Millard J. Erickson

TEOLOGIE CREȘTINĂ

TEOLOGIE CREŞTINĂ

Millard J. Erickson

Editura Cartea Creștină
Oradea, 2004

Original published as:
CHRISTIAN THEOLOGY

Copyright 1983, 1984, 1985 by Baker Book House Company
Library of Congress Catalog Card Nummer: 83-071868

Publicată iniţial în trei volume: vol. 1 (Părţile 1-4), 1983; vol. 2
(părţile 5-8), 1984; vol. 3 (părţile 9-12), 1985
Ediţia a şaptea, aprilie 1990

În general, citatele biblice sunt luate din traducerea Cornilescu, însă acolo unde sensul doctrinar a cerut-o, este redat în limba română textul biblic pe care l-a folosit autorul. În acest caz se indică în paranteză că se foloseşte traducerea autorului (trad.aut.). În cazul în care nu se specifică nimic, citatele biblice sunt luate din traducerea Revised Standard Version a Bibliei. Alte traduceri folosite de autor sunt versiunea King James (KJV), New American Standard Bible (NASB) şi New International Version (NIV).

Ediţia în limba română, publicată sub titlul
TEOLOGIE CREŞTINĂ
Millard J. Erickson

Copyright obţinut de Editura Cartea Creştină, 1995
str. Cuza-Vodă nr. 85,
410097, Oradea-Bihor, România,
tel. 0259/436738, fax 0259/436152.
A doua ediţie.

Toate drepturile rezervate asupra prezentei ediţii în limba română.

Orice reproducere sau selecţie de texte din această carte este permisă doar cu aprobarea în scris a Editurii Cartea Creştină, Oradea.

Traducerea: Elena Jorj
Editarea: Sofia Gheorghe
Coperta şi tehnoredactarea: Marcel Eugen Budea

ISBN 973-9317-69-3

Lui
Bernard Ramm,
primul meu profesor de teologie;
William E. Hordern,
îndrumătorul meu de doctorat;
şi **Wolfhart Pannenberg,**
a cărui erudiţie teologică
m-a însufleţit şi m-a inspirat

Cuprins

Prefață

PARTEA ÎNTÂIA: Studiindu-L pe Dumnezeu

1. Ce este teologia? 19
   - **Natura religiei 19**
   - **Definirea teologiei 22**
   - **Localizarea teologiei (sistematice) pe harta teologică 24**
   - **Nevoia de teologie 28**
   - **Punctul de plecare al teologiei 30**
   - **Teologia ca știință 33**
   - **De ce Biblia? 35**
2. Teologia și filozofia 38
   - **Tipuri de relații între teologie și filozofie 38**
   - **Câteva curente filozofice din secolul al XX-lea 40**
   - **Rolul filozofiei în teologie 50**
3. Metoda investigației teologice 56
   - **Scena teologică a zilelor noastre 56**
   - **Etapele cercetării teologice 62**
   - **Grade de autoritate ale afirmațiilor teologice 73**
4. Teologia și studiul critic al Bibliei 75
   - **Critica formei 78**
   - **Critica redactării 87**
   - **Linii directoare pentru evaluarea metodelor critice 93**
5. Actualizarea mesajului creștin 96
   - **Pericolul demodării mesajului creștin 96**
   - **Locul permanenței în creștinism 98**
   - **Două încercări de a actualiza teologia 102**
   - **Criterii ale permanenței 109**
6. Teologia și limbajul ei 114
   - **Limbajul teologic și analiza verificațională: Acuzația de lipsă de semnificație 114**
   - **Limbajul teologic și analiza funcțională 119**
   - **Replici la acuzația de lipsă de semnificație 121**

PARTEA A DOUA: Cunoscându-L pe Dumnezeu

7. Revelaţia universală a lui Dumnezeu 137
  - Natura revelaţiei 137
  - Manifestările revelaţiei generale 138
  - Realitatea şi eficacitatea revelaţiei generale 139
  - Revelaţia generală şi responsabilitatea umană 153
  - Implicaţiile revelaţiei generale 155

8. Revelaţia specială a lui Dumnezeu 156
  - Definirea şi necesitatea revelaţiei speciale 156
  - Stilul revelaţiei speciale 158
  - Modalităţile prin care a fost dată revelaţia specială 161
  - Revelaţia specială: propoziţională sau personală? 170
  - Scriptura ca revelaţie 175

9. Consemnarea revelaţiei: inspiraţia 177
  - Definirea inspiraţiei 177
  - Faptul inspiraţiei 178
  - Probleme care apar la formularea unei teorii a inspiraţiei 181
  - Teorii ale inspiraţiei 183
  - Metoda formulării unei teorii a inspiraţiei 184
  - Sfera de cuprindere a inspiraţiei 186
  - Intensitatea inspiraţiei 189
  - Un model de inspiraţie 190

10. Caracterul demn de încredere al Cuvântului lui Dumnezeu: ineranţa 196
  - Diferite concepţii despre ineranţă 196
  - Importanţa ineranţei 199
  - Ineranţa şi fenomenele Scripturii 202
  - Definirea ineranţei 206
  - Alte probleme 211

11. Puterea Cuvântului lui Dumnezeu: autoritatea 213
  - Definirea autorităţii 214
  - Autoritatea religioasă 215
  - Stabilirea semnificaţiei şi a originii divine a Bibliei 217
  - Lucrarea lăuntrică a Duhului Sfânt 218
  - Componentele obiective şi subiective ale autorităţii 221
  - Diferite concepţii despre iluminare 223
  - Biblia, raţiunea şi Duhul 226
  - Tradiţie şi autoritate 227
  - Autoritatea istorică şi cea normativă 228

PARTEA A TREIA: Cum este Dumnezeu

12. Măreţia lui Dumnezeu 231
  - Natura atributelor 232
  - Clasificarea atributelor 233
  - Atributele măreţiei 235

13. Bunătatea lui Dumnezeu 248
  - Calităţile morale 248
  - Dragostea şi justiţia lui Dumnezeu - un punct de tensiune? 261
  - Cel mai bun mod de a investiga atributele lui Dumnezeu 262

14. Cât de aproape sau cât de departe este Dumnezeu: imanenţa şi transcendenţa 265
  - Imanenţa 266
  - Transcendenţa 275

15. Caracterul triunic al lui Dumnezeu: Trinitatea 281
  - Învăţătura biblică 282
  - Interpretările diacronice 290
  - Elementele esenţiale ale unei doctrine despre Trinitate 295
  - Căutarea analogiilor 296

PARTEA A PATRA: Ce face Dumnezeu

16. Planul lui Dumnezeu 303
    - **Definiţii cheie 303**
    - **Învăţătura biblică 304**
    - **Natura planului divin 308**
    - **Prioritatea logică: Planul lui Dumnezeu sau acţiunea umană? 311**
    - **Un model calvinist moderat 312**
    - **Diverse concepţii despre istorie 318**

17. Lucrarea de originare a lui Dumnezeu: creaţia 320
    - **Motive pentru studierea doctrinei despre creaţie 320**
    - **Elemente ale învăţăturii biblice cu privire la creaţie 322**
    - **Lucrarea creatoare ulterioară a lui Dumnezeu 327**
    - **Semnificaţia teologică a doctrinei 327**
    - **Doctrina creaţiei şi relaţia ei cu ştiinţa 331**
    - **Unicitatea lucrării creatoare a lui Dumnezeu 336**
    - **Implicaţii ale doctrinei despre creaţie 337**

18. Lucrarea continuatoare a lui Dumnezeu: providenţa 339
    - **Providenţa ca păstrare 340**
    - **Providenţa ca guvernare 345**
    - **Providenţa şi rugăciunea 355**
    - **Providenţa şi minunile 356**

19. Răul şi lumea lui Dumnezeu: o problemă specială 360
    - **Natura problemei 360**
    - **Tipuri de soluţii 362**
    - **Teme ajutătoare pentru operarea cu problema răului 370**

20. Agenţii speciali ai lui Dumnezeu: îngerii 380
    - **Istoria doctrinei 381**
    - **Îngerii buni 383**
    - **Îngerii răi 391**
    - **Rolul doctrinei despre îngeri 395**

PARTEA A CINCEA: Umanitatea

21. Introducere la doctrina despre umanitate 399
    - **Importanţa doctrinei despre umanitate 399**
    - **Reprezentări ale omului 405**
    - **Concepţia creştină despre om 412**

22. Originea umanităţii 415
    - **Semnificaţia termenului „origine" 415**
    - **Statutul lui Adam şi al Evei 416**
    - **Concepţii despre începutul omului 418**
    - **Vechimea omului 424**
    - **Semnificaţia teologică a doctrinei creării omului 427**

23. Chipul lui Dumnezeu în om 434
    - **Pasajele relevante din Scriptură 435**
    - **Perspective asupra chipului 436**
    - **Evaluarea perspectivelor 447**
    - **Concluzii privind natura chipului 449**
    - **Implicaţiile doctrinei 451**

24. Natura constituţională a omului 454
    - **Concepţii de bază despre constituţia umană 455**
    - **Considerente biblice 460**
    - **Considerente filozofice 463**
    - **O alternativă: unitatea condiţională 468**
    - **Implicaţiile unităţii condiţionale 470**

25. Universalitatea umanităţii 472
    - **Toate rasele 472**
    - **Ambele sexe 475**
    - **Toţi oamenii, indiferent de statutul lor economic 479**
    - **Cei bătrâni 481**
    - **Cei nenăscuţi 482**
    - **Cei necăsătoriţi 485**

PARTEA A ŞASEA: Păcatul

26. Natura păcatului 489
- Interrelaţia dintre doctrina despre păcat şi alte doctrine 489
- Dificultatea discutării păcatului 491
- Metode de studiere a păcatului 491
- Termeni pentru păcat 492
- Natura esenţială a păcatului 503

27. Sursa păcatului 507
- Diverse concepţii cu privire la sursa păcatului 507
- Învăţătura biblică 519
- Implicaţii ale diverselor concepţii – Remediul pentru păcat 522

28. Consecinţele păcatului 524
- Consecinţe care afectează relaţia cu Dumnezeu 525
- Efecte asupra păcătosului 536
- Efecte asupra relaţiilor cu ceilalţi oameni 539

29. Dimensiunile păcatului 541
- Sfera de cuprindere a păcatului 541
- Intensitatea păcatului 544
- Teorii despre păcatul originar 550
- Păcatul originar: un model biblic şi contemporan 554

30. Dimensiunile sociale ale păcatului 558
- Dificultatea recunoaşterii păcatului social 559
- Învăţătura biblică 560
- Strategii pentru înfrângerea păcatului social 570

PARTEA A ŞAPTEA: Persoana lui Cristos

31. Probleme contemporane legate de metoda cristologiei 575
- Istorie şi cristologie 576
- Persoana şi lucrarea lui Cristos 586
- Încarnarea privită ca mit 588

32. Divinitatea lui Cristos 593
- Învăţătura biblică 593
- Îndepărtări istorice de la credinţa în deplina divinitate a lui Cristos 602
- Cristologia funcţională 606
- Implicaţii ale divinităţii lui Cristos 610

33. Umanitatea lui Cristos 612
- Importanţa umanităţii lui Cristos 612
- Mărturii biblice 613
- Primele erezii cu privire la umanitatea lui Isus 618
- Minimalizări de dată recentă ale umanităţii lui Isus 621
- Dreptatea lui Isus 623
- Implicaţii ale umanităţii lui Isus 626

34. Unitatea persoanei lui Cristos 627
- Importanţa şi dificultatea problemei 627
- Materialul biblic 628
- Primele înţelegeri greşite 629
- Alte încercări de a rezolva problema 633
- Principii de bază ale doctrinei celor două naturi într-o singură persoană 636

35. Naşterea din fecioară 641
- Importanţa problemei 641
- Dovezi în favoarea naşterii din fecioară 644
- Obiecţii aduse naşterii din fecioară 649
- Importanţa teologică a naşterii din fecioară 654

PARTEA A OPTA: Lucrarea lui Cristos

36. Introducere la lucrarea lui Cristos 661
   - **Funcţiile lui Cristos 662**
   - **Etapele lucrării lui Cristos 668**

37. Concepţii despre ispăşire 678
   - **Importanţa ispăşirii 678**
   - **Diferitele teorii ale ispăşirii 679**

38. Tema centrală a ispăşirii 695
   - **Factorii de fond 696**
   - **Învăţătura Noului Testament 699**
   - **Semnificaţia de bază a ispăşirii 704**
   - **Obiecţii la teoria substituirii penale 707**
   - **Teoria substituirii penale faţă în faţă cu alte teorii 710**
   - **Implicaţiile ispăşirii substitutive 714**

39. Dimensiunile ispăşirii 715
   - **Pentru cine a murit Cristos? 715**
   - **Pentru ce a ispăşit Cristos? 724**

PARTEA A NOUA: Duhul Sfânt

40. Persoana Duhului Sfânt 733
   - **Importanţa doctrinei despre Duhul Sfânt 734**
   - **Dificultăţi care apar în înţelegerea Duhului Sfânt 734**
   - **Istoria doctrinei despre Duhul Sfânt 735**
   - **Natura Duhului Sfânt 743**
   - **Implicaţii ale doctrinei despre Duhul Sfânt 748**

41. Lucrarea Duhului Sfânt 749
   - **Lucrarea Duhului Sfânt în Vechiul Testament 749**
   - **Lucrarea Duhului Sfânt în viaţa lui Isus 753**
   - **Lucrarea Duhului Sfânt în viaţa creştinului 755**
   - **Darurile miraculoase în prezent 759**
   - **Implicaţiile lucrării Duhului Sfânt 764**

PARTEA A ZECEA: Mântuirea

42. Concepţii despre mântuire 767
   - **Detalii în care concepţiile despre mântuire diferă 768**
   - **Concepţii curente despre mântuire 771**

43. Etapa anterioară mântuirii: predestinarea 784
   - **Evoluţia istorică a doctrinei 785**
   - **Diferite perspective asupra predestinării 790**
   - **O soluţie sugerată 799**
   - **Implicaţiile predestinării 802**

44. Începutul mântuirii: aspectele subiective 803
   - **Chemarea eficace 803**
   - **Ordinea logică: chemare eficace, convertire, regenerare 805**
   - **Convertirea 806**
   - **Regenerarea 814**
   - **Implicaţii ale chemării eficace, ale convertirii şi ale regenerării 817**

45. Începutul mântuirii: aspectele obiective 818
   - **Unirea cu Cristos 818**
   - **Justificarea 824**
   - **Adopţia 830**

46. Continuarea mântuirii 835
   - **Sfinţirea 835**
   - **Viaţa creştină 841**

47. Desăvârşirea mântuirii 849
   - **Perseverarea sfinţilor 849**
   - **Glorificarea 859**

48. Mijloacele şi sfera de cuprindere a mântuirii 864
   - **Perspective asupra mijloacelor mântuirii 864**
   - **Sfera de cuprindere a mântuirii 874**

PARTEA A UNSPREZECEA: Biserica

49. Natura Bisericii 883
Definiţia Bisericii 883
Imagini biblice ale Bisericii 891
Probleme speciale 897
Implicaţii 903

50. Rolul Bisericii 905
Funcţiile Bisericii 905
Miezul lucrării Bisericii: Evanghelia 912
Caracterul Bisericii 919

51. Conducerea Bisericii 921
Forme de conducere bisericească 921
Construirea unui sistem de conducere bisericească pentru zilele noastre 933

52. Ritul de iniţiere al Bisericii: botezul 937
Concepţiile de bază despre botez 937
Rezolvarea problemelor 944

53. Ritul permanent al Bisericii: Cina Domnului 952
Puncte de convergenţă 953
Puncte de divergenţă 956
Concepţiile majore 959
Tratarea problemelor 964

54. Unitatea Bisericii 970
Argumente în favoarea unităţii Bisericii 970
Concepţii despre natura unităţii 975
Istoria şi statutul prezent al ecumenismului 977
Probleme ridicate de evanghelici 981
Linii călăuzitoare în vederea acţiunii 984

PARTEA A DOUĂSPREZECEA: Lucrurile din urmă

55. Introducere în escatologie 989
Statutul escatologiei 989
Clasificarea escatologiilor 992
Abordări moderne ale escatologiei 994
Concluzii cu privire la escatologie 1002

56. Escatologie individuală 1004
Moartea 1004
Starea intermediară 1010
Implicaţii ale doctrinei despre moarte şi respectiv despre starea intermediară 1019

57. A doua venire şi consecinţele ei 1020
A doua venire 1020
Învierea 1027
Judecata finală 1033
Implicaţiile celei de a doua veniri şi consecinţele ei 1035

58. Concepţiile mileniste şi tribulaţioniste 1037
Concepţiile mileniste 1037
Concepţiile tribulaţioniste 1047

59. Stările finale 1054
Starea finală a celor drepţi 1054
Starea fianlă a celor răi 1062
Implicaţiile doctrinei despre stările finale 1067

Gânduri de încheiere 1068

Prefață

În douăzeci şi doi de ani de predare a teologiei sistematice mi-am dorit adesea un manual introductiv de dată recentă, scris dintr-o perspectivă evanghelică. Cu toate că manualele scrise de Charles Hodge, Augustus Strong, Louis Berkhof şi alţii au slujit admirabil la vremea lor, ele nu au avut cum să anticipeze recentele progrese din teologie şi din celelalte discipline şi să răspundă la ele. *Teologia creştină* reprezintă o încercare de a împlini această nevoie în zilele noastre.

Această carte este menită să servească drept text al unui curs introductiv de teologie sistematică pentru seminarii. Ea este proiectată astfel încât să fie completată de lucrarea în trei volume *Readings in Christian Theology* pe care am editat-o anterior, dar poate fi folosită şi independent de această sursă. Fiind un manual destinat studenţilor, ea nu tratează amănunţit toate problemele tehnice pe care le-ar investiga cercetătorii avansaţi, dar se ocupă de problemele pe care le ridică persoanele laice în cercurile în care vor sluji mai târziu studenţii evanghelici.

Am găsit că e necesar să rezist ispitei de a scrie o întreagă carte despre subiectul fiecărui capitol. Rezultatul negativ al acestei decizii a fost pericolul superficialităţii. Rezultatul ei pozitiv pentru mine personal este conturarea unor proiecte pentru mai multe zeci de cărţi. Am evitat în mod deliberat să fac din această lucrare o colecţie bibliografică de referinţe la toată literatura disponibilă cu privire la fiecare subiect în parte (deşi am prevăzut câteva sugestii călăuzitoare pentru studierea unor cărţi în plus). Ca lucrare de teologie sistematică, acest tratat foloseşte rezultatele muncii considerabile depuse de evanghelici în domeniul exegezei. Aşadar nu ne vom implica în genere în tipul de exegeză detaliată care umple paginile unei lucrări ca *Church Dogmatics* de Karl Barth.

Această carte porneşte de la premisa că cititorul posedă deja cunoştinţe despre Vechiul şi Noul Testament, precum şi despre istoria creştinismului. Ea presupune, de asemenea, că cititorul deţine cunoştinţe rudimentare de limba greacă a Noului Testament. Totuşi, celor cărora le lipseşte această bază, ea nu li se va părea cu neputinţă de folosit, deşi în anumite locuri va fi probabil necesar să consulte lucrări de referinţă. Nu se presupun cunoştinţe de citire a ebraicii biblice. Transliterările urmează sistemul de transliterare netehnică ce se găseşte în *Theological Dictionary of the Old Testament*.[1]

Cititorul atent va descoperi curând că structurarea şi concluziile acestei cărţi sunt de un gen care e numit uneori clasic. *Christian Theology*, o carte editată de Peter C. Hodgson şi Robert H. King, dezbate câteva doctrine tradiţionale ale teologiei sistematice din perspectiva formulării lor clasice, a provocărilor lansate de conştiinţa modernă şi a reformulărilor actuale.[2] Făcând teologie astăzi, cineva s-ar putea să respingă sau să nu reuşească să recunoască această conştiinţă modernă, să o recunoască, dar să nu o accepte sau să nu o accepte pe deplin. Eu am ales a doua posibilitate. Cred că teologul trebuie să fie pe deplin conştient de existenţa acestei conştiinţe moderne, atât în cadrul proceselor teologice, cât şi în cadrul celor culturale – mai cuprinzătoare –, să fie sensibil la ea şi să o folosească acolo unde este validă. Întrucât această conştiinţă se sprijină pe presupuneri pe care personal nu le accept şi care în anumite puncte mi se par de nesusţinut – mai ales în domeniul implicaţiilor lor ultime – consider că multe din aspectele ei nu sunt convingătoare.

---

[1] *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck şi Helmer Ringgren, 4 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1975, vol. 1, p. XX-XXI.

Mai concret, încerc să abordez Scriptura într-un mod mai degrabă postcritic decât critic, precritic sau necritic. Rezervele mele cu privire la utilitatea formelor mai extreme ale metodologiei critice nu-şi au originea într-un biblicism naiv. Ele au izvorât mai degrabă din studiul filozofiei antice, mai ales al unui curs despre Platon la University of Chicago şi al unui curs despre Aristotel la Northwestern University. De fiecare dată profesorul s-a plâns de felul în care şcoala de critică a formei abordează datarea şi sistematizarea gândirii filozofului avut în vedere. Acest scepticism a fost alimentat de lucrările unor neteologi cum sunt Walter Kaufmann[3] şi C. S. Lewis.[4]

Teologia autorului acestei cărţi este cea a ortodoxiei* clasice. Unii au considerat că o asemenea poziţie înseamnă absolutizarea unei singure perioade în teologie. Paul Tillich, de exemplu, spune că fundamentalismul vorbeşte dintr-o situaţie a trecutului şi ridică ceva finit şi tranzitoriu la o validitate infinită şi eternă.[5] Mai bine documentată este observaţia lui Kirsopp Lake, potrivit căreia fundamentalismul reflectă concepţia scriitorilor biblici şi a fost cândva susţinut de toţi creştinii.[6] În încercarea de a păstra echilibrul delicat dintre autoritatea biblică şi formularea contemporană, am ales-o pe cea dintâi în punctele în care părea să se impună o alegere.

În prezent există o controversă considerabilă legată de folosirea limbajului „sexist" sau „nesexist". Deşi împărtăşesc grija de a nu exclude prin folosirea unor substantive şi pronume jumătate din rasa umană, este bine să nu se uite că limba engleză duce încă lipsă de un pronume la persoana a treia singular de gen comun, şi în unele cazuri folosirea termenilor „fiinţă umană" sau „omenire" este improprie. Totuşi, cititorul trebuie să înţeleagă că din perspectiva autorului genul şi sexul nu sunt echivalente. Într-adevăr, în unele limbi nu prea există relaţii între cele două. Astfel, după cum spun unele documente legale, „masculinul trebuie să fie înţeles ca reprezentând femininul, iar singularul ca reprezentând pluralul, acolo unde se cere". În consecinţă, trebuie înţeles că atunci când pronumele masculin la persoana a treia singular şi termenul *om* sunt folosite în această lucrare, ele indică sex masculin doar acolo unde contextul arată clar acest lucru.

---

[2] *Christian Theology*, ed. Peter C. Hodgson şi Robert H. King, Philedelphia, Fortress, 1982.

[3] Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1961, p. 377-396.

[4] C. S. Lewis, „Modern Theology and Biblical Criticism", în *Christian Reflections*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 152-165.

*. În această carte folosim termenul *ortodox* şi derivatele lui în sensul de „corect din punct de vedere doctrinar", fără referire directă la ortodoxia răsăriteană - n. trad.

[5] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1951, vol. 1, p. 3.

[6] Kirsopp Lake, *The Religion of Yesterday and Tomorrow*, Boston, Houghton, 1926, p. 61.

Multe persoane au contribuit la realizarea acestei cărţi. Am o imensă datorie faţă de numeroşi teologi ale căror lucrări le-am citit şi mai ales faţă de cei cu care am studiat personal. Trei din a doua categorie se remarcă prin influenţa lor asupra înţelegerii mele teologice. Bernard Ramm, în prezent profesor de teologie sistematică la American Baptist Seminary of the West, Berkeley, California, a fost primul meu profesor de teologie. Participând la cursurile lui, interesul meu faţă de teologie s-a transformat în dragoste pentru acest obiect de studiu. William Hordern, acum preşedinte al Lutheran Theological Seminary, Saskatoon, Saskatchewan, a fost mentorul meu în programul de doctorat la Northwestern University şi Garrett Theological Seminary (acum Garrett-Evangelical Theological Seminary). Nu numai că mi-a prezentat complexitatea problemelor teologiei contemporane, dar deschiderea lui faţă de alte puncte de vedere decât ale lui proprii şi aprecierea lui pentru ele mi-au asigurat libertatea de a-mi dezvolta cu integritate propria poziţie evanghelică. Wolfhart Pannenberg, cu care am avut privilegiul să mă angajez în studii postdoctorale la Universitatea din München, m-a stimulat cu discernământul lui clar, profund şi pătrunzător în domeniul problemelor teologice. Aceşti trei bărbaţi, reprezentând poziţii teologice extrem de variate, au contribuit la maturizarea mea teologică şi mi-au servit ca model în calitatea lor de cercetători, învăţători şi persoane individuale. Cartea de faţă este dedicată acestor trei teologi, ca expresie a aprecierii mele faţă de ceea ce am învăţat de la ei.

Colegi de la propriul meu institut şi din alte locuri mi-au oferit informaţii şi m-au încurajat. Am găsit deosebit de folositoare în special două sugestii ale lui Clark Pinnock, profesor de teologie sistematică la McMaster Divinity College, Hamilton, Ontario: „Nu fi rob al exhaustivităţii" şi „Fă să poată fi cântată ca un imn, nu citită ca o carte de telefon." M-am străduit să fiu cuprinzător, să acopăr toate domeniile teologiei, dar fără să mă ocup de toate detaliile şi de toate punctele de vedere posibile. Am încercat de asemenea să includ în materialul faptic, acolo unde a fost posibil, aplicaţii practice şi note doxologice. Recunoscând cu gratitudine ajutorul tuturor acestor persoane, accept totuşi responsabilitatea deplină pentru toate lipsurile şi defectele cărţii.

Doresc să mulţumesc şi altora care au ajutat la urgentarea publicării acestei cărţi. Administraţia şi consiliul de conducere de la Bethel College and Seminary mi-au acordat un „concediu sabatic", care mi-a dat posibilitatea să duc la capăt o mare parte a lucrării. Doresc să mulţumesc în mod special facultăţii de teologie New College, University of Edinburgh, şi mai ales decanului ei, Dr. A. C. Ross, şi bibliotecarului ei, J. V. Howard, care mi-au creat unele facilităţi pentru a putea cerceta şi scrie în vara anului 1983.

Laurie Dirnberger a dactilografiat cea mai mare parte a manuscrisului părţilor 1-4, asistată de Lorraine Swanson. Aletta Whittaker a transcris pe dischete de computer originalul dactilografiat al părţilor 5-8; ea şi Pat Krohn au dactilografiat, de asemenea, porţiuni din manuscrisul părţilor 9-12.

Mulţi studenţi au ajutat de-a lungul anilor la modelarea conţinutului acestei cărţi, în special prin întrebările lor de la orele de curs. Asistentul meu de la catedra de Teologie, Dan Erickson, a citit întregul manuscris. Mark Moulton a citit părţile 9-12. Bruce Kallenberg a făcut un studiu independent al principalelor subiecte din părţile 1-4, iar Randy Russ în domeniile acoperite de părţile 5-8. Toţi patru mi-au oferit comentarii din perspectiva studentului, ajutându-mă să le anticipez reacţiile şi să-mi ajustez lucrarea ca atare. Trei studenţi noi m-au încurajat în mod deosebit să elaborez manuscrisul părţilor 1-4 şi m-au sprijinit în rugăciune: David McCullum, Stanley Olson şi Randy Russ.

Se cuvin mulţumiri speciale Bisericii Cross of Glory Baptist Church din Hopkins, Minnesota, pe care am slujit-o ca pastor interimar în perioada în care am scris părţile 5-8. Această congregaţie deosebită, situată într-o zonă suburbană, mi-a servit ca laborator bisericesc pentru conceptele teologice pe care le dezvoltam. Am fost din nou impresionat de interesul şi de competenţa teologică a persoanelor laice, mai ales la şedinţele de evaluare de duminică seara şi în cadrul studiilor biblice din zilele de miercuri, ceea ce mi s-a dat posibilitatea să-mi cizelez formularea şi exprimarea gândurilor din această secţiune.

Personalul editorial de la Baker Book House a fost încă o dată extrem de serviabil şi de încurajator. Mai concret, doresc să-mi exprim consideraţia faţă de Ray Wiersma, editorul proiectului, care a sacrificat aproape doi ani pentru editarea acestui enorm proiect. Munca lui meticuloasă şi atentă a contribuit mult la asigurarea acurateţei şi a unui stil cursiv.

Familia mea m-a ajutat mult în acest proiect de durată, manifestând înţelegere atunci când cerinţele sarcinii pe care mi-am asumat-o şi termenele ce se cuveneau respectate au presupus modificări în programul nostru obişnuit. Soţia mea Ginnie m-a ajutat şi în acele momente de îndoială pe care le poate înţelege doar cel care a întreprins o lucrare de acest gen.

Numărul tot mai mare de cercetători activi de la facultatea Bethel Theological Seminary s-a dovedit a fi un grup de sprijin de-a lungul perioadei de timp în care persistenţa şi răbdarea erau indispensabile.

Efortul investit în această carte va fi justificat dacă ea va constitui un mijloc prin intermediul căruia unii din cei care aţi primit pe Cristos Isus, Domnul, veţi şi umbla în El, „fiind înrădăcinaţi şi zidiţi în El, întăriţi prin credinţă, după învăţăturile care v-au fost date, şi sporind în ea cu mulţumiri către Dumnezeu" (Coloseni 2:7). În 2 Timotei 2:2, Pavel i-a scris câteva cuvinte instructive lui Timotei, pe care eu le-am luat drept călăuză în pregătirea *Teologiei creştine* şi pe care le recomand şi celor care o citesc: „Şi ce-ai auzit de la mine, în faţa multor martori, încredinţează la oameni de încredere care să fie în stare să înveţe şi pe alţii."

Arden Hills, Minnesota

PARTEA ÎNTÂI

Studiindu-L pe Dumnezeu

1. Ce este teologia?
2. Teologia și filozofia
3. Metoda investigației teologice
4. Teologia și studiul critic al Bibliei
5. Actualizarea mesajului creștin
6. Teologia și limbajul ei

1

Ce este teologia?

Natura religiei
Definirea teologiei
Localizarea teologiei (sistematice) pe harta teologică
  Teologia sistematică și teologia biblică
  Teologia sistematică și teologia istorică
  Teologia sistematică și teologia filozofică
Nevoia de teologie
Punctul de plecare al teologiei
Teologia ca știință
De ce Biblia?

Natura religiei

Omul este o fiinţă minunată şi complexă. El este capabil să execute lucrări materiale complicate, să efectueze calcule mentale abstracte, să realizeze frumuseţi incredibile în domeniul vizual şi auditiv. În afară de toate acestea, omul este religios într-un mod incurabil. Pentru că oriunde dăm de oameni – răspândiţi geografic în culturi extrem de diferite şi în orice moment din cele mai îndepărtate perioade ale istoriei înregistrate şi până în prezent – găsim şi religie.

„Religie" este unul dintre acei termeni pe care toţi presupunem că îi înţelegem, însă puţini dintre noi suntem în stare să-i definim cu adevărat. Acolo unde se descoperă contradicţie sau cel puţin diversitate în definiţiile sau descrierile unui obiect sau ale unei activităţi, există motive să se creadă fie că subiectul respectiv nu a fost suficient studiat, gândit sau discutat, fie că problema este prea bogată şi complexă pentru a fi cuprinsă într-o singură afirmaţie comprehensivă.

În multe descrieri ale religiei apar anumite trăsături comune. Există o credinţă în ceva superior persoanei umane individuale. Acest ceva poate fi un dumnezeu personal, un întreg ansamblu de fiinţe supranaturale, o forţă a naturii, un set de valori sau rasa umană în totalitatea ei (umanitatea). În mod caracteristic există o distincţie între sacru şi secular (sau profan). Această distincţie poate fi extinsă la persoane, obiecte, locuri şi practici. Vehemenţa cu care această distincţie este susţinută variază la diferitele religii şi printre adepţii unei religii date.[1]

---

[1] William P. Alston, „Religion", în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1967, vol. 7, p. 141-142.

Religia implică de regulă şi o concepţie despre lume şi viaţă, adică o perspectivă asupra lumii sau o imagine generală a realităţii în ansamblul ei, şi o părere despre cum anume trebuie să se raporteze individul la lume în lumina acestei perspective. Unei religii îi este ataşat un set de practici care ţin fie de comportamentul ritual, fie de cel etic, fie de ambele. În religie se întâlnesc şi anumite atitudini sau sentimente, cum ar fi un sentiment de respect amestecat cu teamă şi uimire, un sentiment de vinovăţie sau un sens al misterului. Există un anumit gen de răspuns sau de relaţie cu obiectul care este superior persoanei umane individuale, ca de exemplu dedicarea, închinarea sau rugăciunea[2]. În fine, există adeseori, dar nu întotdeauna, anumite dimensiuni sociale. În mod frecvent se formează grupuri de un tip sau altul pe baza unui punct de vedere sau angajament religios comun.[3]

S-au făcut încercări pentru a se găsi o esenţă comună a tuturor religiilor. De exemplu, pe durata unei lungi perioade din Evul Mediu, mai ales în Apus, religia a fost considerată drept crez sau *dogmă*. Ceea ce deosebea creştinismul de iudaism sau hinduism era un set diferit de crezuri. Când a avut loc Reforma s-a considerat că doctrinele (sau dogmele) diferite erau acelea care deosebeau creştinismul protestant de romano-catolicism. Până şi confesiunile protestante erau văzute ca fiind diferenţiate în primul rând prin ideile lor despre rolul suveranităţii divine şi respectiv al libertăţii umane, despre botez, despre structura conducerii bisericeşti şi alte subiecte similare.

Era firesc ca învăţăturile doctrinare să fie considerate cele mai importante de la începutul Evului Mediu şi până în secolul al XVIII-lea. Din momentul în care filozofia a devenit o disciplină puternică, bine aşezată, caracterul de concepţie despre lume şi viaţă al religiei avea să fie, bineînţeles, accentuat. Şi, deoarece ştiinţele comportamentale erau încă în faşă, s-au spus relativ puţine despre religie ca instituţie socială sau despre fenomenul psihologic religios.

Totuşi, o dată cu începutul secolului al XIX-lea a avut loc o schimbare în modul de înţelegere a locului pe care îl ocupă religia. În lucrarea sa *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Friedrich Schleiermacher a respins ideea că locul religiei este în domeniul eticii sau dogmei. Mai degrabă, a spus Schleiermacher, religia este o problemă care ţine de sentiment, fie de sentiment în general, fie de sentimentul unei dependenţe absolute.[4] Acest punct de vedere a fost dezvoltat de către analiza fenomenologică a unor gânditori ca Rudolf Otto, care vorbea despre numinos, conştienţa sacrului.[5] Ideea lui a fost continuată într-o mare parte a gândirii religioase din secolul al XX-lea, purtând reacţia ei împotriva categoriilor logice şi a „raţionalismului". „Religia lui Isus" care a prosperat în anii '70, a fost o manifestare larg răspândită a accentului pus pe sentiment.

Formularea lui Schleiermacher era în mare parte o reacţie la concepţia filozofică a lui Immanuel Kant. Deşi Kant era mai degrabă filozof decât teolog, cele trei critici faimoase ale lui – *Critica raţiunii pure* (1781), *Critica raţiunii practice* (1788) şi *Critica puterii de judecată* (1790) – au avut un impact imens asupra filozofiei religiei.[6] În prima dintre cele trei critici, el a combătut ideea că este posibilă cunoaşterea teoretică a obiectelor care transcend experienţa senzorială. Bineînţeles că aceasta a înlăturat posibilitatea oricărei cunoaşteri reale a religiei sau a oricărui fundament cognitiv al ei aşa cum a fost ea înţeleasă în mod tradiţional.[7] Kant a precizat că religia este un obiect al raţiunii practice. El a considerat că Dumnezeu, unele norme şi viaţa veşnică sunt necesare ca postulate fără de care moralitatea nu poate funcţiona.[8] Astfel, religia a devenit o problemă de etică. Acest punct de vedere asupra religiei a fost aplicat teologiei creştine de către Albrecht Ritschl, care a spus că religia este o problemă de judecăţi morale.[9]

---

[2] *Ibid.*

[3] „Religion, Social Aspects of", în *Encyclopedia Britannica*, ediţia a XV-a, Macropaedia, vol. 15, p. 604-613.

[4] Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, New York, Harper and Row, 1958.

[5] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, New York, Oxford University, 1958.

Prin urmare, cum trebuie să privim religia? Eu pretind că religia este fiecare dintre acestea – crez sau doctrină, sentiment sau atitudine, un mod de viaţă sau un anumit gen de comportament. Creştinismul se potriveşte tuturor acestor criterii ale religiei. El este un mod de existenţă, un anumit gen de comportament, un stil de viaţă. Mai mult, el este toate acestea nu numai în cadrul unei experienţe individuale izolate, ci şi în direcţia producerii unor grupuri sociale. Creştinismul implică de asemenea anumite sentimente, cum sunt dependenţa, dragostea şi împlinirea. Şi, cu certitudine, creştinismul implică un set de învăţături, un mod de a privi realitatea şi propria persoană şi o perspectivă din care întreaga experienţă are un sens.

Pentru ca cineva să fie un membru vrednic al unui grup poreclit după un anumit conducător, acea persoană trebuie să adere la învăţăturile acelui conducător. De exemplu, un platonician este cineva care într-o oarecare măsură este ataşat de concepţiile susţinute de Platon; un marxist este cineva care acceptă învăţăturile lui Karl Marx. În măsura în care conducătorul a pledat şi în favoarea unui mod de viaţă indisolubil legat de mesajul pe care l-a propovăduit, este esenţial ca adeptul să imite şi acele practici. În general facem totuşi deosebire între practicile inerente (sau esenţiale) şi cele accidentale (sau incidentale). Aşadar, un platonician nu trebuie să trăiască în Atena şi să vorbească greaca clasică; un marxist nu trebuie să fie evreu, să studieze la British Museum sau să meargă cu bicicleta.

În acelaşi fel, un creştin nu trebuie să poarte sandale sau să aibă barbă, sau să trăiască în Palestina. Însă cei care pretind că sunt creştini vor crede ceea ce a propovăduit Isus şi vor pune în practică ceea ce a poruncit El, cum ar fi: „Iubeşte-l pe aproapele tău ca pe tine însuţi." Aceasta pentru că a-L accepta pe Isus ca Domn înseamnă a face ca El să fie autoritatea care să ne conducă vieţile. Atunci ce anume este implicat în a fi creştin? James Orr a formulat foarte bine acest lucru: „Cel care crede cu toată inima lui în Isus ca Fiu al lui Dumnezeu se angajează prin aceasta la multe altele în plus. El devine loial anumitor concepţii despre Dumnezeu, om, păcat, răscumpărare, despre scopul lui Dumnezeu în creaţie şi istorie şi despre destinul omenesc – aşa cum se găsesc ele în creştinism."[10]

---

[6] A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York, Harper, 1961, îl consideră în mod evident pe Kant ca o cumpănă în dezvoltarea gândirii protestante, deşi Kant a fost un filozof şi nu un teolog.

[7] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, „Analitica Transcendentală", cartea 1, capitolul 2, secţiunea 2.

[8] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, partea 1, cartea 2, capitolul 2, secţiunea 5.

[9] Albrecht Ritschl, „Theology and Metaphysics", în *Three Essays*, trad. în lb. engl. Philip Hefner, Philadelphia, Fortress, 1972, p. 149-215.

Pare, aşadar, rezonabil să se spună că a susţine crezurile pe care le-a susţinut şi propovăduit Isus este doar o parte din ceea ce înseamnă a fi creştin sau adept al lui Cristos. Şi tocmai studiul acestor credinţe reprezintă preocuparea specifică a teologiei creştine. Crezul nu este totul în creştinism. Este implicată şi o experienţă sau un set de trăiri, incluzând dragostea, umilinţa, adorarea şi închinarea. Există practici atât de natură etică, cât şi rituală sau devoţională. De asemenea, în creştinism există şi dimensiuni sociale. Ele implică relaţii cu alţi creştini, în cadrul a ceea ce în mod obişnuit se numeşte Biserică, şi cu necreştini, în cadrul lumii privite în ansamblu. Alte discipline ale cercetării şi cunoaşterii care investighează aceste dimensiuni ale creştinismului. Însă obligaţia esenţială de a examina, interpreta şi organiza învăţăturile Aceluia de la care această religie îşi ia numele aparţine teologiei creştine.

Transpunerea în viaţă şi practicarea personală a religiei, inclusiv susţinerea crezurilor doctrinare, au loc la nivelul experienţei primare. Există de asemenea un nivel al meditării cu privire la ceea ce are loc la nivelul primar. Disciplina care se ocupă cu descrierea, analizarea, criticarea şi organizarea doctrinelor este teologia. Astfel, în comparaţie cu religia, teologia este o activitate de nivel secundar. Teologia este faţă de religie ceea ce este psihologia faţă de emoţiile umane, ceea ce este estetica faţă de operele de artă, ceea ce este ştiinţa politică faţă de comportamentul politic.

Definirea teologiei

Studierea lui Dumnezeu sau ştiinţa despre Dumnezeu este o bună definiţie preliminară sau de bază a teologiei. În orice caz, Dumnezeul creştinismului este o fiinţă activă, aşa că trebuie să existe o extindere iniţială a acestei definiţii în aşa fel încât ea să includă lucrările lui Dumnezeu şi relaţia Lui cu ele. Astfel, teologia va căuta să înţeleagă şi creaţia lui Dumnezeu, mai ales omul şi condiţia lui, precum şi lucrarea Lui răscumpărătoare pentru omenire.

Cu toate acestea, e nevoie să se spună încă şi mai multe pentru a se arăta ce anume face această ştiinţă. Prin urmare, noi propunem o definiţie mult mai completă a teologiei: ea este acea disciplină care se străduieşte să articuleze în mod coerent doctrinele credinţei creştine, pe baza Scripturilor înainte de toate, în contextul culturii în general, într-un limbaj specific contemporan şi în raport cu problemele vieţii.

1. Teologia este prin urmare biblică. Aceasta ia ca sursă primară pentru conţinutul ei Scripturile canonice, Vechiul şi Noul Testament. Ceea ce nu înseamnă că se inspiră pur şi simplu într-un mod lipsit de spirit critic din semnificaţiile superficiale ale Scripturilor. Teologia utilizează instrumentele şi metodele cercetării biblice. Ea foloseşte, de asemenea, informaţii din alte domenii

---

[10] James Orr, *The Christian View of God and the World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 4.

ale adevărului despre care consideră că fac parte din revelaţia generală a lui Dumnezeu.

2. Teologia este sistematică. Adică se inspiră din întreaga Biblie. În loc să utilizeze texte individuale izolate unele de altele, ea încearcă mai degrabă să raporteze diferitele fragmente unele la altele, să contopească diversele învăţături într-un întreg armonios sau coerent.

3. Teologia se raportează de asemenea la problemele de cultură generală şi de erudiţie. Astfel, ea încearcă să-şi raporteze concepţia despre origini la conceptele prezentate de ştiinţă (sau mai corect, de discipline cum ar fi cosmologia), concepţia despre natura umană la accepţiunea psihologică a personalităţii, ideea de providenţă la ipotezele filozofiei istoriei.

4. Teologia trebuie de asemenea să fie contemporană. În timp ce tratează probleme neafectate de trecerea timpului, ea trebuie să folosească un limbaj, concepte şi structuri ideatice care să aibă un sens în contextul timpului prezent. Aici există un pericol. Unele teologii, în încercarea lor de a aborda probleme moderne, au reformulat materialele biblice într-un mod care le-a denaturat. Auzim astfel despre „pericolul de a-L moderniza pe Isus"[11], un pericol foarte real. Totuşi, în încercarea de a evita ca Isus să fie prezentat doar ca un alt liberal al secolului al XIX-lea, mesajul este uneori formulat într-o asemenea manieră încât reclamă ca persoana din secolul al XX-lea să devină o persoană a secolului întâi pentru a-L putea înţelege. Drept rezultat ea se trezeşte că este capabilă să se ocupe doar de probleme care nu mai există. Aşadar, în mod similar, trebuie evitat pericolul opus, „pericolul de a ne arhaiza pe noi înşine".[12]

Nu se pune numai problema de a se folosi structurile ideatice din zilele noastre pentru a exprima mesajul. Mesajul creştin trebuie să vizeze întrebările şi provocările de care ne lovim astăzi. Dar chiar şi aici e nevoie de un semnal de alarmă în legătură cu un angajament prea drastic faţă de un set dat de probleme. Dacă prezentul înseamnă ceva diferit de trecut, atunci, după câte se poate presupune, viitorul va fi de asemenea diferit de prezent. O teologie care se identifică prea mult cu prezentul imediat (şi anume, cu „astăzi" şi nimic altceva) se va expune la o ieşire prematură din uz.

5. În fine, teologia trebuie să fie practică. Prin aceasta noi nu înţelegem o teologie practică în sens tehnic (şi anume, cum să se predice, să se consilieze, să se evanghelizeze etc.), ci ideea că teologia se raportează la trăire, nu numai la crez. Credinţa creştină are ceva de spus ca să ne sprijine în preocupările noastre practice. Pavel, de exemplu, a dat asigurări cu privire la cea de a doua venire a lui

---

[11] Henry J. Cadbury, *The Peril of Medernizing Jesus*, New York, Macmillan, 1937. Un exemplu al modernizării lui Isus poate fi găsit în reconstituirile vieţii lui Isus din secolul al XIX-lea. George Tyrrell spunea despre interpretarea făcută persoanei lui Isus Cristos de către Adolf Harnack că „Acel Cristos pe care îl vede Harnack, privind în urmă prin nouăsprezece secole de întunecime catolică, este doar reflectarea unui chip protestant liberal, văzut pe suprafaţa apei într-o fântână adîncă", *Christianity at the Cross-Roads*, Londra, Longmans, Green, 1910, p. 44.

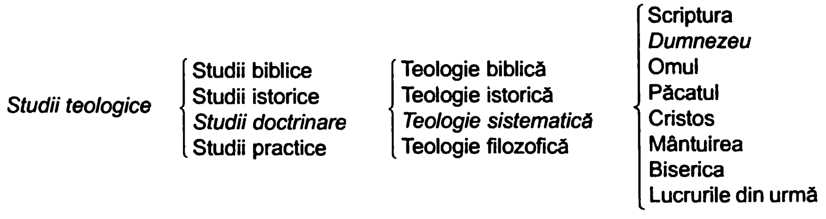
[12] Henry J. Cadbury, „The Peril of Archaizing Ourselves", *Interpretation* 3, 1949, p. 331-337. Oamenii care se arhaizează pe ei înşişi sunt cei care încearcă să alcătuiască comunităţi după tiparul Bisericii Primare, după cum este descrisă ea mai ales în Fapte 4-5 sau cei care încearcă să rezolve problema validităţii consumării băuturilor alcoolice pe baza practicii din Noul Testament, fără să se întrebe în ambele cazuri în ce măsură schimbările sociale care au avut loc din vremurile biblice până în prezent au modificat semnificaţia practicilor în cauză.

Isus Cristos, iar apoi a spus: „Mângâiaţi-vă dar unii pe alţii cu aceste cuvinte" (1 Tesaloniceni 4:18). Este necesar totuşi să se observe faptul că teologia nu trebuie să se preocupe în primul rând de dimensiunile practice. Efectul practic sau aplicaţia unei doctrine este o consecinţă a adevărului acelei doctrine, şi nu invers.

Localizarea teologiei (sistematice) pe harta teologică

Termenul de „teologie" este extrem de des folosit. Prin urmare, este necesar să identificăm mai de aproape sensul cu care îl folosim aici. În sensul cel mai larg, cuvântul cuprinde toate subiectele tratate într-o şcoală teologică. În acest sens, termenul include diverse subiecte cum sunt Vechiul Testament, Noul Testament, istoria Bisericii, teologia sistematică, homiletica, educaţia creştină şi consilierea. Un sens mai restrâns al cuvântului se referă la acele încercări care tratează caracterul specific *doctrinar* al credinţei creştine. Aici se găsesc discipline ca teologia biblică, teologia istorică, teologia sistematică şi teologia filozofică. Aceasta este teologie în contrast cu istoria Bisericii ca instituţie, cu interpretarea textului biblic sau cu tehnicile practicii pastorale. În cadrul acestei colecţii de subiecte teologice (teologie biblică, teologie istorică etc.) noi putem delimita teologia sistematică. Acesta este şi sensul în care va fi folosit de acum încolo cuvântul *teologie* în această lucrare (în afară de cazul în care există indicaţii specifice că ar avea alt înţeles). În fine, în cadrul teologiei sistematice există diferite doctrine, cum sunt bibliologia, antropologia, cristologia şi teologia propriu-zisă (sau doctrina despre Dumnezeu). Pentru a evita confuzia, atunci când o avem în vedere pe ultima dintre ele, vom folosi expresia „doctrina despre Dumnezeu". Figura 1 poate ajuta la vizualizarea acestor relaţii.

Figura 1
Sensuri ale termenului „teologie"



Teologia sistematică și teologia biblică

Atunci când ne întrebăm care este relaţia teologiei sistematice cu alte investigaţii doctrinare, dăm peste o legătură deosebit de strânsă între teologia sistematică şi teologia biblică. Cel care se ocupă de teologia sistematică este dependent de activitatea şi cunoştinţele celor care lucrează în domeniul exegetic.

Trebuie să distingem aici trei sensuri ale expresiei „teologie biblică". Teologia biblică poate fi mişcarea cu acelaşi nume, care a apărut în anii '40, a prosperat în anii '50 şi a ajuns să decadă în anii '60.[13] Această mişcare a avut multe afinităţi cu teologia neoortodoxă. Multe dintre conceptele ei de bază au fost aspru criticate, mai ales de către James Barr în *The Semantics of Biblical Language*.[14] Declinul mişcării de teologie biblică a fost urmărit de Brevard Childs în lucrarea sa *Biblical Theology in Crisis*.[15] A început de curând să se vadă că, în ciuda numelui ei, mişcarea nu a fost întotdeauna deosebit de biblică. De fapt, câteodată a fost extrem de nebiblică.[16]

O a doua semnificaţie a denumirii de teologie biblică este conţinutul teologic al Vechiului şi Noului Testament, sau teologia care se găseşte în cărţile biblice. Există două abordări ale teologiei biblice astfel definite. Una este abordarea pur descriptivă a lui Krister Stendahl.[17] Ea constă dintr-o simplă prezentare a învăţăturilor teologice ale lui Pavel, Ioan şi ale celorlalţi scriitori ai Noului Testament. În măsura în care descrie în mod sistematic credinţele religioase din primul secol, ar putea fi considerată o teologie sistematică a Noului Testament. (Cei care văd o mai mare diversitate ar vorbi despre „teologii ale Noului Testament".) Aceasta este esenţialmente ceea ce Johann Philipp Gabler a numit teologie biblică într-un sens mai larg sau teologie biblică „adevărată". Gabler a vorbit de asemenea despre o altă abordare, şi anume despre teologia biblică „pură", care reprezintă delimitarea şi prezentarea învăţăturilor biblice neschimbătoare, ce sunt valabile pentru toate timpurile. În abordarea la care ne referim, aceste învăţături sunt purificate de conceptele neesenţiale între care se găsesc exprimate în Biblie.[18] Astăzi am putea considera că această abordare conţine deosebirea dintre teologia biblică descriptivă şi teologia biblică normativă. Observaţi totuşi, că nici una dintre aceste abordări nu este teologie dogmatică sau sistematică, deoarece nu se face nici o încercare de actualizare sau afirmare a acestor concepte neschimbătoare într-o formă potrivită înţelegerii din zilele noastre. Brevard Childs a sugerat că aceasta este direcţia în care trebuie să se îndrepte teologia biblică pe viitor.[19] Ori de câte ori va apărea termenul de „teologie biblică" în această lucrare, se va avea de obicei în vedere această a doua semnificaţie a teologiei biblice, fie în sensul „adevărat", fie în cel „pur".

---

[13] James Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology*, Philadelphia, Westminster, 1979, p. 10, respinge această idee, potrivit căreia teologia biblică a fost o mişcare, acceptând în schimb numai cel de-al doilea sens pe care l-am acordat noi termenului de teologie biblică. În consecinţă el este mai optimist în ceea ce priveşte viitorul teologiei biblice decât Brevard Childs.

[14] James Barr, *Semantics of Biblical Language*, New York, Oxford University, 1961.

[15] Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970.

[16] Un exemplu este concepţia lui W. D. Davies despre „trupul de la înviere" din 2 Corinteni 5, *Paul and Rabinic Judaism*, Londra, S.P.C.K., 1955, p. 310-318. Cadbury comentează cu privire la neoortodoxie: „Nu este cu mult diferită de tendinţele de modernizare, de vreme ce adeseori teologia actuală este introdusă pur şi simplu în documentele mai vechi şi apoi scoasă de acolo. Este vechea poveste a eisegezei şi exegezei. Nu vreau să spun doar că termenii moderni, cum ar fi demonic sau conflict, sunt întrebuinţaţi pentru a descrie învăţăturile Bibliei, împreună cu limbajul mult mai filozofic, influenţat de gânditorii moderni. Chiar şi atunci când limbajul este riguros biblic, ceea ce înseamnă el astăzi nu este egal cu ceea ce însemna atunci" („The Peril of Archaizing Ourselves", p. 333).

[17] Krister Stendahl, „Biblical Theology, Contemporary", în *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Buttrick, New York, Abingdon, 1962, vol. 1, p. 418-432.

[18] Johann Philipp Gabler, „Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Zeile" în *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*, Marburg, N.G. Elwert, 1972, p. 272-284; John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, „J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality", *Scottish Journal of Theology* 33, 1980, p. 133-158.

Un ultim sens al expresiei în discuţie este pur şi simplu acela de teologie care este biblică, adică întemeiată pe învăţăturile Bibliei şi fidelă acestora. În acest sens teologia sistematică de bună calitate va fi teologie biblică. Ea nu este numai întemeiată pe teologia biblică; ea este teologie biblică. Noi avem în obiectiv o teologie biblică sistematică. Scopul nostru este teologia biblică „pură" (din cel de al doilea sens) actualizată. Teologul sistematic construieşte pe rodul muncii teologului biblic. Teologia biblică este într-un fel materialul brut cu care lucrează teologia sistematică.

Teologia sistematică şi teologia istorică

Teologia istorică este studiul teologiei, aşa cum s-a dezvoltat ea de-a lungul secolelor de istorie a Bisericii. Dacă teologia Noului Testament este teologia sistematică a primului secol, atunci teologia istorică studiază teologia sistematică susţinută şi propovăduită de diferiţi teologi pe parcursul istoriei Bisericii. Există două modalităţi majore de organizare a teologiei istorice. Ea poate fi abordată prin studierea teologiei unei anumite perioade ori şcoli de teologie, sau a unui anumit teolog, ţinându-se seama de diverse domenii cheie ale doctrinei. Astfel, va fi examinată consecutiv teologia fiecărui secol sau a fiecărei perioade majore de timp care se succede.[20] Aceasta ar putea fi denumită o abordare sincronică. Cealaltă abordare constă în a urmări istoria gândirii cu privire la o doctrină dată (sau la o serie de doctrine) de-a lungul perioadelor din viaţa Bisericii.[21] Aceasta ar putea fi denumită o abordare diacronică. De exemplu, ar putea fi examinată doctrina ispăşirii din vremurile biblice şi până în prezent. Apoi, în mod similar, ar putea fi trecută în revistă doctrina despre Biserică. Această a doua metodă de organizare a studiului teologiei istorice este adeseori denumită istoria doctrinelor, pe când prima este considerată în general istoria gândirii creştine.

Sistematicianul trage foloase însemnate din studiul teologiei istorice. În primul rând, teologia istorică ne face mai conştienţi şi mai autocritici, mult mai lucizi în privinţa propriilor noastre presupuneri. Noi toţi aducem în studiul Bibliei (sau al oricărui alt material) o perspectivă specifică, care este foarte mult influenţată de situaţia istorică şi culturală în care trăim. Fără a fi conştienţi de acest lucru, noi trecem tot ceea ce studiem prin filtrul propriilor noastre judecăţi (sau „prejudecăţi"). O anumită interpretare apare deja chiar şi la nivelul percepţiei. Problema este cum anume putem noi controla şi canaliza această primă interpretare astfel încât să împiedicăm ca ea să denatureze materialul cu care lucrăm? Dacă ne dăm seama de propriile noastre presupuneri, putem ţine în frâu în mod conştient aceste tendinţe. Dar cum anume putem să ne dăm seama că această interpretare este modul nostru de a percepe adevărul, şi nu felul în care stau lucrurile în realitate? Una din modalităţi este să studiem diversele interpretări şi afirmaţii făcute în diferite momente din viaţa Bisericii. Astfel vom vedea că există nenumărate moduri de a privi o problemă. Vom fi de asemenea sensibilizaţi la felul în care cultura influenţează gândirea cuiva. Este posibil să se studieze formulările cristologice din secolele al IV-lea şi al V-lea şi să se recunoască influenţa pe care a avut-o metafizica greacă asupra modului în care au fost dezvoltate categoriile folosite. Totuşi, cineva poate face aceasta fără a realiza că propriul lui mod de a interpreta materialul biblic despre persoana lui Cristos (şi propria lui interpretare a cristologiei din secolul al IV-lea) este şi ea afectată de climatul intelectual de astăzi. Neînţelegerea acestui lucru este negreşit o miopie intelectuală.[22] Observarea felului în care cultura a influenţat gândirea teologică în trecut ar trebui să ne atragă atenţia asupra a ceea ce ni se întâmplă în prezent.

---

[19] Childs, *Biblical Theology*, p. 99 şi urm.

[20] De ex., Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, Chicago, University of Chicago, 1971, cinci volume.

[21] De ex., Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949.

Un al doilea avantaj din domeniul teologiei istorice este că putem învăţa să facem teologie studiind felul în care au făcut-o alţii înaintea noastră. Folosirea de către Toma d'Aquino a metafizicii aristoteliene în scopul teoretizării credinţei creştine poate să ne instruiască cu privire la felul în care putem întrebuinţa astăzi ideologiile contemporane la exprimarea conceptelor teologice. Studierea teologiei unui Jean Calvin, Karl Barth sau Augustin ne va da un model bun şi ar trebui să ne inspire în activitatea noastră.

Un al treilea avantaj oferit de teologia istorică este că ea poate asigura un mijloc de evaluare a unei anumite idei. Adeseori ne este greu să observăm implicaţiile pe care le atrage după sine un concept dat. Se constată adesea că unele idei care par atât de inedite astăzi au avut de fapt un precedent în perioade mai timpurii din viaţa Bisericii. În încercarea de a evalua implicaţiile concepţiei martorilor lui Iehova despre persoana lui Cristos, poate fi examinat punctul de vedere susţinut de Arie în secolul al IV-lea şi urmările pe care le-a avut acesta. Istoria este laboratorul teologiei.

În acest laborator poate fi apreciată valoarea ideilor pe care le adoptă sau intenţionează să le adopte teologia.[23] Cei care nu reuşesc să înveţe de la trecut sunt, după cum spunea George Santayana, condamnaţi să îl repete. Dacă examinăm de aproape în lumina istoriei Bisericii câteva dintre ideile noastre „noi", vom descoperi că ele sunt de fapt doar forme noi ale unor concepţii vechi. Nici măcar nu trebuie ca cineva să fie adept al unei concepţii ciclice despre istorie[24] pentru a fi de acord cu autorul Eclesiastului că nu există nimic nou sub soare (Eclesiastul 1:9).

---

[22] Unii dintre teologii care dezbat subiecte ca „mentalitatea evreiască", „cristologia funcţională" şi „unitatea naturii umane" nu reuşesc să recunoască prezumpţiile pe care le aduc ei în analiza pe care o fac (respectiv existenţialiste, funcţionaliste şi behavioriste). Un alt exemplu în acest sens este analiza lui Jack Roger care susţine că principiile inspiraţiei biblice propuse de teologii din categoria „Old Princeton" se bazau pe realismul generat de simţul practic scoţian („The Church Doctrine of Biblical Authority", în *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers ,Waco, Tex., Word, 1977, p. 39). Nu există însă în aceeaşi lucrare şi o analiză la fel de tăioasă a propriului punct de vedere al lui Rogers. El şi-l caracterizează doar ca fiind platonic/augustinian, opus celui aristotelian, ceea ce este o simplificare excesivă, care induce în eroare.

[23] Millard J. Erickson, „The Church and Stable Motion", *Christianity Today*, 12 octombrie 1973, p. 7.

[24] Concepţiile ciclice despre istorie susţin că în loc să progreseze într-o manieră mai mult sau mai puţin rectilinie înspre un scop, istoria repetă pur şi simplu aceleaşi tipare. Concepţiile ciclice sunt de

Teologia sistematică și teologia filozofică

Teologia sistematică întrebuinţează şi teologia filozofică.[25] În accepţiunea diferiţilor teologi există trei contribuţii pe care filozofia sau filozofia religiei le pot aduce teologiei. Filozofia poate: (1) să ofere conţinut teologiei; (2) să apere teologia sau să îi valideze adevărul; (3) să îi examineze minuţios conceptele şi argumentele. În secolul al XX-lea Karl Barth a reacţionat cu fermitate împotriva celei dintâi şi într-o măsură considerabilă şi împotriva celei de a doua. Reacţia lui era îndreptată împotriva acelui tip de teologie care a devenit efectiv o filozofie a religiei sau o teologie naturală. De asemenea, influenta şcoală a filozofiei analitice şi-a restrâns preocupările la cel de-al treilea tip de activitate. În acest al treilea tip de activitate zace una din foloasele majore ale filozofiei pentru teolog: examinarea minuţioasă a semnificaţiei termenilor şi ideilor întrebuinţate în demersul teologic, criticarea argumentelor şi precizarea cât mai exactă a mesajului acestui demers pentru obţinerea unei maxime clarităţi. După părerea acestui scriitor, filozofia – în cadrul unor limite destul de restrânse – îndeplineşte şi a doua funcţie, cântărind afirmaţiile cu pretenţie de adevăr pe care le-a avansat teologia şi asigurând o parte din temelia pe a cărei bază este acceptat mesajul. Astfel filozofia poate servi la justificarea parţială a efortului în care s-a angajat teologia.[26] Deşi filozofia, alături de alte discipline ale cunoaşterii, poate contribui cu ceva din revelaţia generală la înţelegerea concepţiilor teologice, această contribuţie este foarte mică faţă de revelaţia specială pe care o avem în Biblie.

Nevoia de teologie

Este însă cu adevărat nevoie de teologie? Nu este suficient să Îl iubesc pe Isus? Teologia pare să aibă într-adevăr anumite dezavantaje. Ea complică mesajul creştin, făcându-l confuz şi dificil pentru înţelegerea laicului. Astfel ea pare mai degrabă să împiedice decât să avantajeze comunicarea adevărului creştin. Nu dezbină ea Biserica – trupul lui Cristos – în loc să o unească? Observaţi câte disensiuni confesionale au avut loc din cauza unor diferenţe de înţelegere şi crez în cazul unor probleme secundare. Prin urmare, este oare teologia cu adevărat de dorit şi este ea folositoare? Mai multe considerente sugerează că răspunsul la această întrebare este afirmativ.

1. Teologia este importantă deoarece crezurile doctrinare corecte sunt esenţiale

---

obicei pesimiste. Un exemplu din domeniul religios este hinduismul, cu credinţa lui în reîncarnările repetate ale sufletului.

[25] Teologia filozofică este o disciplină care se bazează pe contribuţiile filozofiei, în loc să se limiteze la materialele biblice. De obicei o astfel de teologie filozofică întrebuinţează foarte mult metafizica. În secolul al XX-lea ea a început să folosească logica (în cel mai larg sens al cuvântului), devenind astfel mai mult analitică decât speculativă sau constructivă.

[26] Cu toate că filozofia nu poate dovedi adevărul teologiei creştine, ea poate evalua caracterul convingător al dovezilor prezentate, validitatea logică a argumentelor ei şi caracterul plin de semnificaţie sau ambiguitatea conceptelor. Pe această bază filozofia oferă dovezi în favoarea adevărului creştinismului, fără a pretinde că-l demonstrează într-o manieră convingătoare. Există şi dovezi filozofice şi istorice care pot fi aduse, însă nu atât de concludente încât să ofere o concluzie extrem de sigură.

pentru relaţia dintre credincios şi Dumnezeu. Una dintre aceste crezuri se referă la existenţa şi caracterul lui Dumnezeu. Autorul Epistolei către Evrei, descriindu-i pe cei care asemenea lui Abel şi Enoh i-au fost plăcuţi lui Dumnezeu, a afirmat: „Şi fără credinţă este cu neputinţă să fim plăcuţi Lui! Căci cine se apropie de Dumnezeu, trebuie să creadă că El este şi că răsplăteşte pe cei ce-L caută" (Evrei 11:6). Autorul nu vrea să spună că cine încearcă să se apropie de Dumnezeu fără o asemenea credinţă poate fi respins din această pricină, ci că cineva nici măcar nu va încerca să se apropie de Dumnezeu dacă nu are deja această credinţă.

Credinţa în divinitatea lui Cristos pare de asemenea esenţială pentru relaţia cu Dumnezeu. După ce Isus i-a întrebat pe ucenicii Săi ce cred oamenii despre El, le-a mai pus şi următoarea întrebare: „Dar voi cine ziceţi că sunt?" Răspunsul lui Petru: „Tu eşti Cristosul, Fiul Dumnezeului celui viu", a fost întâmpinat de aprobarea lui Isus (Matei 16:13-19). Nu este suficient să ai un sentiment înflăcărat, pozitiv, faţă de Isus. Trebuie să fie corecte atât înţelegerea, cât şi crezul tău. Tot astfel, este importantă şi umanitatea lui Isus. Prima epistolă a lui Ioan a fost scrisă pentru a combate învăţăturile unora care afirmau că Isus nu devenise cu adevărat om. Aceşti „docetişti" susţineau că Isus părea doar a fi om, că umanitatea Lui era doar o aparenţă. Ioan a subliniat importanţa învăţăturii despre umanitatea lui Isus atunci când a scris: „Duhul lui Dumnezeu să-L cunoaşteţi după aceasta: Orice duh care mărturiseşte că Isus Cristos a venit în trup este de la Dumnezeu; şi orice duh care nu-L mărturiseşte pe Isus nu este de la Dumnezeu" (1 Ioan 4:2-3). În fine, în Romani 10:9-10 Pavel leagă credinţa în învierea lui Cristos (care, trebuie remarcat, este atât un eveniment istoric, cât şi o doctrină) direct de experienţa mântuirii: „Dacă mărturiseşti deci cu gura ta pe Isus ca Domn şi dacă crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat din morţi, vei fi mântuit. Căci prin credinţa din inimă se capătă neprihănirea [dreptatea] şi prin mărturisirea cu gura se ajunge la mântuire." Acestea sunt doar câteva exemple cu privire la importanţa unui crez corect. Teologia, care se ocupă cu definirea şi stabilirea unei doctrine corecte, este în consecinţă importantă.

2. Teologia este necesară fiindcă adevărul şi experienţa sunt interrelaţionate. Deşi unii vor tăgădui sau cel puţin vor pune sub semnul întrebării această conexiune, până la urmă adevărul ajunge să ne afecteze experienţa. Un om care cade de la etajul zece poate striga în dreptul fiecărei ferestre pe lângă care trece în cădere: „Totuşi o duc bine!" şi poate chiar să se şi simtă ca atare, dar cu toate acestea experienţa lui va ajunge să se potrivească în cele din urmă cu realitatea. Putem continua să trăim plini de bucurie mai multe ore şi chiar zile după decesul ascuns nouă al unei fiinţe dragi şi apropiate, însă şi în acest caz adevărul va ieşi la iveală, având un efect zdrobitor asupra experienţei noastre. Deoarece semnificaţia şi adevărul credinţei creştine vor avea ultimul cuvânt în experienţa noastră, noi trebuie să ajungem la o împăcare cu ele.

3. Este nevoie de teologie şi datorită faptului că în prezent există un mare număr de teorii şi mulţi contestatari ai creştinismului. Alternativele seculare abundă, incluzând şi umanismul, care îl consideră pe om cel mai important în Univers, şi metoda ştiinţifică, ce caută adevărul fără a recurge la revelaţia din partea unei fiinţe divine. Marxismul, cu mulţii lui adepţi şi apelul lui puternic la satisfacerea unora dintre nevoile de bază ale omului, este evident opus concepţiei

creştine despre realitate. Alte religii concurează acum cu creştinismul, şi aceasta până şi în cadrul civilizaţiei occidentale, odinioară presupusă a fi ferită de asemenea primejdii. Orientul nu exportă în Statele Unite numai automobile, aparate electronice şi camere de luat vederi. Religiile orientale constituie şi ele acum o provocare pentru teritoriul odată exclusiv al creştinismului. Islamul a captat loialitatea mai multor occidentali. Numeroase cvasi-religii îşi lansează de asemenea apelul. Se pledează în favoarea nenumăratelor sisteme bazate pe folosirea forţelor psihice proprii. Mişcările eretice nu se limitează la cultele cu renume (cum sunt martorii lui Iehova, mormonismul). Numeroase grupuri, dintre care unele se pare că folosesc spălarea creierului şi controlul minţii, îi atrag acum pe indivizii care doresc o alternativă la creştinismul prea simplu. În fine, în cadrul creştinismului există o mare diversitate de învăţături, dintre care unele se contrazic reciproc.

Soluţia pentru confuzia creată nu este numai identificarea concepţiilor false şi încercarea de a le combate. Ministerul Finanţelor instruieşte agenţi care să identifice bancnotele contrafăcute. Însă această instruire nu se face prin studierea bancnotelor false, ci prin examinarea a nenumărate bancnote veritabile. Agenţii le privesc, le pipăie, le cercetează minuţios din toate punctele de vedere. Când în cele din urmă li se dau bancnote false, ei recunosc imediat diferenţa. În mod asemănător, o înţelegere corectă a învăţăturilor doctrinare ale creştinismului este singura soluţie pentru confuzia creată de numărul mare de falşi credincioşi.

Punctul de plecare al teologiei

Teologul care încearcă să elaboreze o tratare sistematică a teologiei creştine întâmpină de la început o dilemă legată de problema punctului de plecare. Ar trebui oare ca teologia să pornească de la ideea de Dumnezeu, sau de la natura şi mijloacele cunoaşterii noastre despre El? Oare din punctul de vedere al proiectului nostru prezent, ar trebui tratată mai întâi doctrina despre Dumnezeu sau doctrina despre Scriptură? Dacă, pe de-o parte, se începe cu Dumnezeu, se ridică întrebarea: Cum se poate spune ceva semnificativ despre El fără o examinare prealabilă a naturii revelaţiei despre El? Pe de altă parte, în cazul în care se porneşte de la Biblie sau de la vreo altă sursă revelată, existenţa lui Dumnezeu pare a fi presupusă, subminându-i-se dreptul de a mai fi considerată cât de cât o revelaţie. Dilema cu care se confruntă în acest caz teologia nu diferă în esenţă de problema pe care o are filozofia în cazul stabilirii priorităţii metafizicii sau epistemologiei. Pe de-o parte, în realitate nu poate exista o investigare a unui obiect fără o decizie prealabilă asupra metodei de cunoaştere. Pe de altă parte, metoda de cunoaştere va depinde totuşi în mare măsură de natura obiectului investigat.

Prima alternativă, începând cu o dezbatere despre Dumnezeu, care are loc înainte de a se lua în considerare natura Scripturilor, a fost adoptată de unele teologii tradiţionale. Atunci când unii încep să folosească Scriptura pentru a discuta despre Dumnezeu fără să formuleze o doctrină despre Scriptură, este evident că apar probleme. O abordare mai comună este aceea de a se căuta stabilirea existenţei lui Dumnezeu pe o bază extrabiblică oarecare. Un exemplu clasic în acest sens este teologia sistematică a lui Augustus Hopkins Strong.[27] El își începe teologia cu existența lui Dumnezeu, fără a oferi însă nici o dovadă în favoarea ei. Mai degrabă, el susține că ideea de Dumnezeu este un adevăr prim. Aceasta este o intuiție a rațiunii. Nu este un crâmpei de cunoaștere întipărit în suflet, ci o presupunere care este atât de importantă încât orice altă cunoaștere depinde de ea. Ea ajunge să fie conștientizată ca urmare a unei experiențe senzoriale, fără a fi derivată însă din acea experiență senzorială. O altă formă a acestei abordări întrebuințează un tip mai empiric de teologie naturală. Toma d'Aquino susținea că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită de rațiunea umană, fără a fi sprijinită pe vreo autoritate exterioară. Bazându-se pe observațiile lui, el a formulat cinci argumente (sau un argument cu cinci fațete) pentru existența lui Dumnezeu (de ex., argumentul mișcării sau al transformării, argumentul ordinii din univers). Aceste dovezi au fost formulate independent de revelația biblică și anterior recurgerii la ea.[28]

Desfășurarea obișnuită a argumentului cu două variante a acestei abordări, cea rațională și cea empirică, are loc cam în felul următor:

1. Dumnezeu există (acest lucru este asumat ca prim adevăr sau este stabilit printr-un argument empiric).
2. Dumnezeu S-a revelat pe Sine în mod special în Biblie.
3. Această revelație specială trebuie investigată pentru a se putea determina conținutul exact al revelației lui Dumnezeu.

Există în orice caz anumite probleme legate de această abordare. Prima este că a doua afirmație nu urmează în mod necesar din cea dintâi. Trebuie să credem neapărat că Dumnezeu, de a cărui existență suntem acum convinși, S-a revelat pe Sine? Deiștii nu credeau acest lucru. Argumentul, dacă trebuie să existe un argument, trebuie să stabilească nu numai că Dumnezeu există, ci și că este de un asemenea caracter încât ne putem aștepta în mod rezonabil la o revelație din partea Lui.

Cealaltă problemă privește identitatea acestui dumnezeu a cărui existență a fost stabilită. Se presupune că el este identic cu Dumnezeul care S-a revelat în Scriptură. Așa să fie însă? Multe alte religii pretind că dumnezeul a cărui existență a fost astfel stabilită este dumnezeul revelat în scrierile lor sacre. Cine are dreptate? Este dumnezeul argumentului cu cinci fațete a lui Toma d'Aquino identic cu Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov? Cel din urmă pare să aibă numeroase calități și caracteristici pe care primul nu le posedă în mod necesar. Nu este oare nevoie de încă o dovadă în favoarea afirmației că dumnezeul a cărui existență a fost stabilită și Dumnezeul Bibliei sunt una și aceeași făptură? Și, la drept vorbind, este oare dumnezeul a cărui existență a fost dovedită prin variate argumente doar o singură ființă? Poate că Toma d'Aquino nu a propus un argument cu cinci fațete pentru existența unui singur dumnezeu, ci mai degrabă cinci argumente pentru existența a cinci dumnezei diferiți – un creator, un arhitect, unul care a pus totul în mișcare și așa mai departe. Astfel, deși procedura obişnuită este aceea de a se stabili mai întâi existenţa lui Dumnezeu şi de a prezenta apoi dovezi pentru caracterul şi originea supranaturală a Bibliei, se poate vedea că există aici o prăpastie logică.

---

[27] August H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 52-70.

[28] Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles*. Pentru un exemplu mai recent în favoarea acestei abordări vezi Norman Geisler, *Philosophy of Religion*, Grand Rapids, Zondervan, 1974.

Abordarea, care este o alternativă a acestei variante, porneşte de la revelaţia specială, de la Biblie. Cei care uzează de această abordare sunt adeseori sceptici cu privire la posibilitatea oricărei cunoaşteri a lui Dumnezeu în afara Bibliei sau aparte de evenimentul Cristos; fără revelaţie specială omul nu poate şti dacă Dumnezeu există sau *cum* anume este El. Astfel, Karl Barth a respins orice tip de teologie naturală. El îşi începe lucrarea *Church Dogmatics* cu doctrina despre Cuvântul lui Dumnezeu imediat după introducere şi nu cu doctrina despre Dumnezeu. El este preocupat de ce anume este Cuvântul lui Dumnezeu, iar în al doilea rând de cum anume este prezentat Dumnezeu de către această revelaţie. El nu porneşte de la ceea ce este Dumnezeu, ca apoi să treacă la ceea ce ar trebui să fie revelaţia în lumina naturii Lui.[29] O exemplificare de dată recentă a acestei abordări poate fi găsită în lucrarea lui Dale Moody, *Word of Truth*. Introducerea constă în cea mai mare parte dintr-un istoric al teologiei. Porţiunea principală a cărţii începe cu revelaţia. După ce stabileşte natura revelaţiei, Moody trece la examinarea a ceea ce este Dumnezeu în lumina acestei revelaţii.[30]

Slăbiciunea acestei abordări constă în dificultatea de a decide cum este revelaţia în lipsa vreunei idei prealabile despre cum este Dumnezeu. Tipul de revelaţie pe care l-ar da un Dumnezeu foarte transcendent ar putea fi mult diferit de cel pe care l-ar da un Dumnezeu imanent în lume, lucrând prin intermediul proceselor „naturale". Dacă Dumnezeu este un Dumnezeu suveran, care controlează totul, lucrarea Lui de inspirare a Scripturilor va fi foarte diferită de cum ar fi ea în cazul în care El ar permite o mare cantitate de libertate umană. În primul caz, fiecare cuvânt din Scriptură ar putea fi tratat ca mesajul special al lui Dumnezeu, în timp ce, în al doilea caz, ar putea fi luat ceva mai puţin literal. Cu alte cuvinte, felul în care interpretăm Scriptura este afectat de felul în care Îl concepem pe Dumnezeu.

O altă problemă a acestei abordări este: În ce fel poate fi privită Scriptura ca o revelaţie? Dacă nu L-am delimitat încă pe Dumnezeu, avem noi vreun temei pentru a trata Biblia ca pe ceva mai mult decât simplă literatură religioasă? Până nu dovedim într-un fel sau altul că Biblia are o origine supranaturală, ea poate fi pur şi simplu o relatare a opiniilor religioase ale mai multor autori. Este posibilă întemeierea unei ştiinţe care să se ocupe de lumi sau persoane fictive. S-ar putea face un studiu detaliat al Ţării Minunilor, pe baza scrierilor lui Lewis Carroll. Există însă asemenea locuri şi persoane? S-ar putea efectua de asemenea un studiu extensiv asupra unicornilor, pe baza literaturii care se referă la ei. Rămâne totuşi întrebarea dacă există asemenea fiinţe. Aceeaşi problemă apare în cazul unei teologii care, fără a stabili mai întâi existenţa lui Dumnezeu, începe cu ceea ce are de spus Biblia despre El şi despre restul subiectelor teologice. Aceste subiecte pot să nu aibă un statut obiectiv şi nici o existenţă independentă de literatura (Biblia) în care sunt dezbătute. În acest caz teologia noastră sistematică nu ar fi cu nimic mai bună decât o unicornologie sistematică.

---

[29] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, vol. 1, partea 1.

[30] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

Există vreo soluţie pentru acest impas? Eu cred că da. În loc să începem cu Dumnezeu sau cu Biblia, cu obiectul cunoaşterii sau cu mijloacele cunoaşterii, putem începe cu ambele. Decât să încercăm să o dovedim fie pe una, fie pe cealaltă, putem presupune că ambele sunt părţi ale unei teze fundamentale, putem să facem apoi trecerea în revistă a cunoştinţelor care decurg din această teză şi să verificăm dovezile care o sprijină.

De pe această bază atât Dumnezeu, cât şi revelarea Lui de Sine sunt presupuse împreună, sau poate că ne-am putea gândi la existenţa Dumnezeului care Se revelează pe Sine ca la o singură presupunere. Această abordare a fost adoptată de către unii conservatori care doresc să fie loiali unei revelaţii propoziţionale sau informaţionale despre Dumnezeu, fără să făurească întâi un argument din domeniul teologiei naturale în favoarea existenţei Lui. Prin urmare, punctul de plecare ar fi ceva de genul: „Există un singur Dumnezeu triunic, iubitor, atotputernic, sfânt, atotştiutor, care S-a revelat pe Sine în natură, în istorie, în personalitatea omenească şi în acele fapte şi cuvinte care sunt acum păstrate în cărţile canonice ale Vechiului şi Noului Testament."[31] Plecând de la acest postulat de bază noi putem trece la elaborarea unui întreg sistem teologic prin desfăşurarea conţinutului Scripturilor. Iar acest sistem, la rândul lui, va funcţiona ca o concepţie despre lume care, ca toate celelalte, poate fi testată în privinţa adevărului ei. În timp ce nici una dintre părţile specifice ale sistemului nu este demonstrată înaintea celorlalte, sistemul luat în ansamblu poate fi verificat sau validat.

Teologia ca ştiinţă

Este oare îndreptăţită referirea la teologie ca la o ştiinţă, şi dacă da, ce fel de ştiinţă este ea? Un alt mod de a pune această întrebare este în ce măsură operează ea cu cunoaşterea şi în ce sens?

Termenul de *ştiinţă* nu i-a fost aplicat teologiei până în secolul al XIII-lea. Augustin a preferat termenul de *sapientia* (înţelepciune) celui de *scientia* (cunoaştere). Ştiinţele se ocupau de lucrurile perene, înţelepciunea se raporta la cele veşnice, în special la Dumnezeu în calitate de bine suprem. Ştiinţa şi cunoaşterea pot duce la înţelepciune. Totuşi, pentru a se întâmpla acest lucru, adevărurile dobândite prin ramurile ştiinţei ar trebui să fie clasificate în conformitate cu binele suprem. Astfel înţelepciunea, incluzând filozofia şi teologia, poate servi ca un principiu clasificator pentru cunoaştere.[32]

O dată cu Toma d'Aquino teologia a ajuns să fie considerată regina ştiinţelor. El susţinea că ea este o ştiinţă derivată. Există unele ştiinţe care pornesc de la un principiu cunoscut cu ajutorul luminii naturale a inteligenţei, cum sunt diferite discipline matematice. Există, de asemenea, ştiinţe care pornesc de la principii cunoscute prin intermediul unei cunoaşteri mai înalte. Muzica, de exemplu, porneşte de la principiile stabilite de aritmetică. În mod similar, doctrina sacră este o ştiinţă, deoarece ea pleacă de la principiile revelate de către Dumnezeu.[33] Ea este mai nobilă decât alte ştiinţe. Ştiinţa este în parte speculativă, în parte practică. Teologia întrece alte ştiinţe speculative prin gradul ei mai mare de certitudine, fiind întemeiată pe lumina cunoaşterii divine, care nu poate fi indusă în eroare, în timp ce alte discipline derivă din lumina naturală a raţiunii omeneşti, care poate greşi. Subiectul ei principal este superior subiectului altor ştiinţe speculative, care tratează lucruri accesibile minţii omeneşti, fiind constituit din acele lucruri care transcend raţiunea umană. Teologia este de asemenea superioară disciplinelor practice de vreme ce este pusă în slujba fericirii veşnice, care este scopul ultim înspre care poate fi direcţionată ştiinţa.[34]

---

[31] Cf. Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences*, Chicago, Moody, 1953, p. 33; Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, ediţia a IV-a, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 89.

[32] Augustin, *De trinitate* 14. 3.

Pe măsură ce domeniul pe care noi îl numim ştiinţă a naturii a început să-şi intre în drepturi, a avut loc o limitare progresivă a noţiunii de ştiinţă; pentru ca o disciplină să fie considerată ştiinţă trebuia să corespundă unor criterii tot mai rigide. Mai ales în prezent ştiinţa este restrânsă la obiectele experienţei senzoriale, iar verificarea la „metoda ştiinţifică", care întrebuinţează observaţia şi experimentul, urmând proceduri stricte de logică inductivă. Într-un mod destul de evident, din această perspectivă teologia nu este considerată o ştiinţă, deoarece ea tratează obiecte care se află dincolo de percepţia senzorială.[35]

Multe din celelalte discipline intelectuale sunt din acelaşi motiv în aceeaşi situaţie. Teoria psihoanalitică despre personalitate a lui Sigmund Freud este neştiinţifică, de vreme ce nimeni nu poate vedea, măsura sau verifica entităţi cum sunt id, ego şi superego. În încercarea de a fi privite ca ştiinţifice, unele discipline umaniste au manifestat tendinţa de a deveni behavioriste, bazându-şi metoda, obiectele de studiu şi concluziile mai degrabă pe ceea ce poate fi observat, măsurat şi verificat, decât pe ceea ce poate fi cunoscut prin introspecţie. Se pretinde ca toate disciplinele intelectuale să se conformeze la acest standard.

Prin urmare, teologia se află într-o dilemă. Ea trebuie fie să se redefinească într-un asemenea mod încât să împlinească criteriile ştiinţei, fie să-şi revendice unicitatea, neconformându-se normelor ştiinţei, abandonând astfel pretenţia de a fi o ştiinţă şi abandonând în principiu şi pretenţia de a fi cunoaştere în sensul de a implica unele afirmaţii categorice cu privire la realităţi obiective (adică realităţi care există independent de cel care cunoaşte).

Karl Barth a pledat cu dârzenie pentru autonomia teologiei. El remarcă cele şase criterii ale lui Heinrich Scholz pe care trebuie să le satisfacă teologia dacă doreşte să fie acceptată ca *Wissenschaft*:[36] (1) teologia trebuie să fie liberă de contradicţii interne; (2) trebuie să existe unitate sau coerenţă în afirmaţiile ei; (3) afirmaţiile ei trebuie să fie verificabile; (4) ea nu trebuie să susţină nici un lucru imposibil din punct de vedere fizic şi biologic; (5) trebuie să fie liberă de prejudecăţi; (6) trebuie să existe posibilitatea ca afirmaţiile ei să fie fragmentate în axiome şi teoreme şi să permită demonstraţia pe acest temei. Barth acceptă parţial primul criteriu şi le respinge pe celelalte. „Nu poate fi schimbată nici o iotă aici fără ca teologia să fie trădată", scrie el. Cu toate acestea, teologia trebuie numită „ştiinţă", deoarece asemenea tuturor celorlalte ştiinţe (1) ea este un efort omenesc pus în slujba cercetării unui obiect definit al cunoaşterii; (2) ea urmăreşte o cale precisă, consecventă spre cunoaştere; şi (3) ea este capabilă să-şi dea socoteală sieşi şi oricui care este în stare să facă efortul de a o studia şi aşadar de a urma această cale.[37]

---

[33] Toma d'Aquino, *Summa theologica*, partea 1, întrebarea 4, articolul 4.

[34] *Ibid.*, articolul 5.

[35] Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, New York, AMS, 1979, capitolul 1, „The Rejection of Metaphysics".

[36] Termen din limba germană însemnând prin derivare „cunoaştere". De obicei este tradus cu „ştiinţă", însă într-un sens mai larg decât exprimă în mod obişnuit termenul în limba engleză. Există *Naturwissenschaften* (ştiinţe ale naturii) şi *Geisteswissenschaften* (ştiinţe ale spiritului). De obicei cuvântul denotă o disciplină organizată a domeniului cunoaşterii.

Prin urmare ce vom spune despre teologie ca ştiinţă? În primul rând trebuie să se observe faptul că definiţia care reduce de fapt ştiinţa la ştiinţele naturii şi care tinde apoi să limiteze cunoaşterea doar la ştiinţă este prea mărginită.

În al doilea rând, dacă acceptăm criteriile tradiţionale pentru cunoaştere, teologia trebuie considerată ca fiind ştiinţifică. (1) Teologia are un anumit subiect de investigat, în primul rând ceea ce Dumnezeu a revelat cu privire la Sine Însuşi. (2) Ea se ocupă de probleme obiective. Nu exprimă numai sentimentele subiective ale teologului sau ale creştinului. (3) Ea are o metodologie precisă pentru investigarea subiectului ei principal. (4) Are o metodă pentru verificarea afirmaţiilor ei. (5) Există coerenţă între afirmaţiile ei despre subiectul principal.

În al treilea rând, într-o oarecare măsură teologia se situează pe un teren comun cu alte ştiinţe. (1) Ea se supune anumitor principii de bază sau axiome. Este în acord cu aceleaşi canoane ale logicii ca şi alte discipline. (2) Ea este comunicabilă. Ceea ce afirmă un anumit teolog poate fi înţeles, observat şi investigat şi de către alţii. (3) Teologia foloseşte, cel puţin până la un punct, metodele întrebuinţate de alte discipline specifice. Ea manifestă afinităţi deosebite faţă de metodologia istoriei, de vreme ce face referiri la unele evenimente istorice, şi faţă de metodologia filozofiei, de vreme ce formulează pretenţii metafizice. (4) Ea are unele subiecte comune cu alte discipline. Astfel unele afirmaţii pot fi confirmate sau combătute de ştiinţele naturii, de ştiinţele comportamentale sau de istorie.

În acelaşi timp, însă, teologia îşi are statutul ei unic. Ea tratează subiecte unice sau subiecte comune într-un mod unic. Ea împărtăşeşte cu numeroase alte ştiinţe fiinţa umană ca obiect de studiu, cu toate acestea îl priveşte pe om într-o lumină diferită de acestea. Teologia are în vedere ceea ce a revelat Dumnezeu despre om, având astfel date specifice ei. Ea defineşte omul în contextul relaţiei lui cu Dumnezeu; în consecinţă îl abordează pe acesta în cadrul unei structuri de referinţă neexaminate de nici una dintre celelalte discipline.

De ce Biblia?

Poate şi trebuie să fie ridicată totuşi întrebarea cu privire la motivul pentru care Biblia ar trebui făcută sursa şi criteriul de prim rang pentru înţelegerea de către noi a teologiei creştine sau chiar a creştinismului. Aceasta cere o analiză mai amănunţită a naturii creştinismului.

Fiecare organizaţie sau instituţie are unele scopuri sau obiective sau o bază definitorie. Acestea sunt în general închegate în ceva de genul unei constituţii sau a unei cărţi, ce prezidează peste structura şi funcţiile organizaţiei şi determină calificarea fiecăruia în vederea acceptării ca membru. Aceste standarde sunt în vigoare atâta timp cât nu sunt înlocuite sau modificate de persoane care au autoritatea să le schimbe, în special când este vorba de o organizaţie cu caracter legal.

---

[37] Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, partea 1, p. 7-8.

Creştinismul nu este o instituţie ca atare. Deşi poate lua formă instituţională, mişcarea cunoscută sub numele de creştinism este tocmai aceasta, adică o mişcare, mai degrabă decât o organizaţie în sine. Astfel, în timp ce bisericile locale pot stabili unele cerinţe faţă de cei ce doresc să devină membri în trupul lor, Biserica universală trebuie să urmărească altceva.

Din însuşi numele pe care îl poartă ar trebui să reiasă că creştinismul este o mişcare ce Îl urmează pe Isus Cristos. În mod logic vom privi atunci la El pentru a stabili ce trebuie crezut şi ce trebuie făcut; pe scurt, ce înseamnă să fii creştin. Cu toate acestea, avem foarte puţine informaţii extrabiblice cu privire la ceea ce a propovăduit şi a făcut Isus. Pornind de la presupunerea că Evangheliile sunt surse credibile de informaţie istorică (o presupunere care va fi verificată mai târziu), noi trebuie să privim la ele pentru a găsi relatări despre viaţa şi învăţătura lui Isus. Acele cărţi la care a subscris Isus (adică cele la care ne referim astăzi când vorbim de Vechiul Testament) trebuie privite ca surse în plus pentru creştinismul nostru. Dacă Isus a vestit că avea să fie revelat un adevăr suplimentar, acela trebuie de asemenea examinat. Dacă Isus a pretins că este Dumnezeu Însuşi, şi dacă pretenţia Lui este adevărată, atunci bineînţeles că nici un om nu are autoritatea să abroge sau să modifice ceea ce a propovăduit El. Punctul de vedere pe care l-a propus Isus Însuşi la fondarea mişcării este cel hotărâtor, nu ceea ce poate fi spus şi învăţat de alţii care se autointitulează creştini într-un anumit moment de după El.

Acest lucru este adevărat şi în alte domenii. Deşi poate avea loc o oarecare reinterpretare şi reaplicare a conceptelor fondatorului unei şcoli de gândire, există limite dincolo de care nu mai pot fi făcute modificări fără ca şcoala respectivă să nu-şi piardă dreptul de a mai purta numele acestuia. Astfel, tomiştii sunt cei care susţin într-un mod fidel învăţăturile lui Toma d'Aquino. Atunci când se fac prea multe modificări, concepţia trebuie numită *neo*-tomism. În general aceste mişcări „neo" sunt în spiritul autorului şi intră în accepţiunea mai largă a concepţiei sale, având însă modificări semnificative. La un moment dat diferenţele pot deveni atât de mari, încât mişcarea nici măcar nu mai poate fi considerată o versiune „neo" a originalului. Observaţi polemicile care circulă printre marxişti cu privire la cine sunt adevăraţii marxişti şi cine sunt „revizioniştii". După Reformă au existat diviziuni în cadrul luteranismului între luteranii autentici şi filipişti, adepţii lui Filip Melanchthon.

Acest lucru nu înseamnă că doctrinele vor fi menţinute în exact aceeaşi formă ca în vremurile biblice. A fi cu adevărat biblic nu înseamnă să repeţi cuvintele Scripturii exact aşa cum au fost ele scrise. De fapt, repetarea cuvintelor exacte ale Scripturii poate face ca mesajul să devină chiar *nebiblic*. O predică biblică nu constă exclusiv din citate biblice înşirate unul după altul. Ea implică mai degrabă interpretarea, parafrazarea, analizarea şi resintetizarea materialelor, aplicându-le la o situaţie dată. A rosti un mesaj biblic înseamnă a spune ceea ce ar spune astăzi Isus (sau Pavel etc.) în situaţia de acum. Mai mult decât atât, Pavel şi Isus nu au prezentat întotdeauna acelaşi mesaj în exact acelaşi mod. Ei au adaptat ceea ce aveau de spus la auditoriul lor, folosind nuanţe uşor diferite pentru situaţii diferite. Un exemplu în acest sens îl găsim în Epistolele lui Pavel către Romani şi Galateni, care tratează de fapt acelaşi subiect, însă cu mici diferenţe.

Făcând din Biblie sursa primară sau supremă a înţelegerii noastre, noi nu excludem complet toate celelalte surse. Mai exact, din moment ce Dumnezeu S-a revelat pe Sine în moduri generale în domenii cum sunt natura şi istoria (după cum pare să ne înveţe Biblia însăşi), le putem examina cu folos şi pe acestea în vederea unor puncte suplimentare de reper pentru înţelegerea revelaţiei majore. Acestea vor fi însă de importanţă secundară faţă de Biblie.

2

Teologia și filozofia

- Tipuri de relații între teologie și filozofie
- Câteva curente filozofice din secolul al XX-lea
  - Pragmatismul
  - Existențialismul
  - Filozofia analitică
  - Filozofia procesului
- Rolul filozofiei în teologie

Dintre toate disciplinele care ţin de cercetare şi de cunoaşterea umană, filozofia este probabil cea cu care teologia a avut cele mai multe interacţiuni de-a lungul istoriei Bisericii. Teologul şi filozoful au fost adeseori parteneri de discuţii. Există câteva motive pentru aceasta, dar motivul principal este probabil faptul că cei doi au o serie de trăsături comune. De exemplu, uneori ei se ocupă de aceleaşi probleme. Amândoi au de-a face cu lucruri nevăzute sau transempirice, cel puţin în accepţiunea filozofiei tradiţionale. Ambii sunt preocupaţi de valori. Şi ambii îşi concentrează cel puţin o parte din atenţia lor asupra fiinţelor umane.

Această suprapunere a fost adevărată mai ales în perioada de început a istoriei filozofiei, înainte ca mulţii ei lăstari să fi ajuns la maturitate. Căci în zilele de început multe subiecte tratate acum de alte discipline aparţineau filozofiei. Un indiciu în acest sens este varietatea direcţiilor din opera aristoteliană: matematică, psihologie, ştiinţe politice şi altele. Totuşi, unul câte unul aceşti lăstari s-au maturizat, au ajuns de sine stătători, dând la rândul lor naştere la noi lăstari. Cu toate că psihologia, sociologia, şi alte ştiinţe comportamentale au părăsit de mult cuibul filozofiei, ele încă dezbat problema cheie a filozofiei şi teologiei, aceea a naturii şi scopului existenţei umane, cel puţin în legătură cu probleme etice. Şi, într-un sens sau altul, atât filozofia cât şi teologia încearcă să prezinte o anumită perspectivă integrată asupra realităţii, o anumită înţelegere a vieţii. Acolo unde cel puţin în parte preocupările sunt aceleaşi, va exista inevitabil un anumit schimb de idei.

Tipuri de relații între teologie și filozofie

1. Relaţia dintre teologie şi filozofie a luat diferite forme. Prima de care ne vom ocupa este o separare completă; adică teologia s-a delimitat de filozofie. Această

atitudine s-a manifestat încă de pe vremea lui Tertullian (aproximativ 160-230). Iată renumitele lui rânduri:

> Ce legătură este între Atena şi Ierusalim?
> sau între Academie şi Biserică:
> sau între eretici şi creştini?[1]

Această atitudine dă de înţeles că filozofia nu are nimic de oferit teologiei creştine. De fapt, cele două au obiective atât de diferite, încât creştinul este sfătuit să evite în întregime contactul şi dialogul cu filozofia. Credinţa nu apare din cauza sprijinului filozofiei sau a altor surse, ci de fapt în ciuda contribuţiei acestor discipline. Acest punct de vedere a apărut şi în Evul Mediu în gândirea urmaşilor lui Averroes care propovăduiau un concept al adevărului dublu: şi anume că adevărul teologiei şi cel al filozofiei sunt total diferite şi separate.[2] Ca o reacţie împotriva filozofiei catolice scolastice a lui Toma d'Aquino, Martin Luther a fost şi el înclinat să respingă filozofia. În lucrarea sa *Table-Talk*, el afirmă: „Să lăsăm filozofia să rămână în cadrul limitelor ei, aşa cum a hotărât Dumnezeu, iar noi să facem uz de ea ca de un personaj într-o comedie."[3]

2. Cea de a doua atitudine care a apărut pe plan istoric a fost cea a lui Augustin, care a fost de părere că teologia poate fi elucidată cu ajutorul filozofiei. El a accentuat primordialitatea credinţei şi a acceptării revelaţiei biblice, insistând însă şi asupra faptului că filozofia ne poate ajuta să înţelegem mai bine teologia noastră creştină. Augustin a adoptat filozofia lui Platon, găsind în ea un vehicul pentru teologie. De exemplu, el a fost de părere că metafizica creştină, cu concepţia ei despre lumea supranaturală a lui Dumnezeu şi lumea creată care derivă din ea şi depinde de ea, ar putea fi înţeleasă mai bine cu ajutorul imagisticii lui Platon cu linia despărţitoare. De o parte sunt Ideile nevăzute, care sunt mult mai reale decât obiectele perceptibile din cealaltă parte. Obiectele perceptibile nu sunt decât umbrele aruncate de aceste Idei.[4] Teoria platonică despre cunoaştere a fost şi ea adaptată la teologia lui Augustin. Platon învăţa că întreaga cunoaştere pe care o avem este de fapt despre Ideile sau Formele pure. Într-o stare preexistentă sufletul nostru a fost în contact cu aceste Idei (Ideea de alb, adevăr, scaun, etc.), făcându-ne în stare să recunoaştem aceste calităţi în obiectele particulare sensibile din prezent.[5] Augustin a adaptat această parte a filozofiei platonice la propria lui doctrină despre iluminare: lumina care luminează pe orice om care vine în lume (Ioan 1:9) este Dumnezeu care imprimă Formele în intelectul uman.[6]

3. Filozofia dă naştere uneori la teologie. Pe măsură ce teologia creştină a

---

[1] Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 7.

[2] Stuart McClintock, „Averroism", în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1967, vol. 1, p. 225.

[3] Martin Luther, *The Table-Talk*, trad. William Hazlitt, Philadelphia, United Lutheran Publishing House, nedatat, p. 27.

[4] Platon, *Republica* 6.

[5] Pentru o interpretare care înţelege Formele sau Ideile din epistomologia lui Platon nu ca universalii, ci ca pe matrici pentru particularii, vezi A. E. Taylor, „On the First Part of Plato's Parmenides", Mind, n.s., vol. 12, 1903, 7.

[6] Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu* 12.25; *On Christian Doctrine* 2.32.

început să se întâlnească cu păgânismul şi cu religiile necreştine, a devenit necesar să se găsească o bază neutră pe care să se întemeieze adevărul mesajului cu autoritate divină. Toma d'Aquino a găsit o asemenea bază în argumentele lui Aristotel pentru existenţa lui Dumnezeu.[7] În acest caz, filozofia a fost capabilă să aducă teologiei credibilitate. În plus, metafizica substanţă-accident a lui Aristotel a devenit temelia pentru formularea anumitor doctrine cheie, cum este cea a prezenţei reale a lui Cristos în euharistie.

4. Teologia poate fi de asemenea judecată de către filozofie. De la poziţia că teologia poate fi validată de către filozofie s-a ajuns la concluzia logică cum că teologia trebuie să fie validată prin filozofie ca să poată fi acceptată. Deismul a hotărât să accepte numai acele principii de bază ale religiei care puteau fi verificate şi demonstrate de către raţiune.[8]

5. În unele cazuri filozofia asigură până şi un conţinut pentru teologie. Georg Hegel, de exemplu, a interpretat creştinismul în termenii propriei lui filozofii idealiste. Rezultatul a fost o versiune în întregime raţionalizată a creştinismului. El a văzut adevărurile creştinismului ca fiind doar variante ale unui adevăr universal, ale unui tipar dialectic pe care îl urmăreşte istoria. Să luăm Trinitatea, de exemplu. Ca gândire abstractă pură, Dumnezeu este Tatăl; transformându-Se de-a pururi într-o fiinţă finită, El este Fiul; reîntorcându-se din nou acasă îmbogăţit prin această existenţă, El este Duhul Sfânt. Deoarece doctrinele creştinismului se potrivesc tiparului triadic al întregii istorii (teză, antiteză, sinteză), adevărurile lor sunt stabilite şi garantate, însă sub formă de adevăruri universale, şi nu de realităţi specifice. Astfel, înţelegerea creştinismului a fost modificată pe măsură ce conţinutul lui a fost ajustat la o filozofie despre care se credea că este adevărată.[9]

Câteva curente filozofice din secolul al XX-lea

Acum este necesar să se examineze pe scurt câteva mişcări filozofice semnificative din secolul al XX-lea. Deoarece ele ne pot influenţa într-o oarecare măsură gândirea, chiar şi într-un mod inconştient, este bine să fim în stare să le recunoaştem şi să le evaluăm accentele valide, cât şi pe cele lipsite de valabilitate.

---

[7] Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles*.

[8] John Toland, *Christianity Not Mysterious: Or, A Treatise Showing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It*. Retipărită în *Deism: An Anthology*, ed. Peter Gay, New York, Van Nostrand-Reinhold, 1968, p. 52-77.

[9] Georg Hegel, *The Science of Logic*, trad. în lb. engl. A. V. Miller, New York, Humanities, 1910; „Revealed Religion", în *Phenomenology of Mind*, New York, Macmillan, 1961, p. 750-785. Contrar părerii populare, Hegel nu a întrebuinţat niciodată împreună termenii *teză, antiteză şi sinteză* pentru a-şi descrie concepţia filozofică. Singurele împrejurări în care întrebuinţează aceşti trei termeni în combinaţie erau acelea în care se referea la gândirea lui Immanuel Kant. Termenii au fost de asemenea folosiţi în această combinaţie de către Johann Fichte, Friedrich Schelling şi Karl Marx. Vezi Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1965, p. 168; Gustav Emil Muller, „The Hegel Legend of Thesis, Antithesis, Synthesis", *Journal of the History of Ideas* 19, 1958, 411-414.

Pragmatismul

Pragmatismul este poate singura filozofie specific americană. A fost cea mai influentă filozofie în Statele Unite în primul sfert al celui de-al XX-lea secol.[10] Prin influenţa lui John Dewey asupra filozofiei educaţionale, pragmatismul a exercitat mult mai multă putere decât s-ar fi putut bănui cu ocazia unei treceri în revistă a elementelor sale. Această influenţă continuă să dăinuie, sub forma unei anumite înclinaţii existente în multe domenii ale vieţii americane, la mult timp după ce popularitatea pragmatismului ca mişcare distinctă a apus.

Deşi adepţii lui susţin că el apare deja în gândirea unor persoane ca John Stuart Mill,[11] se pare că a început de fapt printr-un oarecare „Metaphysical Club", fondat de Charles Sanders Peirce şi William James în Cambridge, Massachusetts, în jurul anilor 1870. Este interesant faptul că atât Peirce, cât şi James au intrat în filozofie pe căi mai degrabă indirecte, Peirce fiind astronom şi fizician, iar James umblând pe calea medicinii şi a psihologiei. Deşi ideile acestei filozofii au fost un produs de grup, primul eveniment stimulator a fost un eseu scris de Peirce despre „Cum să ne formulăm clar ideile"[12]. Totuşi, James a fost cel care a popularizat metoda pragmatismului, făcând unele schimbări semnificative în forma propusă de Peirce.

Factorul comun în cele câteva variante ale pragmatismului este modul de a aborda adevărul. Filozofia tradiţională era preocupată de o căutare a realităţii absolute. Se considera că ştiinţa urmărea acelaşi scop, însă întrebuinţând o metodă diferită.[13] Pragmatismul a accentuat că nu există adevăr absolut; mai exact semnificaţia unei idei constă numai în efectele ei practice. Peirce s-a concentrat asupra experimentelor repetabile ale comunităţii oamenilor de ştiinţă. James, pe de altă parte, a pus accentul pe convingerile particulare ale individului în calitatea lui de fiinţă umană mai degrabă, decât de căutător intelectual.[14]

Scopul, prin urmare, nu este adevărul metafizic, afirmaţiile despre natura realităţii ultime. Semnificaţia (pentru Peirce) sau adevărul (pentru James) unei afirmaţii constă mai degrabă în consecinţele ei experimentabile. Peirce s-a ocupat îndeosebi de doctrina despre transsubstanţiere, care era de multă vreme un subiect de dispută şi dezacord între romano-catolici şi protestanţi. El a observat că de fapt nu există nici o diferenţă între cele două puncte de vedere. Aceasta pentru că deşi adepţii lor susţin că descriu nişte concepţii metafizice diferite, ei de fapt sunt de acord cu privire la toate efectele percepute prin simţuri.[15] În mod analog, James nu a crezut că există vreo diferenţă reală între atribuirea originii lumii unor forţe eminamente materiale sau lui Dumnezeu, de vreme ce această problemă se ocupă doar de trecut.[16] Lumea este ceea ce este, indiferent de cum anume a fost făcută. Deşi cosmologul naturalist şi creaţionistul teist susţin că ideile lor sunt diferite, în termeni practici nu există de fapt nici o deosebire semnificativă.

---

[10] H. S. Thayer, „Pragmatism", în *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 430.

[11] Donald S. Mackay, „Pragmatism", în *A History of Philosophical Systems*, ed. Vergilius Ferm, New York, Philosophical Library, 1950, p. 394.

[12] Charles S. Peirce, „How to Make Our Ideas Clear", în *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler, New York, Dover, 1955, p. 23-41.

[13] John Herman Randall, jr., *The Making of the Modern Mind*, ediţie revizuită, Boston, Houghton Mifflin, 1940, p. 267.

[14] Gertrude Ezorsky, „Pragmatic Theory of Truth", în *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 427.

[15] Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Mass., Harvard University, 1934, vol. 5, paragrafele 401, 402 n. 2.

În gândirea lui John Dewey pragmatismul a luat o altă întorsătură. Instrumentalismul lui Dewey a dus la accentuarea ideii că logica şi adevărul trebuie înţelese în termenii capacităţii lor de a rezolva problemele şi ai impactului asupra valorilor şi a dezvoltării morale a fiinţelor umane. Religia, din punctul lui de vedere, are valoarea instrumentală de a aduce persoanele laolaltă, într-o unitate a comunicării, a unei vieţi şi a unei experienţe împărtăşite.[17] Religia care nu contribuie la această unitate, cum sunt religia instituţionalizată şi dogmatizată, trebuie respinsă. În înţelesul pragmatic, aceasta nu este o religie adevărată, deoarece ea nu-i ajută pe oameni, în mod individual sau colectiv, să dezvolte valori adevărate. Cu privire la religia „adevărată", James a spus cândva: „În conformitate cu principiile pragmatice, dacă ipoteza existenţei lui Dumnezeu produce rezultate satisfăcătoare în cel mai larg sens al cuvântului, ea este «adevărată»."[18]

Este dificil de estimat adevărul şi validitatea pragmatismului, întrucât scrierile lui Peirce, James, Dewey şi ale altora conţin o gamă largă de puncte de vedere. În plus, formele actuale ale pragmatismului sunt mult mai ambigue. De fapt pragmatismul apare chiar şi în cercurile creştine sub forma unei intoleranţe faţă de acele probleme şi idei care nu se dovedesc a fi imediat aplicabile. Valoarea mişcării a constat în semnalarea importantei legături dintre idei şi acţiuni. Trebuie stabilite totuşi anumite precauţii sau amendamente:

1. Ce înseamnă să spui că ceva „funcţionează"? Nu presupune aceasta anumite standarde pe baza cărora să fie măsurate ideile şi acţiunile noastre? Să spui, asemenea lui James, că „veritabil, adevărat este doar lucrul de preferat în sistemul nostru de gândire, la fel cum dreptatea este doar lucrul de dorit în felul nostru de comportament"[19], nu rezolvă de fapt problema. De dorit pentru cine? şi pentru ce? Dacă Hitler ar fi câştigat cel de-al Doilea Război Mondial, modul în care i-ar fi tratat pe evrei ar fi fost oare drept? Ar fi putut să fie profitabil pentru el, însă nu şi pentru evrei.

2. De fapt James reduce afirmaţia „este adevărat că X există" la „este folositor să se creadă că X există". Cu toate acestea, în practică noi facem cu siguranţă o deosebire între cele două afirmaţii. Mai mult decât atât, un număr mare de afirmaţii, cum sunt cele despre evenimente trecute, par să nu aibă nici un fel de utilitate. Prin urmare există o limitare nejustificată a domeniului afirmaţiilor adevărate.

3. Care este perioada de timp necesară pentru evaluarea unor idei? Este o idee adevărată una care are aplicabilitate imediată? Într-un an de acum înainte? În zece ani? În o sută de ani? Aceasta este o întrebare care trebuie pusă.

---

[16] R. W. Sleeper, „Pragmatism, Religion, and «Experienceable Difference»", în *American Philosophy and the Future*, ed. Michael Novak, New York, Scribner, 1968, p. 291.

[17] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York: H. Holt, 1920.

[18] William James, *Pragmatism*, New York, Meridian, 1955, p. 192.

[19] William James, *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, New York, Longmans, Green, 1919, p. VII.

Pragmatismul popular are tendinţa să susţină că aplicabilitatea imediată este criteriul. Totuşi ceea ce este avantajos pe termen scurt reiese a fi lipsit de avantaje pe termen lung.

Existenţialismul

Dacă existenţialismul nu a fost fondat de Søren Kierkegaard (1813-1855), el a fost cel puţin anticipat de gândirea lui. Kierkegaard a reacţionat împotriva a două influenţe majore asupra vieţii lui. Una dintre ele a fost filozofia lui Georg Hegel, potrivit căreia întreaga realitate este raţională. Variatele concepte şi date ale realităţii pot fi adunate într-un sistem logic, în cadrul căruia individul nu are o semnificaţie ultimă. Cea de a doua influenţă asupra lui Kierkegaard a fost biserica de stat din ţara lui de origine, Danemarca, rece şi formalistă, în cadrul căreia practica lipsită de viaţă era norma. Accentul de nuanţă ateistă pe care l-a pus Friedrich Nietzsche (1844-1900) pe voinţa umană a contribuit de asemenea la apariţia existenţialismului, subiectivismul fiind o componentă de bază a acestuia. În secolul al XX-lea mişcarea a fost reprezentată de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers şi Gabriel Marcel.

Dacă ar fi ca cineva să încerce să rezume existenţialismul într-o singură propoziţie, aceasta ar fi: existenţialismul este o filozofie care accentuează primordialitatea existenţei faţă de esenţă.[20] Cu alte cuvinte, întrebarea „Este?" are o importanţă mai mare decât „Ce este?" Însă această formulare scurtă şi obscură nu ne este de prea mare ajutor. Prin urmare este necesar să examinăm mai multe principii sau teme de bază ale acestei filozofii: (1) iraţionalismul, (2) individualismul, (3) libertatea şi (4) subiectivismul.

1. Există multe aspecte sau dimensiuni ale tendinţei spre iraţionalism. În esenţă el afirmă că realitatea nu poate fi prinsă în sau redusă la concepte intelectuale. Ea trece dincolo de ele sau evadează din ele. În plus, nu este posibil să se pună ideile într-un sistem logic.[21] Toate încercările de acest gen sfârşesc prin distorsionarea elementelor. Adevărul nu poate fi redus într-un mod lin la un pachet frumos de idei coerente. Atunci când realitatea este privită din punct de vedere intelectual, apar paradoxuri şi contradicţii vizibile. Nu există un tipar al semnificaţiei, care să poată fi detectat de om. Semnificaţia realităţii trebuie creată prin alegerea individuală a fiecăruia.[22]

2. Individul este de o importanţă extremă. În parte aceasta înseamnă unicitatea persoanelor individuale. Nu este posibil să prinzi esenţa unei persoane prin faptul că o pui într-o categorie generală sau într-o serie de categorii. Eu nu sunt numai un exponent al categoriei persoanelor americane albe, de sex masculin, cu ochi albaştri şi aşa mai departe. Chiar dacă cineva ar aduna toate aceste caracteristici, inclusiv răspunsurile date la fiecare dintre întrebările din Minnesota Multiphasic Personality Inventory, tot nu m-ar avea pe mine. Ar avea

---

[20] Helmut Kuhn, „Existentialism", în *A History of Philosophical Systems*, ed. Vergilius Ferm, New York, Philosophical Library, 1950, p. 406.

[21] *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann, Cleveland, World, 1956, p. 12.

[22] Jean-Paul Sartre, „Existenţialism Is a Humanism", în *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 291; *Being and Nothingness*, New York, Philosophical Library, 1956, p. 43.

cel mult o descriere a mea de tip poliţienesc. Există în cadrul existenţialismului, corespunzând accentului pus pe individ, şi un accent pus pe evenimentele sau datele particulare. Orice efort de a dezvolta unele tipuri de adevăruri generale, plecând de la aceste evenimente sau date, va avea inevitabil ca rezultat doar o abstracţiune, care nu este realitate sau viaţă, ci mai degrabă o sărmană carapace a ei.[23]

3. O altă axiomă de bază a existenţialismului este libertatea umană. Eu sunt liber. Nimic nu poate să-mi îngrădească capacitatea de a alege, de a-mi stabili destinul, de a-mi crea lumea, ca să zicem aşa.[24] Ateismul lui Sartre se bazează în mare parte pe această concepţie despre libertate. Dacă ar fi existat un Dumnezeu suveran, mi-ar fi uzurpat libertatea. Prin urmare, El nu există. El nu poate exista.

Un lucru corelat cu libertatea este responsabilitatea. Nu trebuie să-mi pierd sau să-mi îngrădesc libertatea prin simpla acceptare a ceea ce gândeşte, spune şi face mulţimea. A mă conforma ar însemna „lipsă de autenticitate".[25] Mai degrabă, trebuie să fim noi înşine, să avem propriile noastre idei, „să ne vedem de treburile noastre" în terminologie populară. O altă formă a lipsei de autenticitate este să negăm propria noastră libertate căutând să ne explicăm acţiunile pe baza unui anumit gen de determinism. Fiecare formă de lipsă de autenticitate constă practic într-un refuz de a accepta responsabilitatea pentru propriul nostru comportament. Avem libertate, însă trebuie să o admitem, să o pretindem şi să o exercităm.[26]

4. Un ultim element de bază al existenţialismului este subiectivismul. Vorbind la modul general, existenţialismul împarte adevărul în două tipuri. Adevărul obiectiv este implicat atunci când o idee reflectă în mod corect sau corespunde cu subiectul pe care îl exprimă. Adevărul obiectiv este folosit în cercetările de tipul celor ştiinţifice. Adevărul subiectiv, pe de altă parte, nu constă în corespondenţa cu obiectul investigat, ci mai degrabă în efectul acelui obiect şi al acelei idei asupra subiectului care investighează. Acolo unde obiectul stârneşte o mare pasiune interioară sau subiectivism, acolo există adevăr.[27] Acesta este tipul de adevăr care contează de fapt; el implică persoanele care cunosc, mai degrabă decât lucrurile.

Dintre toate filozofiile, existenţialismul a fost probabil filozofia cea mai larg întrebuinţată şi adoptată chiar de teologi în cursul secolului al XX-lea, mai ales în perioada anilor '20 până în '50 sau '60. Influenţa majoră a lui Søren Kierkegaard a avut impact nu atât asupra celor contemporani lui, cât asupra celor care au trăit cu două sau trei generaţii după el. Karl Barth, de exemplu, a admis influenţa gândirii kierkegaardiene asupra celor scrise de el cu ocazia primei lui încercări de a alcătui o teologie dogmatică[28] şi, chiar dacă a încercat să o elimine din lucrările lui ulterioare, rămâne un semn de întrebare dacă a reuşit vreodată pe deplin. Este clar că şi Emil Brunner şi Reinhold Niebuhr au de ce să-i fie recunoscători lui Kierkegaard, după cum se poate observa cu uşurinţă faptul că şi gândirea lui Paul Tillich şi a lui Rudolf Bultmann are o temelie existenţialistă.

---

[23] Søren Kierkegaard, *The Point of View for My Work as an Author*, New York, Harper and Row, 1977), p. 21, 114, 115.

[24] Sartre, *Being and Nothingness*, p. 40.

[25] Martin Heidegger, *Being and Time*, New York, Harper and Row, 1962, p. 210.

[26] Sartre, *Being and Nothingness*, p. 498.

[27] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. în lb. engl. D. F. Swenson şi W. Lowrie, Princeton, N.J., Princeton University, 1941, cartea 2, partea 2, capitolul 2.

[28] Karl Barth, *Die christliche Dogmatik in Entwurf*, München, Chr. Kaiser, 1927.

Această existenţializare a teologiei a avut câteva efecte. Primul este subiectivizarea adevărului. Adevărul este adevăr când devine adevăr pentru mine. Nu trebuie să ne gândim la el ca la un set obiectiv de judecăţi; el trebuie să fie asimilat de cineva pentru a putea fi considerat adevăr.[29] Un al doilea efect este separarea adevărului religios de alte tipuri de adevăr care conţin mai multe elemente obiective. Spre deosebire de aceste alte tipuri de adevăr, revelaţia nu vine prin intermediul totalităţii culturii umane.[30] Un al treilea efect al existenţializării teologiei este o concepţie nonsubstanţială sau neesenţialistă despre realitatea religioasă. Adevărul, păcatul şi mântuirea nu sunt entităţi fixe, „blocuri de realitate", sau stadii permanente. Ele sunt apariţii dinamice.[31]

Există în existenţialism unele motive apropiate de creştinismul biblic şi ca atare ele au readus în prim plan teme care au fost uneori neglijate. Printre aceste teme sunt natura credinţei creştine şi a adevărului creştin în calitatea lor de subiecte ale unei preocupări şi implicări lăuntrice pasionate, libertatea umană şi necesitatea alegerii, importanţa şi unicitatea persoanelor individuale şi, în mod paradoxal, absurditatea şi disperarea la care ajunge cineva atunci când consideră că viaţa este lipsită de un tipar raţional perceptibil.

Există de asemenea diferite puncte cu caracter inadecvat în cadrul existenţialismului:

1. Distincţia pe care o face existenţialistul între o dovadă obiectivă adusă în sprijinul unei teze şi intensitatea pasiunii este demnă de luat în seamă, însă această pasiune adeseori nu este altceva decât anxietate provocată de insecuritate, şi nu trebuie confundată cu marea fervoare lăuntrică a dedicării care stă la baza credinţei creştine. În practică, dedicarea şi acţiunea tind mai degrabă să crească decât să descrească o dată cu încredinţarea.

2. Existenţialismul are dificultăţi în justificarea alegerii unui anumit obiect la care individul să se raporteze prin credinţă. Dacă nu oferă o bază pentru preferarea unui anumit obiect în defavoarea tuturor celorlalte, el tinde să cadă în subiectivism, în cadrul căruia experienţa subiectivă devine scop în sine.

3. Existenţialismul are dificultăţi în susţinerea valorilor şi a judecăţilor lui etice. Dacă semnificaţia este creată prin propria alegere a cuiva, nu sunt oare binele şi dreptatea arbitrare? De pe baze existenţialiste, a ajuta o femeie bătrână să traverseze strada sau a-i da în cap şi a-i smulge poşeta din mână poate fi la fel de drept. Luaţi în considerare şi inconsecvenţa lui Sartre atunci când a semnat *Manifestul algerian*. El a adoptat o poziţie morală pe care a recomandat-o insistent şi altora, de parcă ea ar fi fost într-un fel sau altul cea corectă în mod obiectiv, deşi

---

[29] John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Londra, SCM, 1955, capitolul 9.

[30] Karl Barth, „No!" în *Natural Theology* a lui Emil Brunner şi Karl Barth, trad. în lb. engl. Peter Fraenkel, Londra, Geoffrey Bles, The Centenary Press, 1946, p. 71.

[31] Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trad. în lb. engl. Amandus W. Loos, Philadelphia, Westminster, 1943.

în cadrul concepţiei lui existenţialiste se pare că nu prea există o bază pentru o asemenea acţiune.[32]

Filozofia analitică

În cadrul filozofiei a existat întotdeauna o ramură care s-a ocupat de descoperirea semnificaţiei limbajului, de clarificarea conceptelor, de analizarea a ceea ce s-a spus şi a felului în care s-a spus. Îndeosebi Socrate a fost renumit pentru acest lucru. El s-a descris pe sine ca o moaşă. El însuşi nu a dat naştere nici unei idei. Ceea ce a făcut în schimb a fost să îi conducă pe alţii la adevăr prin faptul că i-a ajutat să îl descopere.

În secolul al XX-lea această sarcină a fost preluată într-o manieră serioasă şi sistematică. Bertrand Russell şi G. E. Moore îndeosebi, au practicat de timpuriu analiza în sensul modern al cuvântului.[33] Filozofii din trecut au încercat să se pronunţe cu privire la variate subiecte: ce e drept, ce e adevărat, ce e frumos. În vremurile moderne însă au adoptat obiective mult mai modeste. Acest lucru se datorează în parte faptului că unele din aceste sfere ţin acum de domeniul unor ştiinţe speciale. În schimb filozofii se concentrează în prezent asupra semnificaţiei limbajului. Elucidarea scopurilor limbajului şi a mijloacelor prin care acesta atinge acele scopuri cad în sarcina filozofiei. În loc să posede o problematică aparte, filozofia este preocupată de problematica tuturor celorlalte discipline, însă într-un mod special. Ea se ocupă de limbajul eticii, al ştiinţei şi al religiei, examinând modul în care acesta funcţionează şi contextul în care semnifică ceva. Întrebări tipice de care filozofia se ocupă sunt: „Ce vrei să spui prin aceasta?" şi „Ce fel de afirmaţie este aceasta?"[34]

Aceasta înseamnă că filozofia a ajuns să fie concepută mai degrabă ca o activitate decât ca o teorie sau un sistem cognitiv. Ludwig Wittgenstein a formulat astfel acest lucru: „Roadele filozofiei nu sunt câteva «afirmaţii filozofice», ci clarificarea afirmaţiilor."[35]

Au existat două etape majore ale filozofiei analitice în secolul al XX-lea. Prima a fost o etapă militantă, în care filozofii erau agresivi, ba chiar dogmatici. Ea a fost asociată mai ales cu denumirea de „pozitivism logic", o mişcare ce a apărut în urma unui seminar condus de Moritz Schlick la Universitatea din Viena în anul 1923. Cu această mişcare sunt asociate numele lui A. J. Ayer, Rudolf Carnap, Herbert Feigl şi a lui Wittgenstein – cel de la începutul activităţii sale filozofice. Ea a instituit anumite standarde destul de rigide pentru stabilirea a ceea ce este semnificativ. Potrivit punctului ei de vedere, există numai două tipuri de limbaj semnificativ: (1) adevărurile matematico-logice, în care predicatul este incorporat în subiect, ca de exemplu „suma unghiurilor unui triunghi este de 180 de grade" şi (2) adevărurile empirice, de genul „cartea este pe masă". Adevărurile empirice sunt afirmaţii confirmate de datele senzoriale. Acestea sunt singurele tipuri de limbaj care au o semnificaţie. Toate celelalte afirmaţii, şi anume cele ce nu sunt nici

---

32. Francis Schaeffer, *The God Who Is There*, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1968, p. 24, 56, 124.
33. Moritz Weitz, „Analysis, Philosophical", în *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, p. 97-101.
34. Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, New York, Harper and Row, 1961, p. 1-7.
35. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York, Harcourt, Brace, 1922, p. 77.

adevăruri de tip matematic şi nici afirmaţii empirice sau de tip ştiinţific confirmate de date senzoriale, sunt literalmente un „nonsens" sau fraze lipsite de înţeles. Ele sunt de fapt pseudoafirmaţii. Ele intră în categoria limbajului expresiv, precum cel al artei, care exprimă emoţiile vorbitorului sau ale scriitorului. Forţa unei afirmaţii de genul „universul este mai degrabă spiritual decât material" este mai aproape de cea a interjecţiei „Uau!" sau „Ura!" decât de puterea afirmaţiei „cartea este pe masă". La acest statut au redus adepţii pozitivismului logic limbajul metafizicii, al eticii, al teologiei şi al multor alte discipline patinate de vreme.[36]

Din acest sinopsis se poate vedea că adepţii pozitivismului logic au impus limbajului un anumit standard sau criteriu. Aceasta a condus la tipul de analiză denumită „filozofia limbajului ideal", care a făcut din limbajul ştiinţei paradigma căreia trebuia să i se conformeze orice limbaj care dorea să informeze. Aici a avut loc o prescripţie, o stabilire a modului în care ar trebui să opereze limbajul.

Totuşi, în a doua etapă a filozofiei analitice moderne modul de abordare este destul de diferit. În loc să insiste asupra faptului că limbajul trebuie să funcţioneze într-un anumit mod pentru a fi semnificativ, filozofia încearcă acum să descrie cum anume operează în realitate limbajul. Ea pune întrebări mai degrabă decât să prescrie. Recunoscând îngustimea modului de abordare anterior, filozofii celei de a doua etape observă limbajul comun întrebuinţat de oameni în viaţa de zi cu zi, precum şi formele mai tehnice de limbaj. În loc să stăruie asupra faptului că orice tip de limbaj trebuie să funcţioneze în acelaşi mod pentru a căpăta semnificaţie, ei pun întrebări legate de diferitele funcţii ale limbajului şi de tipul de semnificaţie inerent fiecăreia dintre ele. Această abordare este denumită „filozofia limbajului comun" sau „analiză funcţională". Ţinta ei este clarificarea; ea încearcă să înlăture confuzia prin arătarea lipsei de logică şi a întrebuinţării greşite a limbajului.[37]

Din perspectiva teologiei, filozofia analitică nu apare ca un rival, în sensul de a oferi o altă concepţie despre realitate sau despre valori. Filozoful nu este un predicator care să aibă propriul său amvon de la înălţimea căruia să facă afirmaţii definitive. Şi un ultim aspect: filozofia analitică nu este un oponent care anulează dreptul la cuvânt al teologiei. Ea este mai degrabă un factor benefic, ajutându-i pe teologi să dobândească o mai mare precizie a limbajului lor şi să evite ambiguitatea în exprimare. Prin urmare, filozofia analitică poate fi de un ajutor imediat şi evident pentru teologie. Întrucât creştinismul are ca prim obiectiv comunicarea mesajului său şi, având în vedere că sarcina explicării conceptelor abstracte ale teologiei este extrem de dificilă, orice ajutor în domeniul întrebuinţării limbajului este dezirabil.

Cu toate acestea, există anumite probleme legate de filozofia analitică:

1. În loc să fie pur şi simplu descriptivă, ea tinde să devină prescriptivă în diferite moduri mai mult sau mai puţin subtile. Negreşit, caracterul ei prescriptiv nu este categoric („trebuie să foloseşti limbajul în felul acesta"), ci sugestiv („dacă doreşti să eviţi confuzia, nu întrebuinţa limbajul în felul următor"). Cu toate acestea, criteriile în legătură cu ce este confuzia şi ce este claritatea se bazează şi ele pe unele presupuneri. Câteodată acest lucru tinde să fie trecut cu vederea.

2. Filozofia analitică pare să facă uneori delimitări prea stricte ale diferitelor

---

[36] *The Age of Analysis*, ed. Morton White, New York, New American Library, 1955, p. 203-209.

[37] Ferré, *Language*, capitolul 5.

tipuri de limbaj. Unele genuri de limbaj, în special cel teologic, pot avea simultan mai multe funcţii diferite. O afirmaţie de genul „Isus Cristos este Domnul cel înviat al Bisericii" poate avea în mod simultan funcţie istorică, metafizică, etică şi artistică.

3. Filozofia analitică nu este o unealtă cu adevărat neutră, deoarece ea nu ne fereşte întotdeauna de unele premise naturaliste, mai ales când e vorba de concepţia ei despre natura limbajului. Ea nu ar trebui să excludă posibilitatea ca limbajul să aibă referinţe supraempirice.

4. Există sfere în care nu putem fi mulţumiţi cu tratări descriptive, neprescriptive. Acest lucru este valabil mai ales în domeniul eticii. Dacă filozofia nu contribuie într-un anumit fel normativ la emiterea unor concluzii în această sferă, atunci cine sau care disciplină o va face? Astfel, în ultimii ani filozofia s-a îndreptat înspre formularea unui număr mult mai mare de judecăţi normative ca în trecut, pentru a-şi justifica existenţa. Societatea contemporană nu-şi poate permite luxul unor simple descrieri şi analize, şi până şi filozofii analitici au fost nevoiţi să se schimbe pentru a evita să fie excluşi din forfota scenei moderne.

Filozofia procesului

Există de multă vreme controverse în legătură cu întrebarea dacă realitatea se transformă sau are un caracter esenţialmente static. Heraclit susţinea că transformarea face parte din însăşi esenţa realităţii, în timp ce Parmenide vorbea de repaus complet. Majoritatea filozofilor au admis atât schimbarea, cât şi permanenţa în cadrul lumii existente. Cei care au aderat la un punct de vedere substanţialist au accentuat stările fixe, considerând că transformările sunt doar simple etape de tranziţie necesare între ele. Alţii, asemenea lui Alfred North Whitehead, au crezut că transformările sunt cheia înţelegerii realităţii. Whitehead este tatăl filozofiei moderne a procesului, deşi filozofii şi teologii ulteriori, cum sunt Charles Hartshorne, John B. Cobb, jr., şi Norman Pittenger, au fost cei care de fapt au popularizat-o.

Spre deosebire de celelalte trei filozofii pe care le-am schiţat, filozofia procesului are un caracter metafizic evident. Deşi conştienţi de lipsa de îngăduinţă faţă de metafizică a multor filozofi moderni, adepţii filozofiei procesului consideră că tipul lor de metafizică nu este la fel de vulnerabil ca şi concepţiile esenţialiste, substanţialiste sau idealiste. Convingerea centrală în acest caz e că transformarea este cheia pentru înţelegerea realităţii, de fapt că transformarea *este* realitatea. Lumea nu e alcătuită în esenţă din substanţe care se transformă din una în cealaltă. Ea este constituită mai degrabă din procese dinamice.[38] Noi trebuie să fim preocupaţi nu atât de lucruri, cât de evenimente.

Realitatea divină participă la orice altă realitate. În consecinţă ea – personală sau impersonală – nu este un Mişcător nemişcat sau o esenţă neschimbătoare. Această observaţie subliniază un principiu de bază al filozofiei procesului: că realitatea este în esenţă de un singur tip. Aici nu există dualism, nici de tip materie – spirit, nici natură – supranatură, nici fenomen – numen, nici schimbător – neschimbător. Ceea ce este adevărat despre întreaga realitate este în consecinţă adevărat şi despre fiecare parte a ei. Astfel caracteristicile lui Dumnezeu sunt cele ale restului realităţii în general.

---

[38] John B. Cobb, jr., şi David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster, 1976, p. 15. Herbert J. Nelson a argumentat că o fiinţă absolut perfectă ar putea fi activă, simpatetică şi cu toate acestea neschimbătoare; „The Resting Place of Process Theology", *Harvard Theological Review* 72, numerele 1-2, ianuarie-aprilie 1979, 1-21.

Whitehead se gândeşte la unităţile de bază ale realităţii nu ca la nişte fărâme de materie, ci ca la nişte momente ale experienţei. Un moment al experienţei constă întotdeauna din cineva care experimentează ceva.[39] Există o interconexiune între aceste momente. În consecinţă, fiecare moment este o funcţie a tuturor celorlalte lucruri şi este legat de ele. Chiar şi istoria este văzută în acest fel. Ea nu este numai o catalogare a evenimentelor trecute. Este o retrăire plenară a trecutului în prezent. Astfel, istoria este constituită din toate întâmplările trecutului aşa cum sunt ele incluse în prezent. Într-un sens, nimic nu este vreodată pierdut cu adevărat. Totul este reţinut şi integrat în ceea ce are loc acum.[40]

De vreme ce unităţile finale ale realităţii nu sunt persoane sau substanţe, ci stări momentane sau experienţe[41], eu sunt o realitate nouă, concretă în fiecare fracţiune de secundă. „Eul" care există în acest moment este capabil să se îngrijoreze pentru „eul" care va fi peste un an. Prin legături similare de empatie, „eul", aşa cum sunt eu acum, este capabil să se îngrijoreze pentru unităţi viitoare care fac parte din alte serii decât a mea proprie.[42] Astfel, deşi realitatea nu este o substanţă statică, ea nu este alcătuită nici din simple momente individuale izolate. Există o legătură organică între trecut, prezent şi viitor şi între diferitele serii ale acestor evenimente, sau ceea ce am putea denumi persoane.

Ori de câte ori filozofia procesului a fost aplicată sau adaptată la creştinism, acest lucru a avut efecte considerabile. Credinţa creştină, de exemplu, nu este concepută ca o esenţă imuabilă, permanentă, mereu aceeaşi. Nu este ceva ce era, a fost sau este. Ea este ceva în devenire, ceva ce va fi. Acelaşi lucru este adevărat şi cu privire la natura lui Dumnezeu. El nu are o natură fixă, finală. Natura Lui este ceea ce face El, devenirea Lui. Tocmai acea devenire este ceea ce înseamnă a fi Dumnezeu. El nu este izolat, incapabil de a intra în legătură cu ceea ce nu este Dumnezeu, de a simţi ceea ce se întâmplă în noi.

Există aici o valoare semnificativă în accentul pus pe transformare şi pe binele care poate să rezulte în urma ei. Uneori status quo-ul a fost atât de venerat de creştini, încât părea a fi bun prin esenţa lui. În consecinţă, transformarea a întâmpinat rezistenţă, iar creştinismul a fost văzut de către cei din afară ca o credinţă irelevantă şi demodată. El părea să se ocupe de întrebări care au fost puse cu ani în urmă şi cu probleme care existau de secole. Dacă însă creştinismul este adevărat, el este cu siguranţă o credinţă pentru orice vreme şi pentru toate timpurile. Sublinierea că Dumnezeu este simţitor şi nu impasibil este de asemenea un concept biblic şi încă unul care are o mare valoare practică.

Ca în cazul celorlalte curente filozofice moderne pe care le-am examinat, există probleme semnificative şi cu filozofia procesului:

---

[39] Cobb şi Griffin, *Process Theology*, p. 16.

[40] Robert B. Mellert, *What Is Process Theology?*, New York, Paulist, 1975, p. 23-25.

[41] Charles Hartshorne, „Process Philosophy as a Resource for Christian Thought", în *Philosophical Resources for Christian Thought*, ed. Perry LeFevre, Nashville, Abingdon, 1968, p. 55-56.

[42] *Ibid.*, p. 56.

1. Care este de fapt baza identităţii? Dacă conexiunea dintre „eul" din prezent, „eul" de acum un an şi „eul" de peste un an nu se găseşte într-o substanţă sau într-o persoană, atunci unde este? Să presupunem că există o anumită bază pentru deosebirea a ceea ce Hartshorne numeşte o „serie personală" de o alta. Dar în ce constă ea?

2. Care este criteriul pentru evaluarea transformării? Această filozofie pare să considere uneori că transformarea este bună per se. Dar este ea întotdeauna bună? Uneori transformarea nu este evoluţie, ci deteriorare. După ce criterii se face o asemenea judecată? Drept răspuns noi evidenţiem faptul că adepţii filozofiei procesului nu insistă asupra afirmaţiei că totul se transformă. Valorile, de exemplu, nu se transformă. Însă care este natura lor, originea lor, locul lor, baza lor, justificarea lor? Aceasta este o întrebare la care se pare că nu s-a răspuns încă în întregime. Cu alte cuvinte, ce scuteşte aceste valori de transformarea care poate fi întâlnită efectiv peste tot?

3. Nu există nici o cale de mijloc între accentul pus pe transformare ca realitate de bază, şi concepţia că realitatea ultimă este o substanţă statică, imobilă, fixă? Se afirmă adesea că aceste două alternative epuizează de fapt toate posibilităţile. Merită să se facă aici observaţia că ortodoxia clasică nu a fost întotdeauna bazată pe modelul primului Mişcător al lui Aristotel. Imaginea biblică despre Dumnezeu pare a fi mai degrabă cea a unei fiinţe a cărei natură nu se schimbă, dar care experimentează şi simte cu alţii şi care este permanent activă în lumea pe care a creat-o.

4. Cât durează un moment? Hartshorne spune că noi suntem diferiţi de persoanele care eram în urmă cu o fracţiune de secundă. Cât de lungă este însă această clipă? Câte asemenea clipe există într-o oră? Există oare un număr infinit de asemenea unităţi chiar şi în cadrul unui timp finit? Este potrivit să fie numite unităţi de fapt? Deşi aceasta este o reducere la absurd, ea aruncă totuşi lumină asupra unei anumite lipse de precizie din gândirea filozofiei procesului.

Rolul filozofiei în teologie

La începutul acestui capitol am remarcat diversitatea relaţiilor care pot exista între teologie şi filozofie. Care ar trebui să fie rolul şi locul filozofiei în teologia noastră? Eu propun două linii directoare fundamentale.

În primul rând, în conformitate cu premisele noastre de bază, conţinutul teologiei noastre va fi furnizat mai degrabă de revelaţie decât de filozofie. Astfel, vom aştepta în primul rând ca revelaţia să ne furnizeze principiile majore pentru înţelegerea realităţii. Aceasta ne va asigura o structură în cadrul căreia va avea loc filozofarea noastră. Prin urmare, atitudinea noastră se va situa undeva între prima şi a doua poziţie schiţată anterior (pag. 38-39). Şi cu toate că ne vom folosi de filozofie, nu va exista nici un angajament special faţă de anumit un sistem filozofic. Mai exact, vom insista asupra autonomiei teologiei; astfel, explicarea conţinutului revelat nu va avea nevoie să se conformeze nici unui sistem filozofic.

Cu toate acestea, teologia creştină are o concepţie bine definită despre lume.[43]

---

[43] James Orr, *The Christian View of God and the World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 4.

Biblia afişează o concepţie teistă, mai exact monoteistă despre realitate. Realitatea supremă este o Fiinţă personală, atotputernică, atotştiutoare, iubitoare şi sfântă – Dumnezeu. El a făcut toate lucrurile şi fiinţele, nu emanându-le din fiinţa Lui, ci creându-le din nimic, fără să folosească materiale preexistente. Astfel, metafizica creştină este un dualism în cadrul căruia există două tipuri de realităţi, sau nivele ale realităţii, supranaturalul şi naturalul, un dualism în care tot ce nu este Dumnezeu şi-a primit existenţa de la El. Dumnezeu păstrează în fiinţă întreaga creaţie şi controlează tot ce se întâmplă pe măsură ce istoria se îndreaptă spre împlinirea scopului Lui. Totul este dependent de El. Omul, cea mai însemnată dintre creaturile lui Dumnezeu, este – asemenea Lui – o fiinţă personală, şi prin urmare capabilă să aibă relaţii cu alte fiinţe umane şi cu Dumnezeu. Natura nu este doar un dat neutru. Ea este sub controlul lui Dumnezeu; şi deşi, în general, funcţionează în moduri uniforme şi previzibile, conforme cu legile care i-au fost imprimate de El, se poate întâmpla, de asemenea, ca El să acţioneze în cadrul ei în anumite feluri care contravin acestor legi (minunile).

Având toate acestea ca punct de plecare, teologul creştin trebuie să întrebuinţeze capacitatea de a raţiona ce i-a fost dată de Dumnezeu pentru a cerceta temeinic implicaţiile întregului adevăr revelat. Cu alte cuvinte, el filozofează de pe poziţia sau din perspectiva pe care i-o dă revelaţia divină. În acest sens, poziţia mea este apropiată de cea a lui Carl Henry, care susţine că punctul de vedere biblic este punctul de plecare şi cadrul pentru totalitatea investigaţiilor intelectuale.[44] Ea este de asemenea în acord cu cea a lui Edwin Ramsdell[45] şi Arthur Holmes[46], şi anume că teologia creştină este caracterizată de perspectivă.

Dacă adoptăm adevărurile biblice ca principii de bază ale concepţiei noastre despre lume şi viaţă, se restrânge în mod considerabil spectrul concepţiilor filozofice despre lume care sunt acceptabile. De exemplu, o concepţie naturalistă despre lume este exclusă, atât pentru că ea limitează realitatea la sistemul naturii observabile, cât şi pentru că posibilele manifestări din cadrul acestui sistem sunt limitate la ceea ce este în conformitate cu legile lui fixe. Materialismul este încă şi mai combătut de către revelaţia biblică. În mod similar, cele mai multe forme de idealism sunt excluse de vreme ce ele tind să nege realitatea lumii materiale şi transcendenţa lui Dumnezeu. Edgar Sheffield Brightman vorbeşte despre patru tipuri principale de idealism:

1. Platonic – valoarea este obiectivă. Originea şi semnificaţia ei sunt mai mult decât omeneşti.
2. Berkeleian – realitatea este mentală. Obiectele materiale nu au o existenţă independentă, ele există doar ca şi concepte ale minţii.
3. Hegelian – realitatea este organică, adică întregul are proprietăţi pe care părţile lui componente nu le posedă. Realitatea ultimă nu este nimic altceva decât manifestarea raţiunii.

---

[44] Carl Henry, *God, Revelation, and Authority: The God Who Speaks and Shows*, Waco, Tex., Word, 1976, vol. 1, p. 198-201.

[45] Edwin Ramsdell, *The Christian Perspective*, New York, Abingdon-Cokesbury, 1950.

[46] Arthur Holmes, *Faith Seeks Understanding*,Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 46-47.

4. Lotzean (sau leibnitzian) – realitatea este personală. Doar persoanele sau eurile sunt reale.[47]

S-ar părea că primul tip de idealism poate fi asimilat de către teologia creştină; cel de-al patrulea tip ar putea fi adoptat cu anumite limitări. În orice caz, tipurile al doilea şi al treilea, par incompatibile cu principiile de bază ale teismului creştin, aşa cum au fost ele schiţate mai sus. Probabil cel mai compatibil tip de metafizică este un anumit fel de realism, cu condiţia ca acesta să includă şi o dimensiune supranaturală în loc să se limiteze doar la natură.

Concepţia despre lume prezentată aici este un obiectivism. Prin aceasta se înţelege că există entităţi obiective ale adevărului, ale binelui şi ale dreptăţii. Dumnezeul care stă în centrul concepţiei despre lumea revelată în Scriptură este capabil să simtă emoţii şi să acţioneze. Cu toate acestea El este pe deplin perfect, complet, şi astfel – într-un anumit sens – neschimbător. Există de asemenea norme şi valori care au o existenţă permanentă. Dragostea, adevărul şi onestitatea sunt bune pentru totdeauna; şi sunt aşa deoarece corespund naturii neschimbătoare a lui Dumnezeu. Aşadar filozofia procesului nu pare să fie o alternativă viabilă.

De asemenea, concepţia despre lume prezentată aici vede adevărul ca pe ceva unitar. În loc să existe un anumit gen de adevăr (obiectiv) în domeniile ştiinţifice şi un altul (subiectiv) în materie de religie, adevărul are ceva în comun cu toate sferele. Adevărul este o calitate a afirmaţiilor şi a judecăţilor care se potrivesc cu realitatea. Până şi William James, pragmaticul, dă o definiţie similară pentru adevăr: „Adevărul, după cum vă va spune orice dicţionar, este proprietatea unora dintre ideile noastre. Aşa cum falsitatea semnifică dezacordul, adevărul semnifică «acordul» lor cu «realitatea». Atât pragmaticii, cât şi intelectualiştii acceptă această definiţie ca pe ceva firesc."[48] Dumnezeu şi realitatea sunt ceea ce sunt independent de percepţia, înţelegerea, aprecierea sau acceptarea cuiva. Deşi reacţia celui care cunoaşte este importantă, adevărul nu este dependent de acea reacţie. Astfel, orice gen de idealism subiectiv este exclus, aşa cum excluse sunt şi anumite aspecte ale existenţialismului.

Logica este aplicabilă întregului adevăr. Deşi unele domenii sunt învăluite în mister, şi din acest motiv pot fi dincolo de capacitatea noastră de a înţelege totalitatea elementelor implicate, nu se crede despre nici una dintre ele că ar fi contradictorii în mod inerent. Gândirea coerentă sau cel puţin comunicarea depind de această supoziţie. Adevărul este o calitate a judecăţilor, şi nu ceva care se întâmplă cu ele în urma modului în care reacţionăm noi la ele sau a manierei în care sunt întrebuinţate. Astfel, şi un funcţionalism radical trebuie considerat ca ceva cu neputinţă de acceptat.

Cea de-a doua noastră linie directoare este că filozofia trebuie gândită ca o activitate – filozofarea – mai degrabă decât ca un set de adevăruri. Potenţial ea este capabilă să funcţioneze din orice perspectivă şi cu orice set de date. Prin urmare este o unealtă care poate fi întrebuinţată de către teologie. Genul de filozofie cunoscut sub numele de filozofie analitică urmăreşte clarificarea şi cizelarea termenilor, conceptelor şi argumentelor găsite în teologie. Noi vom face uz de această disciplină pretutindeni în acest tratat şi îi vom acorda o atenţie deosebită în capitolul 6. În plus, filozofia fenomenologică ne echipează cu o metodă pentru izolarea experienţelor, clarificarea lor şi, astfel, pentru determinarea adevăratei lor naturi. Un exemplu pentru aplicarea fenomenologiei poate fi găsit în investigarea naturii religiei de la începutul capitolului 1. Ambele filozofii de mai sus pot fi folositoare teologiei în măsura în care sunt descriptive şi analitice. Totuşi, orice încercare a lor de a fi prescriptive sau normative va trebui evaluată cu atenţie în lumina premiselor lor.

---

[47] Edgar Sheffield Brightman, „The Definition of Idealism", *Journal of Philosophy* 30, 1933, p. 429-435.

[48] James, *Pragmatism*, p. 132.

Primul nostru folos în urma întrebuinţării filozofiei va fi acela că ea ne va ajuta să dobândim şi să putem folosi anumite capacităţi critice, care sunt valoroase în toate sferele de activitate, mai ales în cea a investigării intelectuale, şi care în consecinţă pot fi utilizate şi în teologie:

1. Filozofia ne ascute mintea pentru înţelegerea conceptelor. Oricare ar fi teoria exactă a sensului pe care îl adoptăm, este esenţial să căutăm întotdeauna să determinăm cu precizie ce înţelegem prin ceea ce credem şi ceea ce spunem. Stabilirea validităţii anumitor idei reclamă cunoaşterea precisă a conţinutului lor. Mai mult decât atât, comunicarea implică abilitatea de a arăta altora cu exactitate ce este acel lucru pe care îl recomandăm. Nu vom fi niciodată în stare să facem să fie clar pentru alţii ceea ce nu este clar pentru noi.

2. Filozofia ne poate ajuta să depistăm presupunerile din spatele unei idei sau al unui sistem de gândire. Dacă, de exemplu, căutăm să combinăm două sau mai multe idei care depind de premise incompatibile, rezultatul va fi inevitabil o contradicţie internă, indiferent cât de atrăgătoare pot părea iniţial acele idei. Filozofia poate rezolva situaţia descoperind şi evaluând acele premise. Trebuie, de asemenea, să fim conştienţi că nu prea există analiză sau estimare neutră. Orice critică este făcută dintr-un anumit punct de vedere. Iar validitatea perspectivei din care este făcută o astfel de evaluare trebuie avută în vedere atunci când se decide cât de în serios va fi luată evaluarea respectivă. Am face bine dacă am considera că fiecare asemenea aserţiune este concluzia unui silogism, chiar şi dacă am întreba care sunt premisele acelui silogism. Uneori vom găsi că avem de-a face cu o entimemă – o anumită ipoteză, probabil disputată sau îndoielnică, introdusă în secret fără să fi fost clarificată.

Conştientizarea premiselor noastre ne va ajuta să fim mai obiectivi. De vreme ce presupunerile noastre ne afectează modul în care percepem realitatea, s-ar putea să nu fim capabili să le detectăm influenţa. Totuşi, cunoaşterea faptului că ele sunt prezente şi, după câte s-ar putea presupune, operative, ar trebui să ne facă să fim în stare să compensăm efectul lor probabil. Acest lucru este asemănător cu problema cu care se confruntă un pescar care prinde peşte cu o lance. El zăreşte un peşte şi reacţia lui naturală este să azvârle lancea exact în locul în care îl vede. Cu toate acestea, raţiunea lui îi spune că din cauza refracţiei luminii care trece dintr-un mediu (apa) într-altul (aerul) peştele nu este acolo unde pare să fie. Pescarul trebuie să înfigă lancea într-un loc unde peştele nu pare să se afle. În mod similar un vânător care trage cu puşca într-un obiect în mişcare trebuie să „ţintească în faţă", adică să tragă în punctul în care se va afla ţinta atunci când glonţul va ajunge acolo. Dacă ne dăm seama de premisele noastre înseamnă că vom ajusta în mod conştient felul în care percepem lucrurile. Aceasta este adevărat atât când abordăm un lucru la modul general, cât şi atunci când analizăm probleme specifice. În calitatea mea de baptist, de exemplu, voi fi împins de către fondul meu să consider mai bune acele argumente care sunt în favoarea concepţiilor baptiste într-un anumit domeniu, cum ar fi de exemplu doctrina despre Biserică. Prin urmare, va trebui să pretind o cantitate – după părerea mea – excesivă de dovezi în favoarea acelor teorii care se potrivesc cu înclinaţiile mele.

3. Filozofia ne poate ajuta să descoperim implicaţiile unei idei. Adeseori nu este posibil să se aprecieze validitatea unei idei în sine. Totuşi, ar putea fi posibil să se urmărească implicaţiile ei. Adesea aceste implicaţii vor putea fi puse faţă în faţă cu datele. Dacă implicaţiile se dovedesc false, principiul (sau principiile) din care derivă ele va fi şi el fals, dacă argumentarea este validă. O metodă de determinare a implicaţiilor este pur şi simplu analizarea logică a ideilor care au fost avansate. O altă metodă este aceea de a se urmări care au fost rezultatele de-a lungul istoriei în cazurile în care au fost susţinute concepţii similare.

4. Filozofia ne face de asemenea conştienţi de necesitatea testării pretenţiilor de adevăr. Aserţiunile prin ele însele nu constituie un temei suficient pentru ca să le acceptăm; ele trebuie argumentate. Aceasta înseamnă că trebuie să se pună întrebarea: Care ar fi evidenţele care ar dovedi validitatea sau falsitatea problemei în cauză, şi în ce caz ar fi ele de tipul potrivit şi în cantitatea suficientă. E nevoie de asemenea să existe o apreciere a structurii logice a fiecărui argument în parte şi să se determine în ce măsură aşa-zisele concluzii pretinse decurg cu adevărat din materialul analizat.[49]

Pe parcursul acelui tip de efort pe care îl implică teologia, nimeni nu trebuie să se aştepte la o demonstraţie completă sau exactă. În cel mai bun caz se poate spera că se va ajunge la probabilitate. Cu toate acestea, nimeni nu trebuie să se mulţumească cu faptul că a arătat plauzibilitatea unei concepţii. Este necesar să se demonstreze că o anumită opţiune este de preferat celorlalte. În mod similar, în procesul criticării nu este suficient să se găsească fisuri într-o concepţie dată. Trebuie să se pună întotdeauna întrebarea: „Care este alternativa?" şi „Prezintă ea mai puţine dificultăţi?" John Baillie relatează despre o lucrare a sa în care critica aspru un anumit punct de vedere. Profesorul lui a comentat: „Fiecare teorie are dificultăţile ei, însă tu nu ai căutat să verifici dacă o altă teorie nu are cumva mai puţine dificultăţi decât cea criticată de tine."[50]

Ori de câte ori criticăm un punct de vedere diferit de al nostru, trebuie să folosim criterii obiective valide. S-ar părea că există două tipuri de criterii: criterii pe care o concepţie le stabileşte pentru ea însăşi, şi criterii pe care toate concepţiile similare trebuie să le împlinească (adică criterii universale). Nu este o critică dăunătoare să se scoată în evidenţă diferenţa dintre punctul nostru de vedere şi alte poziţii. Cele mai multe critici constă în fond din acuzaţia că A este diferit de B. Însă o asemenea nemulţumire este irelevantă, dacă nu cumva s-a stabilit deja că

---

[49] Întrebarea: „Cum anume dobândim cunoştinţe religioase?" va fi tratată într-o oarecare măsură în capitolul 6. Pentru o abordare recentă a problemei dintr-o perspectivă creştină evanghelică vezi Jerry H. Gill, *The Possibility of Religious Knowledge*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971; Arthur Holmes, *Faith*, p. 134-162.

[50] John Baillie, *Invitation to Pilgrimage*, New York, Scribner, 1942, p. 15.

B este punctul de vedere corect, sau că A pretinde că este o copie a lui B. Să luăm o ilustraţie dintr-un domeniu total diferit: să presupunem că o echipă de fotbal american pune accentul pe ofensivă. Dacă echipa câştigă un meci cu scorul de 40-35 nu ar fi o critică validă să se sublinieze calitatea îndoielnică a apărării ei. Pe de altă parte, dacă echipa câştigă cu scorul de 7-6 ar fi potrivit să se sublinieze golaverajul ei mic, deoarece echipa nu şi-a împlinit propriile ei criterii pentru un meci bine jucat. Dar dacă echipa marchează 49 de puncte, şi adversara ei are 52, ea este expusă la critici în virtutea unor criterii universale, de vreme ce – după câte s-ar putea presupune – toate echipele, indiferent de stilul lor de joc, caută să aibă la sfârşitul meciului mai multe puncte decât adversarele lor.

În capitolul consacrat limbajului religios se vor spune mai multe despre criteriile pentru evaluarea afirmaţiilor şi a sistemelor. Deocamdată este suficient să se sublinieze că criteriile general întrebuinţate sunt consistenţa internă şi coerenţa ideilor sau a seturilor de idei şi capacitatea lor de a descrie şi a lămuri cu exactitate toate informaţiile faptice relevante.

3

Metoda investigației teologice

Scena teologică a zilelor noastre
Etapele cercetării teologice
1. Colectarea materialului biblic
2. Armonizarea materialului biblic
3. Analizarea sensului învățăturilor biblice
4. Examinarea interpretărilor istorice
5. Identificarea esenței doctrinei
6. Aportul surselor extrabiblice
7. Exprimarea doctrinei în limbaj contemporan
8. Dezvoltarea unui motiv interpretativ central
9. Stratificarea subiectelor
Grade de autoritate ale afirmațiilor teologice

Scena teologică a zilelor noastre

Teologizarea, asemenea tuturor celorlalte preocupări omeneşti, are loc într-un anumit context dat. Fiecare teolog şi fiecare student în teologie trăieşte în contextul unei epoci specifice şi nu într-un vid neafectat de vreme, prin urmare teologizarea trebuie făcută în această situaţie. În orice asemenea context există atât factori teologici, cât şi factori neteologici (culturali). Înainte de a merge mai departe, este important să observăm anumite caracteristici ale scenei teologice contemporane.

1. Primul factor teologic semnificativ şi într-o oarecare măsură unic în perioada de faţă este tendinţa teologiilor de a avea o scurtă durată de viaţă. Aceasta este o tendinţă care s-a dezvoltat progresiv. Mai demult, o anumită formă de teologie putea persista mai multe decenii sau chiar secole, lucru care pare să se fi schimbat însă. În secolul al V-lea Augustin a făcut o sinteză între teologie şi filozofia platonică (*Cetatea lui Dumnezeu*) care a dominat pe mai multe planuri teologia timp de mai bine de opt sute de ani. Apoi Toma d'Aquino a contopit teologia catolică cu filozofia lui Aristotel (*Summa theologica*), furnizând astfel o bază pentru teologie până la Reformă, intervalul de timp fiind de aproape trei secole. Reformatorii au dezvoltat o teologie independentă de sintezele catolice precedente, lucrarea lui Calvin, *Învăţătura religiei creştine* fiind cea mai amănunţită redare a noii înţelegeri a creştinismului. Cu toate că din când în când au existat

mişcări eretice, şi o dată cu lucrarea lui John Wesley a apărut o înţelegere oarecum diferită a teologiei evanghelice, timp de peste 250 de ani nu a existat nici o personalitate sau scriere teologică majoră care să poată rivaliza cu influenţa lui Calvin.

Apoi, o dată cu lucrarea lui Friedrich Schleiermacher, a luat naştere teologia liberală, nu ca o provocare externă la adresa ortodoxiei – cum a fost deismul – ci ca un rival din interiorul Bisericii. Lucrările lui Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* şi *Christian Faith*, au fost primele indicii ale faptului că un nou tip de teologie era pe cale să apară.[1] Liberalismul, cu multele lui varietăţi, avea să domine teologia europeană de-a lungul secolului al XIX-lea şi în perioada de început a secolului al XX-lea, momentul lui de vârf din America de Nord fiind ceva mai tîrziu. Dacă pentru Karl Barth[2] secolul al XIX-lea a luat sfârşit în august 1914, această schimbare a devenit vizibilă în restul lumii teologice în anul 1919, o dată cu publicarea lucrării lui *Der Römerbrief (Epistola către Romani)*.[3] Aceasta a marcat sfârşitul teologiei liberale şi începutul a ceea ce a ajuns să fie cunoscut sub numele de neoortodoxie. Totuşi, durata supremaţiei acesteia s-a dovedit a fi considerabil mai scurtă decât cea a unora dintre teologiile precedente. În anul 1941 lucrarea lui Rudolf Bultmann „New Testament and Mythology" a anunţat începutul unei mişcări (sau de fapt al unui program) numit demitizare.[4] Apariţia ei avea să aducă o înlocuire de scurtă durată – dar nu mai puţin reală – a punctului de vedere neoortodox. În 1954 Ernst Käsemann a prezentat un referat care a cauzat renaşterea căutării după Isus cel istoric, punând la îndoială concepţia lui Bultmann.[5] Totuşi, acest lucru nu a adus de fapt un nou sistem. El a indicat doar sfârşitul dominaţiei anumitor sisteme.

Observaţi ce s-a întâmplat în timpul acestei perioade. Primele mari sisteme teologice pe care le-am examinat mai înainte au dăinuit sute de ani, însă perioada de dominare a fiecăruia a fost mai scurtă decât cea a celui precedent. Durata de viaţă a teologiilor devine tot mai scurtă. Astfel, orice teologie care încearcă să se ancoreze prea tare în situaţia prezentă a lumii intelectuale este sortită categoric unei ieşiri timpurii din uz. Lucrul acesta se vede clar îndeosebi în cazul teologiei morţii lui Dumnezeu, care a înflorit pentru o scurtă perioadă – doar atât cât opinia publică era interesată de ea – pe la mijlocul anilor '60, iar apoi a dispărut aproape la fel de repede cum a apărut. Folosind un limbaj modern, timpul de înjumătăţire al teologiilor de dată recentă este într-adevăr foarte scurt.

2. Un alt fenomen din zilele noastre este moartea marilor şcoli de teologie. Prin aceasta noi nu ne referim la instituţii de învăţământ, ci la anumite mişcări bine definite sau la adunarea unor adepţi în jurul unui set dat de învăţături. Astăzi

---

[1] Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, New York, Harper and Row, 1958; *The Christian Faith*, 2 volume, New York, Harper and Row, 1963.

[2] Karl Barth, *God, Grace, and Gospel*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1959, p. 57-58.

[3] Karl Barth, *Epistle to the Romans*, ediţia a 6-a, trad. în lb. engl. Edwyn C. Hoskyns, New York, Oxford University, 1968. În 1963 E. V. Z. Verlag din Zürich a retipărit ediţia germană originală – *Der Römerbrief: Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919.*

[4] Rudolf Bultman, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 1-44.

[5] Ernst Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus", în *Essays on New Testament Themes*, trad. în lb. engl. W. J. Montague, Londra, SCM, 1964, p. 15-47.

există doar teologii individuale şi teologi individuali. Deşi acest lucru nu este pe deplin adevărat, există totuşi o cantitate considerabilă de adevăr în această generalizare. În anul 1959, când mi-am început studiile de doctorat în teologie, era destul de uşor să-i clasifici pe teologi în tabere sau echipe. Exista echipa ortodoxă, cea neoortodoxă, neoliberalii, demitologizatorii şi alte grupări. Ici-colo teologi individuali, asemenea lui Paul Tillich, sfidând clasificarea, neaparţinând nici unui grup. Teologia catolică era privită – cel puţin de cei din afara ei – ca o teologie mai curând monolitică: toţi teologii catolici erau tomişti.

Astăzi lucrurile sunt cu totul diferite. Ca să folosim o metaforă din domeniul sportului, în timp ce în trecut terenul de joc era ocupat de mai multe echipe care puteau fi uşor deosebite prin tricourile pe care le purtau, în prezent fiecare jucător pare să poarte un tricou diferit. Există, desigur, teologii specifice; de exemplu: teologia speranţei şi teologia procesului. Totuşi acestora le lipseşte coerenţa lăuntrică şi un set complet de doctrine, apărând de obicei sub forma unor sisteme teologice construite pe o temă predominantă sau chiar pe o anumită tendinţă. Mişcări cum sunt teologia eliberării, teologia neagră, teologia feministă şi diferite teologii seculare sunt simple orientări înspre preocupări sociologice specifice. Nici una dintre acestea nu merită cu adevărat să fie numită sistem teologic.

Toate acestea nu înseamnă nimic altceva decât că nu mai este posibil să se însuşească teologia cuiva apelându-se la un anumit sistem. În timp ce mai demult au existat diferite teologii care şi-au elaborat amănunţit concepţiile în legătură cu orice subiect, şi astfel oricine putea găsi răspunsuri solide la toate întrebările specifice prin apelarea masivă la un sistem, acesta nu mai este cazul astăzi. Acum există mai degrabă frânturi decât ansambluri teologice detaliate.

3. În conexiune cu cele două puncte dezbătute este faptul că nu par să mai existe giganţi ai teologiei cum puteau fi găsiţi pretutindeni, chiar şi numai cu o generaţie în urmă. În prima jumătate a secolului al XX-lea existau mari gânditori care au formulat sisteme teologice vaste, atent meşteşugite: Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Rudolf Bultmann. În cercurile conservatoare bărbaţi ca G. C. Berkouwer în Olanda, Edward Carnell şi Carl Henry în Statele Unite erau recunoscuţi ca lideri. În prezent cei mai mulţi dintre aceşti oameni au ieşit din scena teologică activă şi nu au mai apărut nici un fel de gânditori care să domine peisajul teologic aşa cum au făcut-o ei. Doi gânditori care au avut realizări remarcabile sunt Wolfhart Pannenberg şi Jürgen Moltmann, însă ei nu au strâns în jurul lor un număr mare de adepţi. În consecinţă există un cerc mult mai larg de teologi influenţi, însă influenţa exercitată de fiecare dintre ei este mai mică decât cea a teologilor deja menţionaţi.

Teologia se face acum într-o perioadă caracterizată, printre altele, de o „explozie a cunoaşterii". Cantitatea de informaţie creşte atât de repede încât stăpânirea unei largi sfere de gândire devine tot mai dificilă. Cu toate că aceasta este valabil mai ales pe plan tehnologic, cunoştinţele biblice şi teologice sunt şi ele mult mai vaste decât au fost vreodată. Rezultatul este un grad mult mai înalt de specializare decât înainte. În domeniul studiului biblic, de exemplu, experţii în Noul Testament tind să se specializeze în Evanghelii sau în Scrierile pauline. Istoricii Bisericii tind să se specializeze într-o singură perioadă, cum ar fi Reforma.

În consecinţă, cercetarea şi publicaţiile sunt adeseori în domenii mai înguste şi de o mai mare profunzime.

Aceasta înseamnă că sistematicianul va descoperi că este din ce în ce mai dificil să cuprindă întreaga gamă de doctrine. A elabora o teologie completă studiată în profunzime, cum a căutat să facă, de exemplu, Karl Barth în vasta sa lucrare *Church Dogmatics*, a ajuns să fie un proiect care se întinde pe durata unei vieţi întregi (Barth însuşi a murit înainte de a-şi fi sfârşit lucrarea). Elaborarea unei teologii sistematice este complicată şi de faptul că reclamă o cunoaştere completă a Scripturilor şi a evoluţiei gândirii de-a lungul întregii istorii a Bisericii. Mai mult decât atât, în ceea ce priveşte informaţiile de ultimă oră, teologia sistematică nu se limitează, de exemplu, la descoperirile recente din domeniul limbii ebraice, ci trebuie de asemenea să ia poziţie şi faţă de prefacerile moderne din domenii „seculare" cum sunt sociologia, biologia şi numeroase alte discipline. Cu toate acestea, sarcina trebuie îndeplinită – şi la diferite nivele, inclusiv cel elementar sau introductiv.

Ultimele decenii au fost martore la dezvoltarea unei atmosfere intelectuale mai degrabă nefavorabile teologiei sistematice. În parte acesta a fost rezultatul perspectivei atomiste (mai degrabă decât holiste) asupra cunoaşterii. Conştienţa faptului că există nenumărate detalii care se cer a fi stăpânite a provocat sentimentul că fărâmele şi bucăţile de informaţii nu pot fi adunate efectiv în nici un fel de întreg. Se considera un lucru imposibil ca cineva să poată dobândi o privire de ansamblu asupra întregului câmp al teologiei sistematice.

Un alt factor care a pus piedici lucrării în domeniul teologiei sistematice a fost concepţia care vedea revelaţia ca pe un şir de evenimente istorice. Potrivit acestui punct de vedere, revelaţia a fost întotdeauna dată în situaţii istorice concrete. În consecinţă, ceea ce era revelat se limita la acea perspectivă localizată. Mesajul se referea mai degrabă la lucruri specifice în loc să fie un mănunchi de afirmaţii universale despre lucruri în general. Uneori exista tendinţa să se creadă că această diversitate de particularităţi nu poate fi combinată într-un întreg armonios. Trebuie să se observe că această părere se baza pe presupunerea implicită că realitatea este incoerentă pe plan intern. În consecinţă, orice încercare de armonizare sau sistematizare ar avea inevitabil un efect de distorsionare a realităţii analizate.

Rezultatul tuturor acestor lucruri a fost faptul că teologia biblică era considerată suficientă, iar cea sistematică facultativă. Prin urmare, teologia biblică a fost substituită teologiei sistematice.[6] Acest lucru a avut două efecte. În primul rând, se considera că teologia scrisă şi studiată are un scop mult mai limitat. Era acum posibilă concentrarea asupra antropologiei lui Pavel sau asupra cristologiei lui Matei. Acestea erau obiective mult mai la îndemână decât încercarea de a stabili ce are de spus întreaga Biblie cu privire la subiectele respective. Al doilea efect a fost că teologia a devenit mai degrabă descriptivă decât normativă. Întrebarea nu mai era: „Ce credeţi despre păcat?", ci „Care credeţi că a fost învăţătura lui Pavel despre păcat?" Aceasta putea fi atunci comparată cu concepţiile lui Luca, Isaia şi cu ale altor scriitori biblici care au menţionat păcatul. Cu greu mai putea fi normativă pentru credinţă teologia biblică, mai ales atunci când se afirma că există tensiuni între aceste concepţii.

---

[6] Henry J. Cadbury, „The Peril of Archaizing Ourselves", *Interpretation* 3, 1949, p. 332-333.

În acei ani teologia sistematică a bătut în retragere. Ea era angajată într-o frământare lăuntrică cu privire la propria ei natură. Era teologia sistematică în fond justificată? Cum anume putea fi ea realizată? S-au făcut relativ puţine în domeniul tratării comprehensive, globale a teologiei. S-au scris eseuri despre anumite subiecte teologice specifice, însă nu în acea manieră sinoptică, făuritoare de sistem care a caracterizat în mod tradiţional disciplina. Totuşi, în prezent acest lucru se schimbă. Au apărut mai multe manuale de teologie sistematică, iar altele sunt în pregătire.[7] Acum teologia biblică este cea care, departe de a înlocui teologia sistematică, este reexaminată din punctul de vedere al viabilităţii ei. Şi o anumită părere oarecum profetică despre teologia biblică susţine că ea trebuie să devină mult mai asemănătoare cu teologia sistematică.[8] Există unele semne care indică o abatere de la accentul pus pe experienţa imediată, fapt care a contribuit la reacţia împotriva teologiei sistematice.[9] Înmulţirea mişcărilor eretice şi a religiilor străine – dintre care unele sunt extrem de severe în privinţa controlului exercitat asupra adepţilor lor şi a practicilor în care sunt angajaţi aceştia – ne-a reamintit că elementul reflexiv şi critic este indispensabil în religie. A avut loc şi o realizare crescândă – în parte prin apariţia „noii hermeneutici" – a faptului că nu este posibil să se formuleze o teologie doar pe baza Bibliei. Este necesar să se abordeze problema felului în care trebuie privită Biblia şi cea a modului în care trebuie interpretată.[10] Şi prin urmare se întâlneşte sfera mult mai largă a problemelor abordate tradiţional de teologia sistematică.

Una dintre lecţiile pe care am putea să le învăţăm foarte bine din scurta trecere în revistă a situaţiei recente şi prezente a ambianţei teologice pe care am făcut-o anterior este să ne păzim de o prea mare identificare cu oricare din orientările curente din cadrul culturii. Transformările rapide din domeniul teologiilor nu sunt altceva decât o reflectare a transformărilor rapide din domeniul culturii în general. În vremuri caracterizate de transformări atât de rapide este înţelept probabil să nu se încerce o potrivire prea exactă a teologiei cu lumea în care ea este exprimată. Deşi în capitolul 5 vom discuta problema actualizării mesajului creştin, poate că este înţelept pe moment să facem un pas înapoi, înspre forma atemporală a adevărului creştin şi să evităm o formulare ultracontemporană a acestuia. Am în minte două analogii, una din domeniul sportului, iar cealaltă din cel al mecanicii. Fundaşul, în fotbal, şi apărătorul, în baschet, trebuie să fie atenţi să nu joace în imediata apropiere a unui atacant extrem de rapid. Dacă totuşi o vor face, este posibil să descopere că adversarul trece prea repede de ei şi că nu vor reuşi să recucerească suficient de repede terenul pierdut. Pentru a evita pericolul unei înfrângeri la scor, apărătorul trebuie să pericliteze şansa adversarului său de a da o pasă scurtă sau de a şuta de la distanţă. În mod similar, este bine să nu existe un joc prea mare între părţile unui dispozitiv mecanic, deoarece ar duce la o uzură excesivă. Dacă însă mecanismul este prea fix, se poate să nu existe suficient joc pentru a permite o mişcare normală a părţilor componente, iar acestea se pot fisura.

---

[7] Exemple sunt Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology: A Historicist Perspective*, New York, Scribner, 1968; John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, New York, Scribner, 1966; Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vol., New York, Harper and Row, 1978; Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctirne Based on Biblical Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

[8] Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970, capitolul 6.

[9] De ex., Harold Kuhn, „Reason Versus Faith: Challenging the Antithesis", *Christianity Today*, 10 aprilie 1981, p. 86-87.

[10] Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

Teologia care urmează să fie dezvoltată în cadrul acestei lucrări va căuta să stabilească un fel de echilibru între esenţa atemporală a doctrinelor şi formularea lor adaptată la publicul contemporan. În măsura în care ea se concentrează asupra celei dintâi, ea va considera că elementele ce se găsesc în cadrul Bibliei sunt normative pentru structura ei de bază. În legătură cu aceasta trebuie subliniat faptul că forma ortodoxă a teologiei nu este teologia unei anumite perioade, nici chiar a uneia extrem de recente. Această concepţie greşită pare să stea la baza caracterizării pe care o face Brevard Childs manualului de *Teologie Sistematică* al lui Louis Berkhof, şi anume că este o „restaurare a dogmaticii secolului al XVII-lea".[11] Este posibil ca lucrarea de faţă să le pară unora la fel. Negreşit, includerea sau repetarea unor afirmaţii din secolul al XVII-lea ale teologiei ortodoxe poate justifica o critică de acest gen. Însă nu trebuie să se presupună că o anumită teologie nu este altceva decât o nouă versiune a uneia precendente numai fiindcă se poate întâmpla să fie de acord cu această teologie mai timpurie. Cele două pot fi mai degrabă versiuni diferite ale concepţiei creştine tradiţionale. În prefaţă ne-am referit la o remarcă făcută de Kirsopp Lake:

> Este greşeala pe care o fac adeseori persoanele educate, care au neşansa să nu aibă decât puţine cunoştinţe de teologie istorică, să presupună că fundamentalismul este o formă nouă şi ciudată de gândire. În nici un caz nu este aşa; aceasta este supravieţuirea în mod parţial şi needucat a unei teologii care a fost cândva universal susţinută de toţi creştinii. Câţi au existat, de exemplu, în bisericile creştine din secolul al XVIII-lea care s-au îndoit de inspiraţia infailibilă a întregii Scripturi? Câţiva, probabil; însă foarte puţini. Nu, eu cred că fundamentalistul poate să greşească. Noi suntem cei care ne-am despărţit de tradiţie, nu el; şi îmi pare rău de oricine încearcă să se certe cu un fundamentalist cu privire la temelia autorităţii. *Biblia* şi corpus theologicum al Bisericii sunt de partea fundamentaliştilor.[12]

O a doua lecţie pe care o putem învăţa din trecerea în revistă a scenei teologice contemporane este că e posibil şi chiar de dorit să existe un anumit grad de eclectism. Acest lucru nu vrea să sugereze să se selecteze unele idei dintr-o mare varietate de perspective care implică puncte de plecare ce se exclud reciproc. Trebuie remarcat mai degrabă faptul că problemele de astăzi sunt tratate în general de pe o bază mai puţin drastică din punct de vedere ideologic. Prin urmare, nu se produc atât de prompt sisteme distincte. Noi trebuie să ne păstrăm formulările doctrinare suficient de flexibile ca să putem recunoaşte şi întrebuinţa informaţiile valide ale poziţiilor cu care în general nu suntem de acord. În timp ce trebuie să sistematizăm sau să integrăm datele biblice, noi nu trebuie să o facem de pe o bază prea îngustă.

O a treia lecţie care trebuie să se desprindă din analizarea situaţiei prezente este importanţa menţinerii unui grad de independenţă în timpul demersului teologic. Atunci când cineva ajunge un „uriaş" în teologie, apare şi tendinţa de adaptare pur şi simplu la felul lui de a aborda o anumită doctrină. Există sentimentul că acea abordare nu mai poate fi îmbunătăţită în nici un fel. Acesta a fost, de exemplu, sentimentul pe care l-a încercat Jürgen Moltmann după ce a citit lucrarea lui Karl Barth, *Church Dogmatics* – Barth a spus totul, astfel că nu a mai rămas nimic de spus.[13] Atunci însă când cineva adoptă fără rezerve sistemul de gândire al unei alte persoane, el devine un discipol în cel mai prost sens al cuvântului, repetând mecanic ceea ce a învăţat de la maestrul lui. Gândirea independentă, creativă şi critică încetează. Dar faptul că nu există superstaruri necontestate, sau, dacă există, atunci sunt foarte puţine, iar acestea trebuie să ne îndemne să fim critici cu privire la învăţătura oricui despre care citim sau auzim şi gata să o modificăm în orice punct în care credem că o putem îmbunătăţi.

---

[11] Childs, *Biblical Theology*, pag. 20.

[12] Kirsopp Lake, *The Religion of Yesterday and Tomorrow*, Boston, Houghton, 1926, p. 61.

Etapele cercetării teologice

Ne întoarcem acum la sarcina de a elabora efectiv o teologie. Există un sens în care teologia este o artă nu numai o ştiinţă, astfel că ea nu poate urma nişte paşi rigizi. Cu toate acestea e nevoie ca procedurile să fie descifrate. Nu este neapărat necesar ca următoarele etape să fie urmate în succesiunea prezentării, trebuie însă să existe o similaritate în ordinea logică a paşilor făcuţi. Cititorul va observa că în procedura pe care o vom prezenta, teologia biblică, în sensul ei „adevărat" şi „pur", este efectuată înaintea teologiei sistematice, astfel că ordinea este exegeză – teologie biblică – teologie sistematică. De la exegeză nu sărim direct la teologie sistematică.

1. Colectarea materialului biblic

Prima etapă a metodei noastre teologice va consta în adunarea tuturor pasajelor biblice relevante pentru doctrina care este investigată. Această etapă implică de asemenea o întrebuinţare atentă şi consecventă a celor mai bune şi mai potrivite unelte şi metode pentru descifrarea sensului acestor pasaje.

Înainte însă de a putea ajunge la sensul pasajelor biblice, trebuie să acordăm atenţie operaţiilor exegezei. Uneori există tendinţa de a se crede că metodele de lucru sunt neutre. Totuşi, în realitate există factori interpretativi inerenţi metodologiei; din acest motiv se cere analizarea şi îmbunătăţirea permanentă şi cu multă atenţie a metodologiei. Am observat deja importanţa cunoaşterii întregului context filozofic în care activează un teolog. Acest lucru este valabil şi la nivelul exegezei; exegetul va dori să se convingă de faptul că premisele de bază ale uneltelor şi metodelor pe care le întrebuinţează sunt în armonie cu ale lui. Exegeza implică, printre altele, consultarea unor gramatici şi a unor dicţionare. Acest fapt se cere analizat cu atenţie. Un exemplu este masiva şi prestigioasa lucrare *Theological Dictionary of the New Testament* (la care se face adeseori referire sub numele de „Kittel").[14] Fiecare dintre cei care au contribuit la această lucrare operează în cadrul unei tradiţii şi al unui context care îi sunt proprii. James Barr a remarcat şi a observat, ca de altfel şi Kittel însuşi, că presupuneri de acest gen se află şi la baza acestei lucrări de referinţă.[15] Teologul va urmări cu perseverenţă – ca parte a demersului preexegetic – analizarea presupunerilor autorilor pe care îi consultă, sau, cel puţin, prezenţa factorilor care ar putea influenţa ceea ce se spune. Acest lucru este extrem de uşor în cazul unor autori ca Rudolf Bultmann, care şi-a arătat făţiş concepţiile filozofice. Cu toate acestea ar trebui să se facă cercetări în domeniul descendenţei şi evoluţiei intelectuale chiar şi ale acestui gen de autori, cu scopul de a-l sensibiliza pe exeget faţă de posibila prezenţă a presupunerilor cu care el ar putea să nu fie de acord.

---

[13] Jürgen Moltmann, „Politics and the Practice of Hope", *Christian Century*, 11 martie 1970, p. 289.

Nu numai uneltele, dar şi metodele exegezei trebuie cercetate cu atenţie. Aici trebuie să se insiste ca metoda să nu înlăture nimic din ceea ce documentele, cel puţin la o examinare mai superficială, par să afirme. De vreme ce Biblia vesteşte existenţa minunilor, o metodologie care presupune că orice fenomen poate fi explicat fără a se recurge la concepte sau cauze supranaturale, va duce la o interpretare contrară cu ceea ce pretinde Biblia că s-a întâmplat. Acest lucru este adevărat nu numai cu privire la evenimentele relatate în Biblie, ci şi cu privire la însuşi procesul scrierii Bibliei. Dacă se presupune că existenţa documentelor poate fi complet lămurită doar prin urmărirea procesului de formare a tradiţiei pur şi simplu, atunci orice posibilitate a unei revelaţii sau comunicări directe din partea lui Dumnezeu va fi eliminată.

Este posibil să apară şi situaţia opusă. Poate fi adoptată o abordare supranaturalistă, în cadrul căreia Biblia este considerată atât de unică, încât acele tipuri de criterii şi metode care sunt întrebuinţate la interpretarea şi evaluarea altor documente istorice sunt excluse din interpretarea şi evaluarea ei. În acest caz, Biblia va fi efectiv înlăturată din categoria materialelor istorice. Dacă prima abordare accentuează prea puternic caracterul uman al Bibliei, cea de-a doua se pare că afirmă cu prea multă tărie caracterul ei divin.

Ceea ce se sugerează aici este că modul de abordare trebuie să fie unul deschis oricărei posibilităţi. Astfel, nu trebuie să se considere că cea mai supranaturală explicaţie posibilă trebuie să fie cea mai valabilă, dar nici că ea nu trebuie să fie valabilă de loc. Mai degrabă, trebuie să se pornească de la presupunerea că faptele în cauză puteau sau nu să se întâmple; obiectivul este să se determine tocmai ceea ce s-a întâmplat. În particular, este important să se ia în serios ceea ce pretinde textul biblic şi să se aprecieze cu atenţie legitimitatea acelei pretenţii. Aceasta este ceea ce înţelege Hans-Georg Gadamer prin a pricepe cele spuse la vremea respectivă în contextul lor atât de îndepărtat de interpret.[16] Adică interpretul ar trebui să încerce să vadă ce s-a spus de fapt, ce a înţeles scriitorul sau vorbitorul prin cele spuse şi cum anume urma să fie înţeles mesajul străvechi de către cei cărora li se adresa.

---

[14] *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. în lb. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 volume, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976.

[15] James Barr, *Semantics of Biblical Language*, New York, Oxford University, 1961, p. 206-262; Gerhard Kittel, *Lexicographia Sacra*, *Theology* Occasional Papers 7, Londra, S.P.C.K., 1938, versiunea germană în *Deutsche Theologie* 5, 1938, p. 91-109.

[16] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Londra, Sheed and Ward, 1975, p. 270-273.

Este posibil să se adopte într-un mod lipsit de spirit critic, metodologia altcuiva, fără a se pune sub semnul întrebării dacă este într-adevăr compatibilă cu materialul examinat sau cu propriul nostru punct de vedere. Dacă procedăm astfel, ne includem oarecum încă la început propriile noastre concluzii. Interpretarea se aseamănă în multe privinţe cu navigarea. În cadrul estimărilor sale, pilotul se foloseşte de unele dintre datele deţinute de el, şi anume de informaţia că nava lui pleacă dintr-un anumit punct într-o anumită direcţie, cu o anumită viteză, pentru o anumită perioadă de timp. Chiar dacă viteza şi direcţia vântului şi viteza şi direcţia navei au fost determinate cu precizie, corectitudinea cursului va depinde de exactitatea busolei (sau, mai exact, de acurateţea cunoştinţelor pilotului despre busolă, deoarece declinaţiile busolelor sunt uşor diferite în funcţie de tipul lor). Dacă acul busolei deviază numai cu un grad în plus faţă de valoarea exactă, atunci după o sută de mile deviaţia navei de la cursul ei va fi de aproape două mile. Cu cât este mai mare eroarea, cu atât va fi mai mare deviaţia faţă de cursul intenţionat. Tot astfel, o eroare neînsemnată în premisele unei metodologii va afecta nefavorabil concluziile. Ceea ce facem noi aici este să lansăm un avertisment împotriva unei acceptări oarbe a unui anumit set de presupuneri; mai exact, teologul trebuie să-şi analizeze conştient şi în profunzime metodologia şi să-şi fixeze cu atenţie punctul de plecare.

O dată ce teologul şi-a definit cu atenţie metodologia, este important ca el să facă cea mai cuprinzătoare investigare posibilă a conţinutului doctrinar. Ea va include un studiu lingvistic atent al termenilor folosiţi în materialul analizat. De exemplu, o înţelegere corectă a credinţei va depinde de o examinare atentă a numeroaselor întrebuinţări ale cuvântului *pistis* din Noul Testament. Studiile lexicale vor constitui adeseori temelia cercetării doctrinare.

Trebuie de asemenea să aibă loc o examinare amănunţită a afirmaţiilor făcute despre subiect în secţiunile didactice ale Scripturii. În timp ce studiile lexicale ne dau informaţii generale cu privire la unităţile care formează sensul, pasajele din Scriptură în care Pavel prezintă de exemplu credinţa ne vor da o înţelegere mai profundă a sensurilor specifice ale acestui concept. O importanţă deosebită trebuie atribuită acelor pasaje în care nu se face doar o referire întâmplătoare la subiect, ci îl tratează sistematic şi în detaliu.

E necesar să se acorde atenţie şi pasajelor narative. Cu toate că nu este la fel de uşor să ne ocupăm de ele ca de pasajele didactice, ele aruncă adeseori o lumină specială asupra problemei, nu atât prin definirea sau explicarea conceptului, cât prin ilustrarea şi astfel clarificarea lui. În aceste pasaje putem vedea adevărul doctrinar în acţiune. În unele cazuri se poate întâmpla ca termenul pe care îl analizăm nici măcar să nu apară într-un pasaj relevant. De exemplu, Geneza 22 descrie punerea la încercare a lui Avraam; lui i s-a cerut să îl aducă pe fiul lui, Isaac, ca jertfă lui Dumnezeu, ca ardere de tot. Cuvintele *credinţă* şi *a crede* nu apar în text; cu toate acestea pasajul este o ilustrare plastică a dinamicii credinţei, iar autorul Epistolei către Evrei recunoaşte în renumitul capitol despre credinţă că decizia lui Avraam de a-şi jertfi fiul este un act de credinţă (11:17-19).

Atunci când vom studia materialul biblic va fi important să îl examinăm în contextul fundalului istoric şi cultural al vremii. Trebuie să ne păzim de modernizarea Bibliei. Bibliei trebuie să i se permită mai degrabă să spună întâi ceea ce a spus cititorilor şi auditoriului din vremea aceea decât ceea ce credem noi că trebuie să fi spus sau ceea ce credem că ne spune nouă. Acest lucru urmează să fie discutat ulterior.

2. Armonizarea materialului biblic

Trebuie apoi să dezvoltăm câteva afirmaţii unificatoare despre tema doctrinară care este investigată. În loc să ne însuşim pur şi simplu teologia lui Pavel, Luca sau Ioan în legătură cu o anumită doctrină, trebuie să încercăm să contopim variatele lor accente într-un întreg coerent.

Aceasta înseamnă că ne bazăm pe presupunerea că există o unitate şi o coerenţă între aceste câteva cărţi şi aceşti câţiva autori. De aceea noi vom accentua punctele comune dintre Evangheliile sinoptice şi vom interpreta restul în această lumină. Vom considera că aparentele discrepanţe indică interpretări diferite, dar complementare, şi nu contradicţii. Chiar fără un efort prea mare sau nefiresc, vom vedea că, dacă ne aşteptăm să găsim armonie, vom descoperi în general că ea este mai mare decât în cazul în care ne-am fi aşteptat la paradoxuri.

Trebuie remarcat că aceasta este procedura urmată în mod obişnuit şi în alte domenii de cercetare. De obicei, la analizarea lucrărilor unui autor, ale unei şcoli de gândire sau chiar a diverselor contribuţii aduse pe marginea unui subiect dat, cercetătorul începe prin a încerca să găsească un teren comun. În general el caută să vadă în ce măsură diferitele pasaje pot fi interpretate în aşa fel încât să reveleze mai degrabă coerenţă decât diversitate şi lipsă de armonie. Noi nu pledăm aici în favoarea unei interpretări forţate, care caută armonie cu orice preţ. Mai curând pledăm în favoarea încercării teologului de a găsi mai degrabă elementele care indică coerenţă decât pe cele care indică discordie.

Ca să folosim un termen al Reformei sau un principiu al ei, în interpretare trebuie urmărită *analogia fidei* sau analogia credinţei. Trebuie să ţinem cont de Biblie în întregimea ei atunci când o interpretăm. Vechiul Testament şi Noul Testament trebuie abordate din perspectiva unităţii care există între ele. După cum a spus un cercetător: „Contextul meu este Biblia întreagă." Aceasta este practicarea teologiei biblice în sensul „pur" al lui Gabler.

3. Analizarea sensului învăţăturilor biblice

O dată ce materialul biblic a fost sintetizat într-un întreg armonios, trebuie să se pună întrebarea: „Ce înseamnă *de fapt* acest lucru?" Atunci când lucrăm cu anumiţi termeni teologici ce ne sunt familiari, putem lua în considerare doar conotaţiile pe care le au pentru noi aceste cuvinte şi să ignorăm sensul lor exact. Luaţi ca exemplu referirile la Biserică în calitate de trup al lui Cristos şi afirmaţia lui Isus: „Trebuie să vă naşteţi din nou" (Ioan 3:7). Numeroşi alţi termeni biblici şi concepte biblice ne vin de asemenea în minte. Ce înseamnă toate acestea de fapt? Într-un grup omogen aceşti termeni pot deveni semnale care să evoce o anumită reacţie bazată pe un răspuns reflex. Totuşi, în afara acestui cerc închis, comunicarea sensului acestor termeni poate fi dificilă. Aici oamenii nu împărtăşesc aceeaşi experienţă. Ne putem găsi în situaţia de a fi rugaţi cu insistență să comunicăm exact ceea ce vrem să spunem. Şi dificultatea de a clarifica ceva cuiva poate fi un indiciu că nici noi înşine nu prea înțelegem ceea ce vrem să spunem. Este foarte greu să clarifici altora ceea ce ție însuți nu îți este clar.

În momentul de față noi ne ocupăm încă de sensul conceptelor biblice ca atare. Teologul va insista în mod necruțător asupra întrebării: „Ce înseamnă acest lucru de fapt?" Dacă aceste concepte biblice urmează să fie puse într-o formă contemporană, este esențial ca forma lor biblică să fie analizată cu precizie. Altminteri există şansa unei şi mai mari lipse de precizie, şi aceasta ulterior în cadrul procesului, pe măsură ce ambiguitatea creşte. Dacă nu cunoaştem exact ce anume este ceea ce vrem să comunicăm, sarcina va fi – poate fără să ne dăm seama – mult complicată încă de la început.

4. Examinarea interpretărilor istorice

Cu toate că întrebuințarea istoriei poate avea loc în oricare dintre cele câteva stadii ale procesului metodologic, cel de față pare să fie un moment deosebit de potrivit. În capitolul 1 am discutat câteva dintre rolurile pe care le are teologia istorică în cadrul teologiei sistematice. (Trebuie observat faptul că noi nu studiem formulările timpurii doar dintr-un respect special față de autoritatea tradiției.) Un rol cheie este cel de a ne ajuta să izolăm esența doctrinei pe care o analizăm (etapa următoare din procesul nostru metodologic). Vom descoperi în multe cazuri că o anumită formulare a unei doctrine, care pare să fie singurul mod evident de a o aborda cu succes, nu reprezintă de fapt singura opțiune; ea este doar una dintre multele posibilități existente. Acest lucru este valabil şi cu privire la interpretarea unui text biblic dat. În ultimul rând, examinarea acestor posibilități suplimentare ar trebui să adauge o fărîmă de modestie şi de lipsă de tenacitate la stăruința noastră de a ne susține punctul de vedere. S-ar putea de asemenea să fim în stare să detectăm în cadrul multelor variante elementul comun care constituie esența doctrinei, cu toate că trebuie să fim atenți să nu presupunem că cel mai mic numitor comun este în mod necesar esența.

Teologia istorică poate fi de o importanță nemijlocită pentru crearea propriilor noastre formule teologice. Prin studierea unei perioade foarte asemănătoare cu a noastră, putem găsi modele care să poată fi adaptate în vederea unor formulări doctrinare moderne. Sau putem descoperi că unele exprimări curente nu sunt altceva decât variațiuni pe tema unor formulări mai vechi ale aceluiaşi punct de vedere fundamental. Putem vedea prin urmare care au fost implicațiile lui, cel puțin pe plan istoric. Putem învăța din exprimările trecute ale formulării prezente.

5. Identificarea esenței doctrinei

Va trebui să despărțim conținutul permanent, invariabil al doctrinei, de vehiculul culturii în care ea este exprimată. Nu se pune aici problema de „a azvârli afară bagajul cultural", cum spun unii. Este mai degrabă, de exemplu, problema separării mesajului adresat corintenilor, în calitatea lor de creştini ai primului secol care trăiau în Corint, de mesajul adresat lor doar în calitate de creştini. Acest al doilea mesaj va fi adevărul de durată din învățătura lui Pavel, care într-o formă de exprimare adecvată se aplică tuturor creştinilor din toate timpurile şi toate locurile, spre deosebire de ceea ce a fost valabil doar pentru acea situaţie restrânsă. Aceasta este teologia biblică „pură" a lui Gabler.

În Biblie adevărurile permanente sunt adeseori exprimate sub forma unei aplicaţii particulare pentru o situaţie specifică. Un exemplu în acest sens este problema jertfelor. În Vechiul Testament jertfele erau privite ca modalitatea prin care se realiza ispăşirea. Va trebui să ne întrebăm dacă sistemul de jertfe (arderile de tot – miei, porumbei etc.) face parte din esenţa doctrinei sau dacă a fost pur şi simplu o exprimare, la un moment dat, a adevărului de durată că trebuie să existe o jertfă înlocuitoare pentru păcatele omenirii. Această separare a adevărului permanent de forma trecătoare este de o asemenea importanţă, de aceea i se va dedica un întreg capitol (capitolul 5).

6. Aportul surselor extrabiblice

Cu toate că Biblia este sursa majoră a teologiei sistematice, ea nu este şi singura. Deşi întrebuinţarea surselor adiţionale trebuie limitată cu foarte mare atenţie, ea reprezintă totuşi o parte semnificativă a procesului. Unii evanghelici, observând abuzurile la care s-a dedat teologia naturală, prin crearea unei teologii complet separate de Biblie, au reacţionat atât de exagerat încât se apropie de ignorarea revelaţiei generale. Însă dacă Dumnezeu S-a revelat pe Sine prin două revelaţii complementare şi în armonie una cu cealaltă, atunci – cel puţin în teorie – se poate învăţa câte ceva din studierea creaţiei lui Dumnezeu. Revelaţia generală va fi utilă atunci când aruncă lumină asupra revelaţiei speciale sau o completează în punctele în care aceasta nu vorbeşte.

Dacă, de exemplu, Dumnezeu l-a creat pe om după propriul Său chip, cum ne învaţă Biblia, din ce constă acest chip al lui Dumnezeu? Biblia ne spune puţine, însă pare să dea de înţeles că ceea ce îl deosebeşte pe om de restul creaturilor este chipul lui Dumnezeu. (În timp ce omul este descris ca fiind creat „după chipul lui Dumnezeu", celelalte creaturi sunt descrise ca fiind făcute „după soiul lor".) De vreme ce Biblia şi ştiinţele comportamentale se intersectează în acest punct de interes şi preocupare comună, s-ar putea ca ştiinţele comportamentale să fie în stare să ne ajute să identificăm ceea ce este unic în om, oferind astfel cel puţin o înţelegere parţială a chipului lui Dumnezeu. Fireşte că datele acestor ştiinţe comportamentale vor trebui studiate şi evaluate în mod critic pentru a ne asigura că presupunerile lor sunt în armonie cu cele dobândite în urma cercetărilor noastre biblice. Dacă ele sunt în armonie, atunci ştiinţele comportamentale pot fi considerate ca fiind o altă metodă pentru descoperirea adevărului în legătură cu ceea ce a făcut Dumnezeu.

Şi alte sfere de cercetare ne vor fi de folos. Dacă creaţia lui Dumnezeu cuprinde şi restul universului, atât cel viu cât şi cel inert, atunci ştiinţele naturii ar trebui să ne ajute să înţelegem ce a făcut El. Mântuirea (mai ales aspecte cum sunt convertirea, regenerarea şi sfinţirea) vorbeşte despre structura psihologică a omului. Astfel psihologia, şi mai ales psihologia religiei, ar trebui să ajute la clarificarea acestei lucrări divine. Dacă, aşa cum credem, Dumnezeu este activ în istorie, atunci studierea istoriei ar trebui să sporească înţelegerea noastră în legătură cu manifestările specifice ale providenţei Lui.

Trebuie să observăm că, în cursul istoriei, disciplinele nebiblice au contribuit de fapt la cunoştinţele noastre teologice – uneori în ciuda protestelor venite din partea exegeţilor biblici şi a teologilor. Nu au fost în primul rând considerente exegetice cele care i-au făcut pe teologi să decidă că, din variatele semnificaţii posibile ale cuvântului ebraic יוֹם (*yom*), în cazul interpretării naraţiunii despre crearea universului interpretarea „o perioadă de timp" ar putea fi de preferat mai literalei şi obişnuitei „zile de 24 de ore".

Totuşi, noi trebuie să fim atenţi atunci când corelăm teologia cu alte discipline. Cu toate că revelaţia specială (păstrată pentru noi în Biblie) şi revelaţia generală sunt în ultimă instanţă în armonie una cu cealaltă, acea armonie este evidentă doar atunci când fiecare în parte este pe deplin înţeleasă şi corect interpretată. Practic însă, nu posedăm niciodată o înţelegere completă a vreuneia dintre aceste surse ale adevărului lui Dumnezeu, aşa că e foarte posibil să apară fricţiuni între ele.

7. Exprimarea doctrinei în limbaj contemporan

O dată ce am determinat esenţa doctrinei, sarcina următoare este să-i dăm o exprimare contemporană, să înveşmântăm adevărul veşnic într-o formă potrivită. Aceasta se poate face în mai multe feluri, unul dintre ele fiind găsirea formei actuale a întrebărilor la care doctrina specifică ne oferă răspunsuri. Acest procedeu este similar cu metoda de corelare pe care a dezvoltat-o Paul Tillich.

Tillich şi-a caracterizat teologia ca fiind o apologetică sau o teologie care dă răspunsuri.[17] El a considerat că teologul pendulează între doi poli. Unul este autoritatea teologică, sursa din care izvorăşte teologia. În cazul nostru, Biblia. Acest pol este necesar pentru că el asigură autoritatea teologiei. Celălalt pol este ceea ce Tillich numeşte situaţia. Prin aceasta el nu se referă la starea specifică a individului sau la aspectele de moment ale principalelor evenimente ale anului. (În lucrarea de predicare şi de evanghelizare personală este suficient loc pentru aceste probleme. S-ar putea ca acest gen de material să constituie subiectul unor best-selleruri creştine, însă nimeni nu-şi mai aduce aminte de astfel de cărţi după zece ani.) Mai degrabă el se referă la arta, muzica, politica unei culturi, pe scurt, la expresia deplină a direcţiei pe care o ia gândirea, a stării de spirit sau a perspectivei unei anumite societăţi. Printr-o analiză a acestei situaţii se poate vedea care sunt întrebările rostite sau nerostite pe care le pune cultura respectivă. După părerea lui Tillich, efectuarea unei asemenea analize cade în mare măsură în sarcina filozofiei.

În această abordare gen dialog (de tip întrebare-răspuns) a procesului elaborării teologiei, polul autorităţii suplineşte conţinutul teologiei. Însă forma de exprimare va fi determinată prin corelarea răspunsurilor oferite de Biblie cu întrebările puse de cultură. Astfel, mesajul nu este proclamat fără a se acorda atenţie situaţiei ascultătorului. Nici în maniera unui ideolog care aleargă pe stradă strigând: „Am un răspuns! Am un răspuns! Cine are întrebarea?" Ci mai curând o analiză a situaţiei, adică a întrebărilor existente, va conferi mesajului o formă generală, o orientare.

---

[17] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1951, vol. 1, p. 1-8.

Este necesar să se sublinieze din nou că întrebările influențează numai forma răspunsului, nu și conținutul. Una dintre problemele modernismului din Statele Unite de la începutul secolului al XX-lea a constat în faptul că acest curent a fost prea preocupat de situația imediată și nu s-a putut adapta atunci când această situație s-a schimbat. La baza acestei probleme s-a aflat faptul că modernismul avea tendința să își tragă nu numai forma, ci și conținutul din împrejurările cu care se confrunta. Astfel, el nu numai că și-a reafirmat răspunsurile, ci le-a și restructurat. El nu a oferit răspunsul permanent într-o formă nouă, ci a dat un răspuns nou, un răspuns diferit.

Analizarea unei culturi trebuie făcută cu atenție și în profunzime. O tratare superficială va fi adeseori înșelătoare, deoarece situația aparentă poate de fapt dezminți întrebările care au fost puse. Putem reține două exemple din partea a două persoane cu puncte de vedere foarte diferite. Pe de-o parte, în cadrul analizei pe care o face culturii apusene de la mijlocul secolului al XX-lea, Francis Schaeffer a observat că în aparență există o respingere a rațiunii și un puternic accent pus pe irațional, pe elementul volitiv. Concepția populară pare să fie aceea că sensul vieții sau al faptelor noastre nu este revelat, ci creat prin voință. Acest accent apare mai ales în cadrul existențialismului. Însă, spune Schaeffer, societatea are de fapt nevoie profundă de interpretare rațională a realității.[18] Pe de altă parte, Langdon Gilkey a subliniat că, la suprafață, secularismul modern pare să prezinte o filozofie în concepția căreia omul deține controlul deplin asupra lucrurilor și a pierdut orice simț al misterului sau orice fel de nevoie de ajutor din afară. În realitate, argumentează Gilkey, există totuși, în cadrul experienței omului secular modern, anumite „dimensiuni ale absolutului", bine definite, cărora le poate fi adresat mesajul creștin.[19]

Teologiile care încearcă să răspundă direct la spiritul aparent al vremii sunt osândite la o prăbușire bruscă imediat după succesul lor rapid. Un exemplu de teologie care a încercat să răspundă direct la situația din vremea ei este teologia morții lui Dumnezeu, care a beneficiat de foarte multă atenție, dacă nu după, atunci pe la mijlocul anilor '60. Această mișcare a acceptat secularismul aparent și a încercat să construiască o teologie seculară. Dietrich Bonhoeffer, pe de altă parte, a fost de-a dreptul profetic atunci când a criticat „harul ieftin". El și-a dat seama că încercarea de a răspunde la starea de spirit a vremii printr-un accent exagerat plasat pe har și prin minimalizarea legalismului avea să ducă la o religie superficială.[20]

Un alt mod de a exprima teza acestei secțiuni este prin a spune că ar trebui să încercăm să găsim un model care să facă doctrina inteligibilă într-un context contemporan. Un model este o analogie sau o imagine, întrebuințată pentru a reprezenta sau clarifica adevărul care este examinat sau exprimat. Căutarea unor modele contemporane va constitui o parte majoră a sarcinii teologiei sistematice (spre deosebire de teologia biblică, aceasta limitându-se la modelele biblice). Vorbim aici mai degrabă despre modele sintetice, decât analitice. Cele analitice sunt instrumente ale înţelegerii, cele sintetice sunt instrumente ale exprimării. Modelul sintetic ar trebui să fie unul care poate fi înlocuit în mod liber cu altele mai potrivite şi mai folositoare.

---

[18] Francis Schaeffer, *The God Who Is There*, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1968, p. 87-115.

[19] Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969, p. 247-413.

[20] Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York, Macmillan, 1963, p. 45-60.

Ceea ce pretindem noi aici nu este ca mesajul să fie făcut acceptabil pentru toţi, mai ales pentru cei care sunt înrădăcinaţi în presupunerile seculare ale vremii. Există un element în mesajul lui Isus Cristos care va fi întotdeauna ceea ce Pavel numeşte o „pricină de poticnire" sau o insultă (1 Corinteni 1:23). Evanghelia, de exemplu, cere o renunţare la autonomia pe care încercăm să o păstrăm cu atâta tenacitate, şi asta indiferent de veacul în care trăim. Scopul, prin urmare, nu este să facem mesajul acceptabil, ci să ne convingem că, în măsura în care este posibil, el este cel puţin înţeles.

Pe măsură ce vom căuta să formulăm o exprimare contemporană a mesajului, câteva teme vor părea vrednice de explorat. Deşi veacul nostru pare să fie caracterizat din ce în ce mai mult de depersonalizare şi detaşare, sunt indicii că există o sete reală după o dimensiune personală a vieţii, căreia i se poate adresa cu succes doctrina despre Dumnezeul care ne cunoaşte pe fiecare şi se îngrijeşte de fiecare dintre noi în parte. Şi cu toate că s-a crezut că tehnologia modernă ar putea rezolva problemele lumii, există tot mai multe indicii că s-a ajuns la realizarea faptului că problemele sunt mult mai mari şi mai înfricoşătoare decât păreau şi că omul însuşi este cea mai mare problemă a omului. În contrast cu toate acestea, puterea şi providenţa lui Dumnezeu au un nou răsunet. În plus, faptul că dăm o înfăţişare diferită teologiei noastre, ne poate da posibilitatea de a provoca lumea la o confruntare cu unele întrebări pe care nu vrea să şi le pună, dar pe care trebuie să şi le pună.

Astăzi este la modă să se vorbească despre „contextualizarea" mesajului.[21] Deoarece iniţial mesajul a fost exprimat într-o formă contextualizată, el trebuie întâi „decontextualizat" (trebuie găsită esenţa doctrinei). După care, în orice caz, el trebuie recontextualizat în trei dimensiuni. Pe prima dimensiune putem s-o numim lungime, implicând trecerea de la contextul secolului I (sau mai devreme) la cel al secolului al XX-lea. Am amintit deja acest lucru.

A doua dimensiune este ceva ce am putea numi lărgime. Există multe culturi diferite în cadrul unei anumite perioade de timp date. Este ceva obişnuit să se observe diferenţa dintre Est şi Vest şi să se ia aminte la faptul că, în timp ce îşi păstrează esenţa, creştinismul poate lua forme de exprimare întrucâtva diferite în contexte diferite. Unele instituţii au neglijat acest lucru, iar rezultatul a fost o grotescă exportare a unor obiceiuri vestice; de exemplu, uneori s-au construit mici capele albe, cu clopotniţă, pentru închinarea creştină din Orient. Întocmai cum arhitectura bisericii poate lua o formă indigenă, corespunzătoare unei anumite părţi a lumii, la fel pot şi doctrinele. Devenim din ce în ce mai conştienţi de faptul că deosebirile culturale cele mai însemnate sunt mai degrabă cele dintre Nord şi Sud, decât cele dintre Est şi Vest, pe măsură ce lumea a treia devine tot mai proeminentă. Acest fapt poate fi deosebit de important pentru creştinism, întrucât răspândirea lui rapidă în locuri ca Africa mută accentul de pe centrele tradiţionale din America de Nord şi Europa. Misiunile, şi în mod specific studiile despre problemele interculturale, sunt foarte conştiente de această dimensiune a procesului de contextualizare.[22]

---

[21] F. Ross-Hinsler, „Mission and Context: The Current Debate About Contextualization", *Evanghelical Missions Quarterly 14*, 1978, p. 23-29.

Există şi dimensiunea înălţimii. Se poate lucra cu teologia la diferite nivele de abstracţie, complexitate şi rafinament. Ne putem gândi la aceasta ca la o scară cu trepte de jos până sus. La nivelul de sus sunt superstarurile teologiei. Aceştia sunt gânditorii de seamă, care fac breşe deosebit de profunde şi inovatoare în teologie. Aici se găsesc cei ca Augustin, Calvin, Schleiermacher şi Barth. În unele cazuri ei nu reuşesc să elaboreze toate detaliile sistemului teologic pe care l-au descoperit, însă ei sunt cei care încep procesul. Lucrările lor sunt lectură obligatorie pentru numărul mare de teologi profesionişti care se află cu o treaptă mai jos. Deşi aceşti teologi obişnuiţi admiră superstarurile de la nivelul superior şi aspiră să li se alăture, majoritatea dintre ei nu vor face niciodată parte din acel grup select. Cu o treaptă mai jos sunt cei care studiază în şcolile teologice şi persoanele dedicate lucrării creştine. Cu toate că ei studiază teologia cu competenţă, acest lucru este doar un aspect al trăirii lor creştine. În consecinţă, puterea lor de pătrundere în domeniul teologiei nu este la fel de mare şi ascuţită ca a celor care îşi dedică tot timpul studiului.

Pe treptele inferioare ale scării se află persoanele laice – cei ce nu au studiat niciodată teologia într-un cadru oficial. Aici se vor găsi mai multe nivele de instrucţie teologică. Diverşi factori determină la ce înălţime se află fiecare persoană laică pe scară – bagajul de cunoştinţe acumulate prin studiu biblic (în cadrul serviciilor divine şi/sau orelor de şcoală duminicală), vârsta sau maturitatea, studiile pe care le are. Adevărata contextualizare a mesajului înseamnă că el va putea fi exprimat la fiecare dintre aceste nivele. Majoritatea persoanelor angajate în lucrarea creştină vor fi solicitate să interpreteze mesajul la nivelul celor care sunt cam cu o treaptă mai jos decât ele; aceste persoane ar trebui de asemenea să încerce să studieze teologie la un nivel superior cunoştinţelor lor cu cel puţin o treaptă, pentru a rămâne activi şi în creştere din punct de vedere intelectual.

8. Dezvoltarea unui motiv interpretativ central

Fiecare teolog trebuie să se decidă asupra unei anumite teme care, pentru el, este cea mai semnificativă şi de cel mai mare ajutor în abordarea teologiei în ansamblu. Se vor găsi diferenţe considerabile la gânditorii de frunte în ceea ce priveşte ideea de bază care le caracterizează modul de abordare a teologiei. De exemplu, mulţi consideră că teologia lui Luther pune în centrul ei mântuirea dată prin har şi însuşită prin intermediul credinţei. Calvin părea să facă din suveranitatea lui Dumnezeu baza teologiei lui. Karl Barth a pus accentul pe Cuvântul lui Dumnezeu, care în accepţiunea lui era Isus Cristos, Cuvântul viu; în urma acestui fapt unii au numit teologia lui cristomonism. Paul Tillich a vorbit mult despre temelia fiinţei. Nels Ferré, şi şcoala lundensiană a unor gânditori suedezi ca Anders Nygren şi Gustaf Aulen au pus în centru dragostea lui Dumnezeu. Oscar Cullmann a scos în evidenţă acel „deja, dar nu încă".

---

[22] De exemplu, misionarul modern ia în considerare cultura specifică atunci când decide pe care dintre multele motive complementare ale doctrinei creştine despre ispăşire îl va accentua. Într-o cultură africană, unde păcatul este privit ca un întuneric opresiv, înrobitor, ar putea fi înţelept să se accentueze puterea lui Dumnezeu de a învinge răul (ceea ce Gustaf Aulen a denumit „concepţia clasică" despre ispăşire), folosind acest aspect ca punct de plecare înspre celelalte motive ale doctrinei.

Este important pentru fiecare teolog să formuleze un asemenea motiv central. Acest lucru va conferi unitate sistemului lui, şi astfel el îl va putea transmite cu putere. Am fost învăţat odată cu prilejul unui curs introductiv despre cum trebuie ţinut un discurs, şi anume că aşa cum un coş are un mâner de care poate fi apucat, la fel şi un discurs trebuie să aibă o afirmaţie sau o teză centrală cu ajutorul căreia şi în funcţie de care întregul poate fi sesizat şi înţeles. Această metaforă i se aplică şi teologiei. Mai e şi faptul că un motiv central în teologia cuiva va da un anumit accent de bază sau o anumită turnură slujirii sale.

Ne putem imagina acest motiv central ca pe o perspectivă din care sunt privite datele teologice. Perspectiva nu afectează datele, ea oferă însă un anumit unghi sau o anumită nuanţă modului în care acestea sunt privite. Întocmai cum o anumită altitudine sau un anumit loc ne permit adesea să percepem cu o mai mare exactitate un peisaj, la fel şi un motiv util, integrator ne va da o înţelegere mai clară a datelor teologice.

S-ar putea susţine că orice teologie cât de cât coerentă are un motiv integrator. S-ar putea afirma, de asemenea, că uneori pot exista mai multe motive şi că acestea pot fi chiar oarecum contradictorii prin natura lor. Noi pledăm aici pentru alegerea şi întrebuinţarea conştientă şi competentă a unui motiv integrator.

Trebuie să fim atenţi însă ca nu cumva acest motiv să devină un factor care mai degrabă ne încurcă decât ne ajută. Motivul nostru central nu trebuie să determine niciodată interpretarea pe care o dăm unor pasaje. Altminteri am putea vorbi de eisegeză în loc de exegeză. Chiar dacă susţinem că motivul „deja, dar nu încă" este cheia pentru înţelegerea doctrinei creştine, nu trebuie să ne aşteptăm ca fiecare pasaj din Scriptură să fie escatologic şi să găsim escatologie „în orice tufiş" în Noul Testament. Cu toate acestea, posibilitatea abuzului legat de un motiv interpretativ central nu trebuie să ne împiedice să-l folosim în mod legitim.

Se poate ca motivul integrator să trebuiască să fie adaptat ca parte a contextualizării teologiei cuiva. Se prea poate ca într-un moment diferit sau într-un cadru cultural sau geografic diferit teologia cuiva să trebuiască să fie organizată în jurul unui punct de sprijin întrucâtva diferit. Acest lucru este valabil acolo unde un element major al cadrului atrage după sine o orientare diferită. De exemplu, un teolog îşi structurează astfel teologia într-o atmosferă mai degrabă antinomianistă decât într-una legalistă.

Dacă ne bazăm motivul central pe cea mai mare cantitate posibilă de material biblic şi nu doar pe anumite pasaje selectate, vom putea fi siguri că el nu ne va denatura teologia. Rezultatul poate fi un motiv cu un caracter larg şi general, dar vom putea fi încredinţaţi că este cu adevărat cuprinzător. O altă regulă importantă este să păstrăm mereu motivul central în procesul reevaluării. Ceea ce nu înseamnă că el va fi schimbat adeseori cu un altul, ci că va fi dezvoltat, restrâns, purificat sau chiar înlocuit dacă este nevoie, pentru a cuprinde întregul set de date pe care a fost destinat să îl acopere.

Motivul central în jurul căruia va fi construită teologia acestei lucrări este *măreţia lui Dumnezeu*. Prin aceasta este înţeleasă imensitatea lui Dumnezeu văzută prin prisma puterii Lui, a cunoaşterii Lui şi a altor „atribute naturale" tradiţionale ale Lui, precum strălucirea şi splendoarea naturii Lui morale. Teologia, ca şi viaţa, trebuie să fie centrată în jurul marelui Dumnezeu viu, mai degrabă decât în jurul omului, creatura Sa. Deoarece Dumnezeu este Alfa şi Omega, începutul şi sfârşitul, se cuvine ca teologia noastră să aibă ca prim punct de referinţă măreţia şi bunătatea Lui. O nouă viziune despre măreţia Dumnezeului tuturor lucrurilor şi fiinţelor este sursa acelei vitalităţi care trebuie să inunde viaţa creştină. (Măreţia trebuie înţeleasă aici ca ceva ce cuprinde tot ceea ce în mod tradiţional a fost asociat cu expresia „slava lui Dumnezeu", însă fără conotaţia de autosuficienţă, care i se atribuia uneori acestei expresii.)

9. Stratificarea subiectelor

Etapa finală a metodei teologice este aranjarea subiectelor în ordinea importanţei lor relative. Aceasta înseamnă de fapt că atunci când ne schiţăm teologia, trebuie să atribuim o cifră romană subiectelor principale, o majusculă subiectelor secundare, o cifră arabă subiectelor subordonate celor secundare şi aşa mai departe. Este necesar să ştim care sunt problemele majore. Şi e necesar să ştim şi ce anume poate fi tratat ca subiect secundar, cu alte cuvinte, care probleme, deşi indispensabile, nu sunt chiar atât de importante ca diviziunile majore. De exemplu, escatologia este un domeniu major al investigării doctrinare. În cadrul acestui domeniu, cea de-a doua venire este un crez major. Oarecum mai puţin importantă (şi mult mai puţin clar propovăduită în Scriptură) este problema dacă Biserica va fi răpită înainte sau după necazul cel mare. Aranjarea acestor subiecte pe baza importanţei lor ar trebui să ne ajute să evităm cheltuirea unor mari cantităţi de timp şi energie pentru ceva ce este de importanţă secundară (sau chiar terţiară).

De asemenea, va fi necesar să se efectueze şi o oarecare evaluare a subiectelor care sunt la acelaşi nivel în cadrul schiţei. Cu toate că au un statut egal, unele dintre ele au mai multe implicaţii decât altele. De exemplu, doctrina despre Scriptură afectează tot restul doctrinelor, deoarece ele sunt derivate din Scriptură. Mai mult, doctrina despre Dumnezeu merită o atenţie specială deoarece ea formează cu precădere cadrul în care sunt dezvoltate toate celelalte doctrine. O modificare aici va aduce o schimbare considerabilă în formularea celorlalte doctrine.

În final, trebuie să observăm că la un moment dat o doctrină poate necesita mai multă atenţie decât alta. Astfel, deşi nu am vrea să afirmăm că una dintre doctrine este superioară alteia în sens absolut, putem conchide că într-un anumit moment una dintre ele este de o mai mare însemnătate pentru totalitatea înfăptuirilor teologice şi chiar pentru cele eclesiastice, şi din acest motiv merită o mai mare atenţie.

Grade de autoritate ale afirmaţiilor teologice

Teologia noastră va fi alcătuită din variate tipuri de afirmaţii teologice, care pot fi clasificate pe baza derivării lor. Este important să se atribuie fiecărui tip de afirmaţie un grad adecvat de autoritate.

1. Afimaţiilor directe ale Scripturii trebuie să li se acorde cea mai mare greutate. În măsura în care ele reprezintă cu exactitate învăţătura Bibliei, au statutul unui cuvânt direct din partea lui Dumnezeu. Trebuie să ne asigurăm cu mare grijă de faptul că lucrăm cu învăţătura Scripturii, şi nu cu o anumită interpretare a ei care ne este impusă.

2. Implicaţiilor directe ale Scripturii trebuie de asemenea să li se acorde o mare prioritate. Totuşi, ele trebuie considerate mai puţin autoritare decât afirmaţiile directe, deoarece introducerea unei etape suplimentare (deducţia logică) aduce cu ea posibilitatea erorii de interpretare.

3. Implicaţiile probabile ale Scripturii, adică deducţiile care sunt făcute atunci când una dintre presupuneri sau premise este doar probabilă, sunt ceva mai puţin autoritare decât implicaţiile directe. Deşi merită consideraţie, asemenea afirmaţii trebuie susţinute cu o anumită rezervă.

4. Concluziile inductive din Scriptură diferă în ceea ce priveşte gradul lor de autoritate. Fireşte, în urma investigării inductive rezultă numai probabilităţi. Siguranţa concluziilor inductive creşte pe măsură ce creşte proporţia dintre numărul de referinţe luate efectiv în considerare şi numărul total de referinţe care tratează subiectul respectiv şi care ar putea fi luate eventual în considerare.

5. Concluziile deduse din revelaţia generală, care este mai puţin specifică şi mai puţin explicită decât revelaţia specială, trebuie, în consecinţă, să fie întotdeauna supuse afirmaţiilor mai clare şi mai explicite ale Bibliei.

6. Speculaţiile făţişe, care includ adeseori ipoteze bazate pe o afirmaţie singulară sau o indicaţie indirectă din Scriptură, sau derivate din părţi întrucâtva obscure sau neclare ale Bibliei, pot de asemenea să fie menţionate sau întrebuinţate de teologi. Nu există nici un rău în aceasta, atâta timp cât teologul ia măsuri pentru a-l avertiza pe cititor sau pe ascultător de ceea ce face. O problemă serioasă apare atunci când aceste speculaţii sunt prezentate ca având acelaşi grad de autoritate ca afirmaţiile din prima categorie menţionate anterior.

Teologul va dori să folosească tot materialul legitim ce îi stă la dispoziţie, dându-i în fiecare caz nici mai multă şi nici mai puţină crezare decât i se cuvine, conform naturii surselor din care provine.

4

Teologia și studiul critic al Bibliei

- Critica formei
  - Cadrul
  - Axiomele
  - Aspecte pozitive ale criticii formei
  - Obiecții aduse criticii formei
- Critica redactării
  - Apariția și natura disciplinei
  - Obiecții aduse criticii redactării
  - Aspecte pozitive ale criticii redactării
- Linii directoare pentru evaluarea metodelor critice

Dintre mulţi factori care au marcat tranziţia de la perioada premodernă la cea modernă în teologie, cel mai important a fost probabil adoptarea metodologiei critice în studiul Bibliei. Pentru lungi perioade de timp s-a considerat că sarcina exegetului este doar explicarea sensului Bibliei. Se presupunea că diferitele cărţi ale Bibliei au fost scrise de persoanele pe seama cărora a fost pusă scrierea lor în mod tradiţional şi la data care le era atribuită în mod obişnuit. Majoritatea creştinilor credeau că Biblia descrie evenimentele aşa cum au avut ele loc în realitate. Se învăţa că este posibilă realizarea unei cronologii a Bibliei, şi într-adevăr aceasta a fost făcută de arhiepiscopul James Ussher, care a plasat creaţia în anul 4004 î.Cr. S-au făcut armonizări ale Evangheliilor, cu scopul de a oferi ceva de genul unei biografii a lui Isus.

Totuşi, treptat, modul de abordare al studierii Bibliei s-a schimbat.[1]

---

[1] Pentru o introducere generală în diferitele tipuri de critică, cititorul este îndrumat spre seria Guides to Biblical Scholarship publicată de Fortress Press, Philadelphia, Norman C. Habel, *Literary Criticism of the Old Testament*, 1971; Gene M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament*, 1971; Walter E. Rast, *Tradition History and the Old Testament*, 1972; Ralph W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament*, 1974; Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, 1975; J. Maxwell Miller, *The Old Testament and the Historian*, 1976; William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (1970); Edgar V. McKnight, *What Is Form Criticism?*, 1969; Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, 1969; William G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, 1973; Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?*, 1976.

Introduceri generale la Vechiul Testament dintr-o perspectivă conservatoare sunt Gleason L. Archer, jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago, Moody, 1964 şi Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1969. O reacţie conservatoare la analiza documentară a Pentateuhului se găseşte în Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses*, Philadelphia, Disciplina istoriografiei a dezvoltat metodologii noi. Una dintre ele a fost critica istorică, ce, printre altele, încerca să verifice autenticitatea sau falsitatea anumitor documente. Această metodă a fost folosită încă din vremea lui Lorenzo Valla, care în anul 1440 a demonstrat corectitudinea afirmaţiei lui Nicolaus Cusanus, potrivit căreia „Donaţia lui Constantin" nu a fost autentică. Exista pretenţia că acest document este scris de Constantin cel Mare şi adresat papei Silvestru I, iar Biserica Romano-Catolică l-a întrebuinţat pentru a-şi sprijini pretenţiile cu privire la suveranitatea politică asupra Italiei centrale. Însă studiul critic al lui Valla, cel făcut de Reginald Pecock în mod independent în 1450, şi al multor altora după aceea, a stabilit falsitatea documentului.

Dacă această metodă a putut fi folosită cu succes pentru a se constata autenticitatea sau falsitatea „Donaţiei lui Constantin", unora li s-a părut rezonabil să susţină că ea poate de asemenea să le fie aplicată şi cărţilor Bibliei. Oare a scris într-adevăr Moise cele cinci cărţi trecute în mod tradiţional în contul lui? Oare au avut loc evenimentele aşa cum sunt ele descrise acolo? Critica istorică a fost aplicată Pentateuhului, iar pe la mijlocul secolului al XIX-lea „teoria documentară" era deja elaborată aproape în întregime. Ea includea următoarele principii de bază:

1. Pentateuhul este o compilaţie care are la bază mai multe documente diferite. Acestea sunt cunoscute ca documentul J, E, D şi P. Dovezile în favoarea surselor multiple includ întrebuinţarea diferitelor nume divine, prezenţa dubletelor (relatări care se repetă sau care coincid parţial) şi variaţii de ordin secundar în vocabular şi stil.
2. Pentateuhul a fost alcătuit la mult timp după Moise.
3. Relatările istorice sunt în multe cazuri inexacte. De fapt unele porţiuni sunt în mod clar fictive şi legendare.
4. Potrivit unor variante ale teoriei, pasajele de mai târziu din Pentateuh pot fi deosebite de părţile timpurii pe baza unei presupuse dezvoltări evolutive a religiei.

Dacă această ipoteză ar fi într-un fel sau altul adevărată, Biblia nu ar mai putea fi considerată una din valorile de bază şi citată ca şi cum ar fi demnă de încredere. Ar fi necesar mai degrabă, ca ea să fie examinată cu scopul de a se determina ce este autentic şi ce nu. Încă de la aceste începuturi timpurii, studiul critic al Bibliei a devenit o procedură foarte bine dezvoltată, implicând până şi folosirea computerelor. În zilele noastre se pot distinge mai multe tipuri de critică:

Presbyterian and Reformed, 1949. Punctele slabe ale criticii Pentateuhului sunt discutate dintr-un punct de vedere secular în Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1961, p. 377-396. O privire de ansamblu asupra istoricităţii Vechiului Testament şi asupra întrebuinţării metodelor critice este asigurată de Gordon Wenham, „History and the Old Testament", în *History, Criticism and Faith*, ed. Colin Brown, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1976, p. 13-75. Pentru o discutare a surselor care stau la baza cărţilor din Vechiul Testament vezi Cyrus Gordon, „Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today*, 23 noiembrie 1959, p. 3-6.

Pentru abordări conservatoare ale criticii Noului Testament vezi George E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, şi Everett Harrison, *Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964. Discuţii despre istoricitatea Noului Testament pot fi găsite în două capitole din *History, Criticism and Faith*, ed. Colin Brown: F. F. Bruce, „Myth and History", p. 79-100, şi R. T. France, „The Authenticity of the Sayings of Jesus", p. 101-143.

1. Critica textuală (care în trecut era uneori numită critică inferioară) este încercarea de a determina textul original al cărţilor biblice. Aceasta se face prin compararea diferitelor manuscrise existente. Conservatorii au luat adeseori conducerea în acest domeniu.

2. Critica surselor literare este efortul de a determina diversele izvoare literare pe care se bazează cărţile din Biblie sau din care se trag.

3. Critica formei este încercarea de a ajunge dincolo de sursele scrise ale Bibliei la perioada tradiţiei orale şi de a izola formele orale care au pătruns în sursele scrise. Atunci când acest tip de critică încearcă să urmărească istoria tradiţiei, ea este numită critica tradiţiei.

4. Critica redactării este studiul activităţii autorilor biblici în domeniul modelării, modificării sau chiar al creării materialului în vederea obţinerii produsului final consemnat de ei.

5. Critica istorică întrebuinţează într-un sens tot ce s-a enumerat anterior şi, în plus, se inspiră din datele arheologice şi din cele consemnate de sursele istorice seculare. Ea are ca scop determinarea paternităţii şi datării cărţilor biblice, precum şi stabilirea şi interpretarea a ceea ce s-a petrecut într-adevăr pe plan istoric.

6. Critica religiilor comparate presupune că toate religiile urmează anumite tipare comune de dezvoltare. Ea explică istoria credinţei iudeo-creştine în funcţie de aceste tipare. Una dintre presupunerile comune ale acestei ramuri este că religiile evoluează de la politeism la monoteism.

7. Critica structurală încearcă să investigheze relaţia dintre structura de suprafaţă a scrierii şi implicitele structuri mai profunde ale literaturii. Aceste structuri implicite reprezintă posibilităţile literare formale cu care trebuie să lucreze autorul.

Concepţia despre credinţă şi raţiune care reiese din acest text nu îngăduie ca problema relaţiei dintre conţinutul Bibliei şi realitatea istorică să fie ignorată sau rezolvată cu ajutorul unei presupuneri. Prin urmare trebuie să ne folosim întrucâtva de metodele critice. Totuşi au existat uneori contradicţii destul de violente în ceea ce priveşte felul în care ele trebuie să fie întrebuinţate. Cei care le acceptă şi le folosesc în mod incompetent îi pot considera naivi pe cei care nu o fac. Aceştia din urmă, în orice caz, îi consideră adesea distructivi pe critici şi în unele cazuri îi privesc ca pe nişte persoane care nu cred ce spune Biblia. Atitudinea faţă de această problemă şi presupunerile care intră în metodologia cuiva vor avea un puternic efect asupra concluziilor sale teologice. În consecinţă va fi necesar să examinăm de aproape şi în mod critic însăşi critica biblică.

Numărul mare şi complexitatea metodologiilor critice împiedică o examinare mai mult decât selectivă a unora dintre probleme. Noi am ales să ne limităm la Noul Testament, îndeosebi la Evanghelii, şi la două tipuri de critică, cea a formei şi cea a redactării, deoarece o examinare adecvată a tuturor tipurilor de critică ale ambelor Testamente ar reclama mai multe volume. Sperăm că acest capitol va reuşi să ilustreze măcar atitudinea câtorva cercetători în domeniul Bibliei şi teologi conservatori faţă de metodologia critică modernă. Şi cu toate că nu va fi posibil să se împărtăşească în cadrul paginilor unui tratat de această dimensiune procesul exegetic legat de fiecare text citat, acest scurt capitol poate servi spre a ilustra doar tipul de studiu biblic care se află în spatele citării textelor în cauză.

Critica formei

Critica formei a fost în multe privinţe o extensie logică a criticii sursei, pe măsură ce experţii biblici au căutat să ajungă dincolo de sursele scrise pentru a determina dezvoltarea tradiţiei în perioada preliterară sau orală. Deşi la început atenţia a fost concentrată asupra Evangheliilor sinoptice, ea a ajuns să fie extinsă şi asupra altor porţiuni din Noul Testament, precum şi asupra Vechiului Testament.

Cadrul

Pe la anul 1900 criticii sursei au ajuns la ceva de genul unui consens în ceea ce priveşte Evangheliile. Credinţa tradiţională de până atunci, şi anume că Evanghelia după Matei a fost cea mai timpurie, a ajuns să fie înlocuită de credinţa în prioritatea cronologică a Evangheliei după Marcu. Se credea că Evanghelia după Marcu a fost scrisă întâi şi că Matei şi Luca s-au inspirat din ea şi dintr-o altă sursă numită „Q" (de la cuvântul german *Quelle*, însemnând sursă). Despre aceasta din urmă se credea că a fost alcătuită, în mare parte, din cuvântările lui Isus. În plus, atât despre Matei, cât şi despre Luca se credea că s-au bazat pe două surse independente, denumite iniţial „Matei special" şi „Luca special". Aceste surse independente erau considerate deţinătoarele materialului care se găsea doar în Evangheliile respective. Luca special, de exemplu, era considerată sursa parabolei samariteanului milostiv şi a fiului rătăcitor.

Exista totuşi presupoziţia tot mai susţinută că în spatele acestor documente scrise se află tradiţii orale. Critica formei a reprezentat încercarea de a ajunge la aceste forme orale şi de a urmări istoria dezvoltării lor. Astfel această metodologie a fost numită *Formgeschichte* sau „istoria formei".[2] Presupunerea de bază era că în urma studierii tiparelor unor forme diferite aparţinând altor literaturi se dobândesc cunoştinţe care ar putea fi aplicate relatărilor din Evanghelii. Observarea legilor dezvoltării formelor orale din cadrul altor culturi ar putea duce la o înţelegere a dezvoltării formelor din afara Bibliei.

Axiomele

1. Istorisirile şi cuvântările lui Isus au fost întâi răspândite în unităţi mici, independente.[3] Atunci când cineva priveşte cu atenţie, poate observa că tranziţiile cronologice şi geografice dintre cele mai multe istorisiri din Evanghelii sunt vagi. Se crede că aceste tranziţii vagi sunt lucrarea unui editor care a încercat să contopească istorisirile într-o anumită formă coerentă. Ele sunt uşor de remarcat şi extrem de abrupte la Marcu, este bătătoare la ochi îndeosebi frecvenţa mare a cuvântului εὐθέως („îndată"). Matei şi Luca au făcut o editare ceva mai abilă, ascunzând astfel vederii acele tranziţii imprecise, care sunt atât de evidente la Marcu.

Trebuie de asemenea observat faptul că Evangheliile prezintă câteva dintre aceste întâmplări, aranjate însă diferit. Ceea ce impune teoria că evangheliştii aveau înaintea lor istorisirile „asemenea unei grămezi de perle neînşirate". Marcu a luat aceste perle şi le-a înşirat în felul în care i s-a părut lui potrivit.

---

[2] Basil Redlich, *Form Criticism: Its Value and Limitations*, Londra, Duckworth, 1939, p. 9.

[3] Edgar V. McKnight, *What Is Form Criticism?*, Philadelphia, Fortress, 1969, p. 18.

2. Aceste unităţi sau fragmente de material de sine stătătoare care se găsesc în Evanghelii pot fi clasificate după formele lor literare.[4] Acest principiu se bazează pe observaţia că tradiţiile orale şi operele literare ale culturilor primitive urmează tipare relativ fixe şi apar în câteva stiluri bine definite. În primul rând există cuvântările, care includ o diversitate de subspecii: parabole, proverbe de felul celor care se găsesc în literatura de înţelepciune (ca cea iudaică, greacă sau egipteană), oracole profetice sau apocaliptice, prescripţii legale (incluzând reguli comunitare) şi cuvinte personale (de ex., „Eu nu am venit să stric Legea, ci să o împlinesc"). Şi apoi sunt istorisirile, care includ de asemenea mai multe subspecii: (a) „Istorisirile apoftegmatice" (pe care Martin Dibelius le numeşte istorisiri paradigmă) asigură un cadru istoric pentru o cuvântare sau o declaraţie a lui Isus. (b) Istorisirile miraculoase sunt alcătuite în mod caracteristic dintr-o descriere a unei situaţii istorice, incluzând cuvintele pe care le-a rostit Isus în momentul respectiv, şi un scurt comentariu în legătură cu efectul pe care l-a avut minunea. (c) Legende în genul povestirilor sau fragmentelor de povestiri despre sfinţi sau oameni evlavioşi, atât din tradiţia creştină, cât şi din cea necreştină. Interesul biografic este dominant aici. Un exemplu este istorisirea despre cântatul cocoşului după lepădarea lui Petru. (d) Miturile sunt instrumente literare folosite pentru a exprima într-o formă vremelnică un adevăr supranatural sau transcendent. Ele nu sunt uşor de deosebit de legende. De obicei prezintă cuvintele sau faptele unei fiinţe divine.[5]

3. O dată clasificate, variatele unităţi ale materialului din Evanghelii pot fi stratificate. Cu alte cuvinte, ele pot fi aranjate în funcţie de vechimea lor relativă.[6] În urma acestei aranjări se poate determina valoarea istorică a diferitelor tipuri de unităţi din Evanghelii. Materialul este cu atât mai demn de încredere din punct de vedere istoric sau cu atât mai autentic, cu cât provine dintr-o perioadă mai îndepărtată.

Se pleacă de la premisa că procesul prin care Biserica a transmis materialele din Evanghelii s-a supus aceloraşi reguli de dezvoltare care guvernează şi transmiterea altor materiale orale, inclusiv a basmelor populare. După ce cunoaştem procesele şi tiparele generale pe care le urmează tradiţiile orale, va fi posibil să stabilim care este etapa în care, după toate probabilităţile, a intrat un anumit element. Lucrul acesta este şi mai valabil dacă ştim şi momentele în care au fost prezente influenţe specifice în comunitatea care a păstrat şi a transmis tradiţia. În astfel de circumstanţe este relativ uşor să se identifice „stratul de tradiţie" mai timpuriu şi mai pur.

O bandă desenată hazlie apărută pe paginile unui ziar studenţesc începea astfel: un student îi spunea altui student: „Rectorul poartă astăzi o cravată roşie." În următoarea imagine cel de-al doilea student îi spunea unui al treilea: „Rectorul are cravate de diferite culori în combinaţie cu roşu." Al treilea student a spus unui al patrulea coleg: „Pe cinstea mea, Şefu, este combinat cu Roşii." În cele din urmă, acest ultim student exclamă în faţa unui al cincilea care îl priveşte uimit: „Rectorul este un comunist convins!" Dacă cineva ar avea doar a doua şi a patra imagine din cele patru, fără să cunoască restul anecdotei, el ar putea determina care dintre ele vine înaintea celeilalte şi ar putea probabil reconstrui cu destulă exactitate prima şi a treia imagine. Şi, întocmai acestui zvon, tradiţiile orale urmează tipare evolutive precise.

---

[4] *Ibid.*, p. 20.

[5] *Ibid.*, p. 21-23.

[6] Redlich, *Form Criticism*, p. 73-77.

Se impun câteva concluzii cu privire la materialele din Evanghelii. De exemplu, explicaţiile parabolelor nu ţin de parabole; concluziile moralizatoare care apar adeseori sunt completări ulterioare.[7] Este mai probabil ca parabolele să-şi aibă originea în cuvântările lui Isus, spre deosebire de interpretările şi aplicaţiile moralizatoare care sunt probabil creaţia Bisericii care a servit ca tălmaci.[8] Şi minunile pot fi stratificate. Unele sunt tipic „iudaice" (vindecările şi exorcizările); se presupune că aceste relatări au apărut în timpul perioadei de început, când Biserica se afla aproape exclusiv sub influenţă iudaică. Altele sunt „eleniste". Aşa-zisele minuni în natură, cum sunt potolirea furtunii şi blestemarea smochinului, reflectă preocupările eleniste. Prin urmare ele trebuie să fi intrat în tradiţie într-o perioadă mai târzie, când existau influenţe greceşti asupra Bisericii. De vreme ce tradiţia minunilor tămăduitoare s-a ivit mai devreme, există o probabilitate mai mare ca ele să fie autentice, în comparaţie cu minunile în natură.

4. Poate fi determinată situaţia concretă (*Sitz im Leben*) a Bisericii primare la un moment dat.[9] Un studiu atent al Evangheliilor ne va revela problemele cu care s-a confruntat Biserica primară, întrucât forma tradiţiei a fost afectată de aceste probleme. Anumite cuvinte specifice ale lui Isus au fost păstrate pentru nevoile Bisericii. În unele cazuri este posibil chiar să fi fost create cuvântări în acest scop şi să-I fi fost atribuite lui Isus. Prin urmare ceea ce avem noi în Evanghelii nu este atât ceea ce a spus şi a făcut Isus, cât ceea ce a propovăduit Biserica despre El (kerygma). De ce oare a proclamat Biserica ceea ce a proclamat la un moment dat? Pentru a face faţă situaţiei din momentul respectiv. Chiar şi în prezent, examinând manuscrisele predicilor unui anumit pastor, inclusiv felul în care sunt interpretate învăţăturile lui Isus, putem adeseori descoperi situaţiile şi problemele pe care le-a întâmpinat el la un moment dat al slujirii lui. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Biserica primară. Ea propovăduia acele mesaje care împlineau nevoile existente. Conform criticii formei, aceasta nu este doar o problemă de formă, ci şi una legată de conţinut. Biserica nu numai că a selectat mesajul; ea a şi creat mesajul cu scopul de a-şi împlini nevoile izvorâte din situaţia prin care trecea.

Concluziile la care a ajuns critica formei variază. Unii critici, ca Rudolf Bultmann, sunt foarte sceptici în legătură cu posibilitatea de a cunoaşte ceea ce a avut loc cu adevărat în viaţa şi lucrarea lui Isus. Bultmann a scris cu o ocazie: „Cineva ar putea spune că nici unul dintre cuvintele lui Isus nu poate fi autentificat din cauza lipsei unor dovezi favorabile." Totuşi, spune Bultmann, aceasta nu implică un scepticism total: „Poate fi indicată o întreagă serie de cuvinte găsite în cele mai vechi straturi ale tradiţiei, care sunt reprezentative pentru mesajul istoric al lui Isus."[10]

---

[7] Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, New York, Harper and Row, 1963, p. 240.

[8] Rudolf Bultmann, „The Study of the Synoptic Gospels", în Rudolf Bultmann şi Karl Kundsin, *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*, New York, Harper, 1941, p. 46 şi urm.

[9] Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p. 4.

Alţii ajung la concluzii mult mai favorabile cu privire la istoricitatea relatărilor din Evanghelii; de prin anii '50 există chiar o nouă căutare după Isus cel istoric, care ia în considerare datele şi concluziile criticii formei. Totuşi, a apărut o dificultate care constă în aceea că, dacă cineva acceptă metodologia criticii formei, el nu poate întrebuinţa pur şi simplu materialele din Evanghelii de parcă prezenţa acolo a unei cuvântări sau relatări ar fi o garanţie că materialul redă într-adevăr ceea ce s-a spus sau ceea ce s-a făcut în realitate. După părerea unui mare număr de critici ai formei cuvântările lui Isus pot foarte bine să fie autentice, dar se ridică un mare semn de întrebare cu privire la cadrul naraţiunii. Toate informaţiile despre situaţia originală în care au fost rostite multe dintre aceste cuvântări s-au pierdut. Întrucât ele nu puteau fi lăsate în vid pur şi simplu, a fost creat un nou schelet.[11] Mai mult decât atât, este evident că ceea ce s-a scris despre Isus nu era scris din perspectiva unui observator neutru, ci de pe poziţia credinţei. Autorii Evangheliilor erau dedicaţi lui Cristos, şi astfel au scris din perspectiva unor credincioşi şi din dorinţa de a-i influenţa şi pe alţii să creadă în acest Isus.[12] Dacă poziţia celor mai mulţi critici ai formei este corectă, Evangheliile ar trebui văzute mai mult ca un fel de reclamă sau literatură de propagandă publicată de un producător sau comerciant, şi mai puţin ca nişte buletine de cercetare controlate cu atenţie şi emise de un laborator ştiinţific imparţial. Întrebarea va fi, bineînţeles, în ce măsură sunt într-adevăr demne de încredere aceste materiale, şi apoi următoarea – care din punct de vedere logic ar trebui să fie precedentă – este: în ce măsură metoda folosită pentru determinarea autenticităţii lor este ea însăşi obiectivă şi demnă de încredere.

Aspecte pozitive ale criticii formei

Trebuie să acordăm atenţie contribuţiilor pozitive ale criticii formei. Unele dintre ele au fost câteodată ignorate. În parte aceasta a fost o reacţie la descoperirile unora dintre primii adepţi ai criticii formei, descoperiri care erau mai degrabă tăgăduiri categorice ale istoricităţii Evangheliilor. Aceşti primi critici erau, de asemenea, oarecum exageraţi în privinţa estimării utilităţii metodei lor, considerând că ea oferă rezultate definitive şi categorice. În consecinţă a avut loc o reacţie atât împotriva conţinutului acestor concluzii, cât şi împotriva gradului de dogmatism cu care aceste rezultate erau susţinute. Câteva dintre reacţiile timpurii împotriva criticii formei au fost şi ele exagerate, considerând-o drept o metodă cu totul greşită şi efemeră. O parte dintre ele s-au datorat asocierii criticii formei cu o anumită şcoală de teologie. În teorie cel puţin, ea poate fi folosită de persoane care au diferite teologii. Însă, prin importanţa care s-a acordat paralelismului pe care l-a făcut Rudolf Bultmann între metodologia criticii formei şi demitizarea practicată de el, cele două au ajuns să fie considerate în mintea multor oameni drept sinonime, sau cel puţin inseparabile, iar obiecţiile aduse celei din urmă au ajuns să fie anexate celei dintâi. Totuşi, în ciuda acestui fapt, noi trebuie să luăm în discuţie câteva beneficii care au venit în urma întrebuinţării metodologiei.

---

[10] Bultmann, „Study of the Synoptic Gospels", p. 61.

[11] *Ibid.*, p. 43.

[12] Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, New York, Scribner, 1935, p. 31.

1. Critica formei a atras atenţia asupra legăturii vitale dintre integrarea faptelor şi cuvintelor lui Isus în relatările din Evanghelii, pe de-o parte, şi credinţa şi viaţa adepţilor săi, pe de altă parte.[13] Poate cea mai clară afirmare a acestui fapt a fost făcută de Ioan: „Dar lucrurile acestea au fost scrise, pentru ca voi să credeţi" (Ioan 20:31). Nu era vorba despre un observator neutru care scria doar dintr-o preocupare ştiinţifică faţă de informaţie şi dorind să o comunice şi altora. Evanghelia după Ioan a fost scrisă de un om care era convins de valoarea Aceluia în care a ajuns să se încreadă şi care dorea ca şi alţii să devină la fel de convinşi. Nu era suficient doar să cunoşti ceea ce a făcut şi a spus Isus, sau chiar să crezi că El a făcut şi a spus aceste lucruri, că ceea ce a spus El este adevărat şi ceea ce a făcut El este vrednic de luat în seamă. Era mai important să *dai ascultare* cuvintelor Lui.

Este de asemenea evident că scriitorii Evangheliilor nu doreau să insiste asupra nici unui aspect cu privire la Isus care nu era semnificativ pentru credinţă. De exemplu, nu ni se spune nimic despre constituţia fizică a lui Isus (deşi, fireşte, am putea presupune că a avut o greutate ideală!). Nu ştim nimic despre culoarea ochilor şi a părului Lui, cu toate că putem face câteva presupuneri bazate pe naţionalitatea Lui. Nu ni se spune nimic despre calitatea vocii Lui, despre timbrul ei, dacă vorbea lent sau repede, sau orice altceva de genul acesta. Nu suntem informaţi cu privire la gesturile pe care le făcea atunci când învăţa sau predica. Motivul pentru care nu ni se dau toate aceste informaţii este că ele nu au nimic de-a face cu obiectivele care au stat la baza scrierii Evangheliilor. Credinţa cuiva nu este afectată de faptul că mesajul a fost transmis repede sau lent. Conţinutul este important, ideile care au fost propovăduite, nu felul în care au fost ele transmise.

Este evident că s-au selectat unele lucruri din tot ceea ce a făcut şi a spus Isus. Ioan clarifică cât se poate de bine acest lucru (Ioan 21:25). Selecţia făcută de Ioan reflecta scopul declarat al scrierii lui: ca cei ce aud şi citesc să poată veni la credinţă. Curiozităţile biografice au fost omise. Iată de ce ar fi dificil să se scrie un articol despre înfăţişarea exterioară a lui Isus. De regulă în cărţile Bibliei nu se găsesc elemente de interes uman.

2. Criticii formei au atras atenţia asupra faptului că Evangheliile sunt produsul *grupului* de credincioşi. Deşi acest lucru ar putea să pară un dezavantaj şi să ducă la scepticism, situaţia se prezintă de fapt invers.[14] Dacă Evangheliile ar fi fost scrise de indivizi singuratici, am fi putut avea de-a face cu ceva de genul unei interpretări personale care apare atunci când cineva trăieşte singur şi nu are niciodată posibilitatea să-şi împărtăşească ideile cu alţii şi să le vadă reacţiile. Din astfel de situaţii izvorăsc de obicei înţelegeri foarte limitate şi chiar deformate. Însă, deoarece tradiţia a aparţinut Bisericii, Evangheliile reflectă genul de judecată bine echilibrată care este posibilă atunci când ideile cuiva sunt supuse părerii celorlalţi. Tendinţele personale sunt echilibrate de aducerea aminte şi de interpretarea întregului grup.

---

[13] Ladd, *New Testament and Criticism*, p. 153.

[14] James Price, *Interpreting the New Testament*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, p. 159.

3. Critica formei ne atrage atenţia că din materialul pe care scriitorii Evangheliilor au ales să îl includă în scrierile lor şi din cel pe care au ales să îl accentueze putem învăţa multe despre Biserica primară şi despre situaţiile cu care se confrunta ea.[15] Evident puteau fi incluse mult mai multe lucruri. S-au folosit unele criterii şi cu siguranţă că Duhul Sfânt i-a inspirat pe autori să consemneze lucrurile despre care ştia El că aveau să fie importante pentru Biserică de-a lungul istoriei ei, sau cel puţin într-o perioadă mai târzie. Cu toate acestea, întrucât revelaţia a venit într-o formă pe care mai târziu o vom descrie ca antropică, ea s-a raportat mai ales la situaţii cu care Biserica se confrunta la acea dată. În consecinţă, istoria Bisericii primare este lămurită într-o oarecare măsură de cele incluse în Evanghelii.

4. Critica formei, atunci când presupunerile ei nu sunt contrare perspectivelor şi poziţiilor scriitorilor biblici, poate ajuta la confirmarea unora dintre afirmaţiile de bază ale Scripturii. Problema presupunerilor devine aici din nou de o importanţă crucială. La un anumit moment al dezvoltării metodei, criticii formei au crezut că atunci când vor fi identificate straturile timpurii ale tradiţiei, ceea ce avea să iasă la iveală avea să fie mai degrabă un Isus nesupranatural, acel gen de persoană pe care a crezut că l-a descoperit Adolf von Harnack, un Isus care i-a chemat pe oameni să creadă împreună cu El, nu în El, al cărui mesaj a fost în primul rând despre Tatăl, şi nu despre Sine. În orice caz, aceasta s-a dovedit a fi o aşteptare iluzorie. Deoarece la nivelul a ceea ce se crede că sunt straturile timpurii ale tradiţiei nu vedem ivindu-se acest gen de Isus.[16] Prin urmare, a existat tendinţa confirmării caracterului supranatural al lui Isus. Alte aspecte sugerate de către cuvântări şi naraţiuni au fost de asemenea găsite ca fiind autentice pe baza regulilor criticii formei.

Obiecţii aduse criticii formei

Cu toate acestea există câteva puncte care trebuie abordate cu prudenţă, puncte care se referă atât la premisele, cât şi la aplicarea criticii formei. Este evident faptul că există limitări în ceea ce priveşte întrebuinţarea efectivă a acestei metode particulare. Trebuie să căutăm să stabilim un echilibru între o întrebuinţare necritică a metodologiei şi o simplă renunţare la ea din cauza exceselor ei.

1. Se pare că există presupunerea implicită că primii creştini, sau cei care au păstrat tradiţiile şi le-au consemnat în scris, nu erau de fapt prea interesaţi de istorie. Trebuie, totuşi, să se remarce faptul că, din contră, aceştia erau oameni pentru care evenimentele istorice erau foarte importante.[17] Kerygma însăşi arată importanţa diferitelor evenimente. Răstignirea şi învierea, de exemplu, au fost foarte semnificative în propovăduirea lui Petru (Fapte 2:22-36) şi în scrierile lui Pavel (1 Corinteni 15).

Mai mult decât atât, cei dintâi creştini proveneau dintr-un mediu în care ideea lucrării lui Dumnezeu în istorie era foarte importantă. Paştele, de exemplu, era considerat cât se poate de semnificativ, deoarece în momentul acela Dumnezeu a intervenit în istorie într-un mod special. Legea era de asemenea considerată semnificativă deoarece, în cadrul ei, Dumnezeu a vorbit cu adevărat şi Şi-a exprimat voia în momente precise ale istoriei. Primii creştini au crezut că toate acestea fac parte din marea lucrare răscumpărătoare a lui Dumnezeu în istorie şi că evenimentele din vremea lor sunt o continuare şi o împlinire a acestei lucrări.

---

[15] Redlich, *Form Criticism*, p. 79.

[16] Ladd, *New Testament and Criticism*, p. 158.

[17] Clark Pinnock, „The Case Against Form Criticism", *Christianity Today*, 16 iulie 1965, p. 12.

Stephen Neill a ridicat întrebarea: de ce oare Biserica din prima generaţie a fost atât de puţin interesată de acţiunile lui Isus şi de contextul istoric în care au fost date învăţăturile Lui?[18] Care este cauza pentru care a existat o preocupare mult mai mare faţă de cuvinte decât faţă de fapte? Şi de ce au avut credincioşii din a doua generaţie un interes atât de mare faţă de evenimentele istorice în comparaţie cu cei din prima generaţie? O posibilă explicaţie este că a început să se micşoreze numărul martorilor oculari. Însă nu este oare probabil ca martorii oculari să fi transmis o dată cu aceste cuvântări şi informaţii cu privire la cadru sau context?

2. În cadrul criticii formei există presupunerea că scriitorii Evangheliilor nu au fost persoane înzestrate cu abilităţi istoriografice şi vrednice de crezare în ceea ce priveşte datele istorice. Este însă această presupunere justificată? Criticul formei dă impresia că referinţele istorice au fost create deliberat cu scopul de a avea un schelet de care să se atârne cuvântările lui Isus sau un cadru în care acestea să fie inserate. Există, în orice caz, mai multe probleme legate de această părere. În primul rând, ea pare să sugereze că nu se găseau date cu privire la cele ce au avut loc. Această afirmaţie însă nu ţine seama de martorii oculari care au ajutat la formarea şi păstrarea tradiţiei.[19] De asemenea trebuie să remarcăm că aceştia erau oameni care acordau o mare importanţă veridicităţii. James Price observă că, în mediul din care ei proveneau, tradiţia era foarte importantă. Pe lângă aceasta, el subliniază faptul că, fiind evrei, ei erau stăpâniţi de o mentalitate conservatoare. Erau prevăzători şi atenţi cu privire la ceea ce credeau. Ei nu trebuie comparaţi cu autorii de basme, creduli până la naivitate, din cadrul societăţilor primitive. Nu trebuie uitată nici tenacitatea memoriei orientale. Mai mult decât atât, având în vedere ceea ce aceşti oameni s-au dovedit a fi gata să facă şi să sufere de dragul lucrurilor despre care au afirmat că sunt adevărate; posibilitatea unei falsificări intenţionate nu este o presupunere justificabilă.[20]

În cadrul tuturor acestor lucruri avem de-a face, fireşte, cu transmiterea orală a tradiţiei. Robert Grant a subliniat faptul că trebuie să privim la clasificarea făcută de Frederic Bartlett în cadrul căreia se vorbeşte despre două tipuri de transmitere orală.[21] Pe de-o parte, există „reproducerea repetată" – cineva repetă întruna ceea ce a văzut sau a auzit el însuşi. După câte se presupune, aceasta este ceea ce s-a întâmplat în Biserica primară. Există de asemenea şi „evocarea în serie" – o tradiţie este transmisă în lanţ de la o persoană la alta. În Noul Testament noi găsim în primul rând „reproducerea repetată". Acest tip de transmitere orală tinde să aibă mai multă acurateţe decât celălalt.

---

[18] Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament*, 1861-1961, New York, Oxford University, 1964, p. 258.

[19] Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londra, Macmillan, 1933, p. 41.

[20] Price, *Interpreting the New Testament*, p. 160.

[21] Robert M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, New York, Harper and Row, 1963, p. 301; Frederic C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, New York, Oxford University, 1932, p. 176.

Fiecare repovestire a unei istorisiri o cimentează tot mai mult în memoria povestitorului, mai ales dacă el este extrem de dedicat acestei sarcini. Până şi în zilele noastre, există în cadrul unor grupări nealfabetizate povestitori care pot recita un material din memorie timp de mai multe zile.[22] Astfel, este foarte posibil să avem relatări fidele în Evanghelii, chiar dacă a existat probabil o perioadă destul de lungă de transmitere orală anterioară. Şi chiar dacă avem de-a face cu evocarea în serie, totuşi existau martorii oculari care erau probabil prezenţi pentru a verifica exactitatea Evangheliilor. Unii critici ai formei nu au ţinut seama de perioada relativ scurtă de timp dintre evenimente şi consemnarea lor. În unele cazuri ea nu este mai lungă de 20 de ani (sau chiar mai puţin, dacă acceptăm teoria conform căreia Epistola către Galateni a fost scrisă mai degrabă bisericilor din Galatia provincială decât celor din Galatia geografică).

3. Efortul de a stratifica formele tinde să nu mai dea rezultate. Întregul sistem depinde de această etapă, cu toate acestea există unele forme care nu sunt compatibile cu o astfel de analiză, iar în cadrul altor faze intreprinderea este contaminată de artificialitate.[23] Clasificarea unor elemente ca iudaice şi prin urmare timpurii, iar a altora drept eleniste şi prin urmare mai târzii, pare să aibă la bază concepţia că o similaritate a stilului indică o origine comună. Nu este însă această presupunere oarecum subiectivă? Un anumit autor poate să aibă un stil destul de diferit în situaţii diferite, sau atunci când abordează subiecte diferite. Un alt aspect al acestei probleme este tendinţa de a vedea o nepotrivire radicală între mentalitatea evreiască şi cea elenistă; unii critici vorbesc chiar despre o denaturare radicală a tradiţiei în Biserica elenistă. Cu toate acestea, pretutindeni în tradiţia sinoptică se constată un caracter semitic predominant.

Există câteva presupuneri operative în cadrul criticii formei care merită să fie examinate mai de aproape; cum ar fi concepţia că istorisirile miraculoase sunt în mare parte adăugiri ulterioare şi că cristologia explicită s-a ivit mai curând în Biserică decât în învăţătura lui Cristos. Deşi aceste presupuneri pot fi corecte, ele nu au fost încă pe deplin confirmate pentru a îndreptăţi măsura în care influenţează metoda.

4. Se consideră că *Sitz im Leben* este explicaţia pentru includerea sau chiar crearea multor elemente. (Uneori este trecută cu vederea distincţia crucială dintre includerea unei istorisiri existente deja şi crearea unei istorisiri.) Însă atunci când comparăm Evangheliile cu situaţia Bisericii aşa cum ştim că a fost ea în anumite momente din perioada ei de început, ajungem să descoperim unele lucruri ciudate. Pe de-o parte, lipsesc unele probleme, pe care ne-am aştepta să le vedem abordate de Isus. De exemplu, ne-ar surprinde să găsim ecouri ale unor probleme de care s-a ocupat Pavel în lucrarea lui, cum sunt vorbirea în limbi, circumcizia, relaţiile dintre iudei şi neamuri, sau hrana oferită idolilor. Cu siguranţă că i-ar fi fost de folos Bisericii să fi avut vreun cuvânt de la Isus cu privire la aceste subiecte, dar relatările din Evanghelii rămân tăcute în chip ciudat. Dimpotrivă, sunt prezente unele probleme pe care ne-am fi aşteptat ca Biserica să nu le fi

---

[22] Pentru date din domeniul antropologiei cu privire la capacităţile de memorare ale povestitorilor, vezi Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Londra, Clarendon, 1970, p. 106, 201-202; *African Folklore*, ed. Richard Dorson, Bloomington, Indiana University, 1972.

[23] Price, *Interpreting the New Testament*, p. 161.

inclus. Într-o perioadă în care autoritatea apostolică nu era încă pe deplin stabilită, nu ne-am aştepta să găsim referinţe care să-i pună într-o lumină nefavorabilă pe conducătorii Bisericii primare. Cu toate acestea sunt relatate unele incidente care tind să compromită poziţia unora dintre aceşti conducători. De exemplu, Marcu 8:32-33 consemnează mustrarea lui Petru de către Isus: „Înapoia Mea, Satano! Fiindcă tu nu te gândeşti la lucrurile lui Dumnezeu, ci la lucrurile oamenilor." Marcu 9:19 relatează lipsa de credinţă a ucenicilor şi în consecinţă, lipsa lor de putere. Marcu 9:34 relatează controversa lor cu privire la care dintre ei este cel mai mare. În Marcu 14:26-72 este scoasă în relief incapacitatea ucenicilor de a veghea şi de a se ruga, urmată de tăgăduirea plină de laşitate a lui Petru. Acestea nu fac parte din acel gen de relatări pe care s-ar aştepta cineva să le găsească, dacă *Sitz im Leben* ar fi factorul hotărâtor în includerea pasajelor.[24] Cealaltă posibilitate este ca ceea ce a fost inclus şi ceea ce a fost omis să nu fi fost determinate de *Sitz im Leben*, ci de grija scriitorilor şi a celor care au transmis tradiţia de a reda lucrurile într-un mod demn de încredere şi exact din punct de vedere istoric.

5. După câte se pare critica formei consideră că unicitatea este criteriul autenticităţii. O cuvântare nu poate fi considerată un cuvânt autentic din partea lui Isus dacă există ceva asemănător în documentele rabinice sau în viaţa Bisericii primare. Bultmann ar nega autenticitatea unor cuvinte chiar şi în cazul în care ar exista lucruri asemănătoare lor în cadrul gnosticismului sau elenismului. De pe această bază, nimic din ceea ce ar fi putut spune Isus nu va fi considerat autentic în afară de cazul în care ar fi unic sau nu s-ar asemăna cu nimic altceva. Însă aşa cum subliniază F. F. Bruce, acesta este un standard de autenticitate care „nu ar fi acceptat de criticii istorici care lucrează în alte domenii".[25]

6. Critica formei pare să fie prea puţin îngăduitoare în privinţa posibilităţii inspiraţiei. Ea nu lasă loc pentru conducere şi călăuzire activă din partea Duhului Sfânt în procesul formării tradiţiei orale. Mai curând, procesul a fost guvernat de către legile imanente care controlează formarea întregii tradiţii orale, iar scriitorul a fost limitat la resursele pe care le avea la dispoziţie. Posibilitatea ca Duhul Sfânt să-l fi călăuzit în mod supranatural, astfel încât materialul tradiţional să fi fost suplimentat sau abrogat, nu pare să fie o opţiune luată în considerare de criticii formei.

7. În fine, posibilitatea ca unii dintre martorii oculari să fi consemnat în scris cele observate, este ignorată. Cum stăm însă cu Matei, vameşul, de exemplu? El era obişnuit cu consemnarea faptelor. Edgar Goodspead a discutat tocmai această posibilitate în tratatul lui, *Matthew, Apostle and Evangelist*.[26] Nu ar fi ciudat ca nici unul dintre cei doisprezece ucenici să nu fi ţinut un jurnal de un fel sau altul?

Deşi critica formei oferă contribuţii utile în domeniul clarificării relatărilor biblice, părerea noastră despre capacitatea ei de a evalua istoricitatea materialului trebuie să fie temperată de consideraţiile prezentate aici.

---

[24] *Ibid.*, p. 160.

[25] F. F. Bruce, „Are the New Testament Documents Still Reliable?" în *Evangelical Roots*, ed. Kenneth S. Kantzer, Nashville, Thomas Nelson, 1978, p. 53.

[26] Edgar Goodspead, *Matthew, Apostle and Evangelist*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1959.

Critica redactării

Apariția și natura disciplinei

Critica redactării reprezintă o altă etapă în încercarea de a înţelege Scripturile. Deşi această metodă a fost aplicată altor porţiuni din Biblie, tot Evangheliile sunt cele care ne dau cea mai clară şi mai deplină indicaţie cu privire la utilitatea ei. Există diferite opinii cu privire la modul în care critica formei, critica tradiţiei şi critica redactării se raportează una la cealaltă. Norman Perrin vorbeşte într-un asemenea mod despre critica formei încât să includă şi critica redactării.[27] Cu o anumită ocazie, Grant Osborne s-a referit atât la critica tradiţiei, cât şi la critica redactării ca la nişte copii vitregi ai criticii formei;[28] cu o altă ocazie el a spus despre critica tradiţiei că este latura critică a cercetării din cadrul procesului redactării.[29] Ţinând seama de obiectivele noastre, vom trata critica tradiţiei ca parte a criticii formei.

Termenul *critica formei*, dacă dorim să fim exacţi, ar trebui să-l aplicăm probabil studiului formelor până la punctul clasificării, sau poate al stratificării, de unde este posibil să se continue apoi cu critica tradiţiei. Vom considera critica redactării o încercare de a ajunge dincolo de constatările criticii sursei literare, a formei şi a tradiţiei, întrebuinţând datele adunate de la acestea. În timp ce critica formei încearcă să meargă înapoi, dincolo de perioada primelor surse scrise, critica redactării este preocupată, asemenea criticii sursei literare, de relaţia autorilor cu sursele scrise. Critica sursei literare consideră că scriitorii îmbină oarecum pasiv sursele scrise într-un produs final. Critica redactării consideră că adepţii ei sunt mult mai creativi în munca lor. Observând diferenţele din felul în care Evangheliile sinoptice tratează şi relatează aceleaşi incidente, criticii redactării examinează rolul activ al evangheliştilor în producerea relatărilor lor din Evanghelii. Critica redactării e de părere că evangheliştii au fost autori veritabili, şi nu doar reporteri sau cronicari pe de-o parte, sau editori pe de altă parte. Ea se bazează pe presupunerea că Evangheliile au fost urmarea preocupărilor *teologice* pe care le-a avut fiecare dintre scriitori. Aceşti oameni au fost în realitate mai mult teologi decât istorici.

Disciplina care a ajuns să fie cunoscută sub numele de critica redactării a luat naştere şi a înflorit după Al Doilea Război Mondial. În timp ce unii critici întrebuinţau doar câteva dintre elementele ei, trei specialişti în Noul Testament au fost primii care i-au dat o aplicabilitate deplină. Lucrând relativ independent unul de celălalt, fiecare dintre cei trei specialişti s-a concentrat asupra unei anumite cărţi – Gunther Bornkamm asupra lui Matei[30], Hans Conzelmann asupra lui Luca[31], şi

---

[27] Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York, Harper and Row, 1967, p. 15-32; *What Is Redaction Criticism?*, p. 2-3.

[28] Grant R. Osborne, „The Evangelical and Traditionsgeschichte", *Journal of the Evangelical Theological Society* 21, 1978, p. 117.

[29] Grant R. Osborne, „The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology", *Journal of the Evangelical Theological Society* 22, 1979, p. 305.

[30] Gunther Bornkamm şi alţii, *Tradition and Interpretation in Matthew*; trad. în lb. engl. Percy Scott, Philadelphia, Westminster, 1963.

[31] Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trad. în lb. engl. Geoffrey Buswell, New York, Harper and Row, 1960.

Willi Marxsen asupra lui Marcu[32]. Marxsen a fost cel care a denumit metoda *Redaktionsgeschichte*. Totuşi, lucrarea lui Conzelmann a fost cea care, din multe puncte de vedere, a avut impactul cel mai important asupra cercetării biblice. Aceasta s-a datorat în mare parte statutului şi importanţei lui Luca.

A existat presupunerea destul de larg răspândită, că printre scriitorii Noului Testament, Luca a fost probabil un model de seriozitate, competenţă şi rigurozitate istorică. Acurateţea aluziilor lui la funcţionarii Imperiului roman, evidenta lui familiaritate cu obiceiurile şi viaţa Imperiului, şi vioiciunea naraţiunii din Fapte i-a făcut pe mulţi cercetători să îl considere, ca să zicem aşa, primul istoric al Bisericii. Într-un fel el era considerat mai vrednic de încredere decât mulţi alţii care l-au urmat. Totuşi, în urma investigaţiilor lui Conzelmann, a ieşit la iveală o imagine diferită despre Luca. El este văzut ca un teolog, care a modificat tradiţia cu care a lucrat în conformitate cu motivaţia lui teologică. De exemplu, Luca plasează apariţiile de după înviere ale lui Isus în Ierusalim, câtă vreme alte mărturii neo-testamentare le localizează în general în Galileea. Prin urmare, pe parcursul scrierii, Luca nu a fost motivat în primul rând de dorinţa de a lucra cu o cât mai mare exactitate istorică, ci de concepţia lui teologică cu privire la rolul Ierusalimului.

Procedura urmărită de Conzelmann a constat în compararea atentă a textului lui Luca cu sursele lui şi mai ales cu Marcu, procedură ce dezvăluie activitatea editorială a lui Luca. Când acest tip de analiză este aplicat celorlalte Evanghelii sinoptice, reiese că şi scriitorii acestora au fost teologi maturi, care au inclus, au extins, au comprimat, au omis şi chiar au creat material pentru relatarea lor, în conformitate cu obiectivele lor teologice. Într-un sens cât se poate de real, acest lucru face ca autorul să fie pur şi simplu ultima treaptă a procesului de formare a tradiţiei. Astfel a devenit un lucru obişnuit să se vorbească despre trei *Sitze im Leben:* (1) situaţia iniţială în care a vorbit şi a acţionat Isus; (2) situaţia cu care s-a confruntat Biserica primară în cursul lucrării ei; şi (3) situaţia în care se află scriitorul Evangheliei în cadrul lucrării lui şi în mijlocul obiectivelor lui.[33]

Orientarea şi accentele criticii redactării diferă întrucâtva de cele ale criticii formei. Critica formei se concentrează mai mult asupra unităţilor individuale şi independente de material, având tendinţa să le rupă legăturile cu cadrul. Ea încearcă să le înţeleagă în forma lor cea mai elementară. Critica redactării, pe de altă parte, este mult mai preocupată de cadru în sine, de forme ulterioare ale tradiţiei, şi, în etapa finală, de cadrul de referinţă al evanghelistului.

Unii critici ai redactării pornesc, asemenea criticilor mai radicali ai formei, de la presupunerea că evangheliştii nu au fost extrem de preocupaţi de ceea ce a spus şi a făcut Isus. În urma acestui fapt, se consideră că scriitorii Evangheliilor au consemnat acele lucruri care au servit scopurilor lor. Norman Perrin afirmă că

> o mare parte a materialelor din Evanghelii trebuie pusă pe seama motivaţiei teologice a evanghelistului. ...Trebuie să luăm ca punct de plecare presupunerea că Evangheliile

---

[32] Willi Marxsen, *Mark the Evangelist*, trad. în lb. engl. Roy A. Harrisville, Nashville, Abingdon, 1969.

[33] Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, Philadelphia, Westminster, 1968, p. 22 şi urm.

> ne oferă informaţii directe cu privire la teologia Bisericii primare şi nu despre învăţătura lui Isus cel istoric, şi că orice informaţie despre Isus pe care o putem deriva din ele poate veni doar ca urmare a strictei aplicări a unor criterii de autenticitate foarte riguros alcătuite.[34]

Dacă adoptăm o asemenea poziţie este de la sine înţeles că nu vom mai presupune autenticitatea imediată a unui cuvânt care-I este atribuit lui Isus (cu alte cuvinte că a fost într-adevăr rostit de El). Mai exact, povara demonstrării atârnă pe umerii personei care presupune că acele cuvinte sunt autentice. Remarcaţi comentariul făcut de Ernst Käsemann: „Obligaţia care ne este acum impusă nouă constă din a investiga şi a face credibilă nu posibila lipsă de autenticitate a unităţii individuale de material, ci dimpotrivă autenticitatea ei."[35] Perrin face o remarcă asemănătoare: „Natura tradiţiei sinoptice este de aşa natură încât povara demonstrării va apăsa asupra pretenţiei la autenticitate."[36]

În rândurile criticilor redactării cu o tentă mai radicală a apărut un anumit scepticism nu lipsit de asemănare cu cel al criticilor formei, cu mult mai extremişti. Aceasta deoarece acum multe dintre cuvântările lui Isus trebuie înţelese ca fiind de fapt cuvintele evanghelistului. Dacă critica formei spune că Evangheliile ne transmit mai mult credinţa Bisericii decât cuvintele lui Isus, atunci critica redactării spune că Evangheliile ne comunică în mare măsură teologia lui Matei, Marcu, Luca şi Ioan. Credinţa devine o credinţă, nu în Isus aşa cum a fost El, ci în acel Isus în care s-a crezut şi în care vor evangheliştii să credem.

În cadrul încercărilor întreprinse pentru a se determina care sunt materialele tradiţionale şi care sunt cele redacţionale au fost întocmite liste destul de lungi de criterii. William Walker a alcătuit o listă a unor paşi care trebuie urmaţi atunci când se încearcă să se deosebească materialul redacţional de cel tradiţional.[37] El porneşte de la presupunerea (mai curând conservatoare) că materialul trebuie considerat tradiţional în afară de cazul în care există un motiv temeinic pentru a fi considerat redacţional. Criteriile lui includ atât factori funcţionali, cât şi lingvistici. Printre pasajele care pot fi considerate redacţionale pe baza funcţiei lor se numără cele care (1) explică, interpretează sau comentează în alte privinţe materialul însoţitor; (2) furnizează rezumate condensate ale unor tablouri generale despre predicarea, învăţătura, lucrarea de vindecare a lui Isus, sau faima Lui; (3) prevestesc sau anticipează evenimente care urmează să fie relatate ulterior în Evanghelie; (4) introduc colecţii de cuvântări sau de material narativ; (5) oferă scurte indicaţii despre timp, loc sau circumstanţe. Fenomene lingvistice semnificative, ce apar adeseori într-una din Evanghelii însă rareori sau niciodată în celelalte, pot fi un semn al unei origini redacţionale. În timp ce Walker pune accentul pe dovedirea faptului că un material este mai degrabă redacţional decât tradiţional, mulţi alţii ar proceda tocmai invers.

---

[34] Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 69.

[35] Ernst Kasemann, *Essays on New Testament Themes*, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1964, p. 34.

[36] Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 39.

[37] William A. Walker, „A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds", *Catholic Biblical Quarterly* 39, 1977, p. 76-93.

Obiecții aduse criticii redactării

R. S. Barbour a scos bine în evidență neajunsurile criticii redactării:[38]

1. Critica redactării pare să-i înzestreze pe evangheliști cu un remarcabil rafinament în domeniul scopului teologic și al metodei teologice. Aparent autorii au întrebuințat un grad înalt de subtilitate și abordare indirectă în aranjarea și modificarea materialului lor, creând propriile lor accente noi pentru istorisiri și cuvântări vechi. Este aproape ca și cum ar fi stăpânit metode moderne de stabilire a veridicității. Din acest punct de vedere ei sunt realmente fără asemănare în lumea antică sau chiar și în cea modernă. Pare însă greu de crezut că ei au posedat un asemenea grad de ingeniozitate și creativitate.

2. Căutarea după *Sitz im Leben* are tendința de a sugera că toate lucrurile din Evanghelii sau chiar din întregul Nou Testament sunt spuse avându-se în vedere un anumit auditoriu și o anumită problemă. Deși acest lucru este adevărat în legătură cu o mare parte din Noul Testament, este extrem de îndoielnic că el trebuie considerat în întregime astfel.

3. Greutatea criteriilor lingvistice sau stilistice variază considerabil. S-ar putea într-adevăr să fie semnificativ faptul că micuțul cuvânt τότε (atunci) apare de 91 de ori în Matei, de 6 ori în Marcu, de 14 ori în Luca și de 10 ori în Ioan. Dar să se afirme că o anumită expresie este redacțională deoarece apare de patru ori în Luca și în Fapte, însă niciodată în restul Evangheliilor, este lipsit de temei.

4. Se presupune câteodată că teologia autorului poate fi determinată doar pe baza pasajelor editoriale. Însă materialul tradițional este în multe privințe la fel de semnificativ în acest sens, de vreme ce, în definitiv, editorul este cel care a ales să îl includă.

5. Ca metodă, critica redactării se limitează la investigarea situației și a scopului evangheliștilor. Ea nu pune întrebări în legătură cu istoricitatea materialului consemnat în lucrările lor. În cadrul criticii redactării există tendința de a se urmări distincția *Geschichte-Historie* întâlnită în critica formei. Se presupune că scriitorii Evangheliilor au fost preocupați de semnificația istoriei, de impactul ei asupra vieților și a Bisericii (*Geschichte*), și nu de faptele istoriei, de ceea ce s-a întâmplat în realitate (*Historie*). Experiența de atunci cu Domnul cel înviat a fost cea care i-a motivat pe evangheliști. Atât concepția lor despre trecut, cât și nădejdea lor pentru viitor erau modelate de această experiență din prezent. După Perrin, Evangheliile sunt, într-un sens, foarte asemănătoare cu scrisorile adresate celor șapte Biserici din primele capitole ale Apocalipsei. Cu toate că Evangheliile iau forma unor istorisiri și cuvântări din trecut, iar Apocalipsa se concentrează asupra viitorului, ceea ce este important în ambele cazuri este mesajul lui Isus pentru prezent.[39] Și, întrucât scriitorii Evangheliilor au fost pe atunci relativ puțin preocupați de ceea ce s-a petrecut de fapt în trecut, la fel este și critica redactării astăzi.

Aspecte pozitive ale criticii redactării

Am văzut că dacă critica redactării este luată ca mijloc prin care se face deosebire între materialul tradiţional şi cel redacţional, apar probleme. Aceasta mai ales dacă pornim de la premisa că nici un fragment nu trebuie să fie considerat autentic în afară de cazul în care autenticitatea lui a fost demonstrată. Nu există însă şi anumite valori în cadrul unei întrebuinţări atente a criticii redactării, în cazul în care criteriile de autenticitate sunt făcute mai rezonabile, iar unele dintre presupunerile metodologice mai subiective sunt eliminate sau restrânse?

---

[38] R. S. Barbour, „Redaction Criticism and Practical Theology", *Reformed World* 33, 1975, p. 263-265.

[39] Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 78.

Trebuie să observăm aici că există cel puţin două sensuri ale termenului de critică a redactării, unul mai larg şi unul mai restrâns.[40] În sensul mai restrâns, termenul desemnează o şcoală teologică germană, ai cărei membri (dintre care nu toţi sunt de naţionalitate germană) se consideră succesorii criticilor formei. În sens mai larg, critica redactării cuprinde toate lucrările în care evangheliştii nu sunt trataţi ca simpli compilatori, ci ca autori care au un punct de vedere al lor sau chiar o teologie proprie. În acest al doilea sens au existat critici ai redactării de-a lungul unei considerabile părţi din istoria Bisericii, chiar înainte de apariţia metodelor critice moderne. Ei au încercat pur şi simplu să vadă felul distinct în care fiecare autor a adaptat şi a aplicat materialul pe care l-a primit. Lucrarea acestor critici poate fi de folos pentru expertul biblic de nuanţă evanghelică.

Unii experţi de acest gen au argumentat în favoarea unei întrebuinţări limitate a criticii redactării. Ei observă că Ned B. Stonehouse de la Westminster Seminary a folosit metodele ei mai sănătoase în timpul vieţii sale înainte chiar ca şcoala de critică a redactării să fi apărut. Aceşti experţi pledează în favoarea întrebuinţării tehnicilor ei, însă pe temeiul unor premise în armonie cu pretenţiile emise de Biblie. Critica redactării este considerată mai degrabă un mijloc de elucidare a sensului pasajelor biblice, decât unul prin care se pot elabora judecăţi negative cu privire la istoricitate, autenticitate, şi la altele de acest gen. Grant Osborne înşiră trei aspecte pozitive ale criticii redactării:[41]

1. O critică sănătoasă a redactării poate ajuta la combaterea întrebuinţării distructive a uneltelor criticii şi la confirmarea veridicităţii textului.
2. Conturarea accentelor redacţionale îl ajută pe cercetător să determine accentele specifice ale evangheliştilor.
3. Întrebuinţarea uneltelor redacţionale ajută la soluţionarea problemelor sinoptice.

La acestea eu aş adăuga-o şi pe a patra. Observând felul în care un anume evanghelist a adaptat şi a aplicat materialul pe care l-a primit, noi putem găsi soluţii cu privire la felul în care poate fi adaptat mesajul lui Cristos la noile situaţii pe care le întâmpinăm. Deoarece aceşti autori biblici au făcut în esenţă exact ceea ce face astăzi un predicator sau învăţător atunci când îşi comunică mesajul unui auditoriu.[42]

Prin urmare, activitatea evangheliştilor cuprinde şi interpretarea. Ei luau afirmaţiile lui Isus şi le parafrazau, le extindeau, le condensau. Cu toate acestea rămâneau fideli învăţăturii originale a lui Isus. Întocmai cum un predicator sau un scriitor din zilele noastre poate prezenta aceeaşi problemă în diferite moduri sau poate alege aplicaţia în funcţie de auditoriu, evangheliştii adaptau, însă nu denaturau, tradiţia. Iar ideea că ei au creat chiar cuvântări ale lui Isus, punând propriile lor cuvinte şi idei în gura Lui, trebuie respinsă. R. T. France afirmă:

---

[40] George B. Caird, „The Study of the Gospels. III: Redaction Criticism", *The Expository Times* 87, 1976, p. 169.

[41] Osborne, „The Evangelical and Redaction Criticism", p. 313-314.

[42] Barbour, „Redaction Criticism", p. 265-266.

> Concluzia pe care o tragem în urma acestor lucruri este că, deşi este de netăgăduit faptul că evangheliştii şi predecesorii lor au adaptat, au selectat şi au rearanjat materialul care le-a fost transmis, nu există nici un temei pentru a extinde această „libertate" până la a include *crearea* unor noi cuvântări atribuite lui Isus; că de fapt dovezile pe care le avem noi indică ferm înspre celălalt pol, spre un respect suficient de mare faţă de cuvântările lui Isus, încât să împiedice pe oricare dintre adepţii Lui să-I atribuie învăţătura lui proprie.[43]

Ceea ce avem, prin urmare, nu este *ipsissima verba*, ci *ipsissima vox*. Nu avem exact cuvintele pe care le-a spus Isus, însă avem esenţa celor spuse de El. Noi avem ceea ce ar fi spus Isus dacă S-ar fi adresat tocmai grupului căruia i s-au adresat evangheliştii. Astfel, scriitorii Evangheliilor nu pot fi acuzaţi de răstălmăcirea sau de prezentarea eronată a mesajului lui Isus.

> *Ineranţa nu pretinde ca* Logia Jesu *(cuvântările lui Isus) să conţină* ipsissima verba *(întocmai cuvintele) lui Isus, ci doar* ipsissima vox *(însăşi vocea)*... Atunci când un scriitor al Noului Testament citează cele spuse de Isus, nu înseamnă neapărat că Isus a spus exact acele cuvinte. Fără îndoială, cuvintele exacte ale lui Isus pot fi găsite în Noul Testament, însă nu în toate cazurile. În primul rând, multe dintre cuvântări au fost rostite de către Domnul nostru în aramaică, motiv pentru care a fost nevoie ca ele să fie traduse în greacă. Mai mult decât atât, ...scriitorii Noului Testament nu au avut la dispoziţie convenţiile lingvistice pe care le avem noi astăzi. Astfel că este imposibil să ştim care dintre cuvântări sunt citate exacte, care sunt discursuri parafrazate şi care sunt traduceri libere chiar. În lumina acestor date, care ar fi acele lucruri referitoare la cuvântările lui Isus care ar trage la cântar împotriva ineranţei? Doar în cazul în care sensul pe care-l atribuiau evangheliştii cuvintelor lui Isus nu a fost intenţionat de Isus, sau dacă expresiile exacte ale lui Isus sunt astfel interpretate încât capătă un sens pe care Isus nu l-a avut niciodată în vedere, este ameninţată ineranţa.[44]

Explicarea naturii exacte a lucrării de redactare a evanghelistului este un aspect care separă aripa mai conservatoare din cadrul şcolii de critică a redacţiei de cea mai sceptică. De pildă, sunt posibile mai multe poziţii în legătură cu originea unei cuvântări a lui Isus care se găseşte într-una din Evanghelii, însă nu şi în tradiţie. Una dintre ele este aceasta: dacă scriitorul a fost complet dependent de tradiţie, această cuvântare implică cu siguranţă un act de creaţie din partea lui, ca şi cum şi-ar impune propriul lui punct de vedere cu privire la Isus.[45] O a doua concepţie este că o cuvântare care se găseşte în Biblie, însă nu şi în tradiţie poate să fie o materializare a încercării credinciosului de a exprima experienţa sa de atunci cu Domnul cel înviat. Adică este posibil să fi fost o încercare de a raporta felul în care înţelegea Biserica primară situaţia ei de atunci, (acel *Sitz im Leben* al ei) la propria ei viziune despre Isus.[46] O a treia posibilitate este că, deşi cuvântarea în cauză nu a fost rostită de Isus în timpul lucrării Lui pământeşti, ea a fost totuşi revelată în mod special evanghelistului de către Domnul cel înviat şi înălţat.[47] O a patra posibilitate este că acea cuvântare a fost rostită chiar de Isus în timpul lucrării Lui pământeşti, însă nu a fost păstrată în cadrul tradiţiei. A fost un material de care scriitorul Evangheliei a avut cunoştinţă în afara tradiţiei, probabil datorită altor surse disponibile, a propriei lui memorii sau a notiţelor lui dacă a fost martor ocular, sau chiar printr-o revelaţie directă de la Dumnezeu.[48] Se pare că doar în cazul primelor două poziţii există întrebări cu privire la veridicitatea Scripturii. Iar acolo unde, în contrast cu ceea ce tocmai am discutat, Scripturile reflectă materialul tradiţional, însă într-o formă modificată, avem de-a face nu cu alteraţii în cuvântările lui Isus, ci mai degrabă cu „o scoatere în evidenţă a unor nuanţe diferite ale sensului" în cadrul acelor cuvântări.[49]

---

[43] France, „Authenticity of the Sayings of Jesus", p. 125; cf. Rohde, *Rediscovering*, p. 258.

[44] Paul D. Feinberg, „The Meaning of Inerrancy", în *Inerrancy*, ed. Norman Geisler, Grand Rapids, Zondervan, 1979, p. 301.

[45] Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 9.

Linii directoare pentru evaluarea metodelor critice

Există câteva linii directoare care ne vor ajuta să ne ferim de supraestimarea utilităţii şi autorităţii metodologiilor critice, şi de adoptarea unor forme necorespunzătoare ale lor.

1. Trebuie să ne punem în gardă împotriva presupunerilor care sunt antisupranaturale în semnificaţia lor. De exemplu, dacă miraculosul (şi în mod specific învierea lui Isus) este considerat neistoric deoarece contrazice experienţa noastră uniformă de astăzi, trebuie să fim conştienţi că este prezent ceva din acel „continuum închis" al lui Bultmann, care consideră că toate evenimentele sunt conectate într-o reţea cauzală.

2. Trebuie să fim vigilenţi în privinţa apariţiei raţionamentului circular. Criticii care folosesc istorisiri din Evanghelii pentru a reconstrui *Sitz im Leben* a Bisericii primare, iar apoi folosesc acest *Sitz im Leben* pentru ca să explice tocmai originea acestor istorisiri, se fac vinovaţi de o gândire circulară.[50]

3. Trebuie să fim atenţi la deducţiile neîntemeiate. O similitudine în gândire este uneori înţeleasă ca un indiciu în favoarea unei origini comune sau a unei legături cauzale. Identificarea circumstanţelor în care a fost propovăduită o idee este considerată uneori drept o excludere a posibilităţii ca acea idee să fi fost propovăduită în alte circumstanţe. Se presupune că o cuvântare care exprimă un crez al Bisericii nu a fost niciodată rostită de Isus. Aici este vorba despre o premisă ascunsă, şi anume: „Dacă ceva face parte din învăţătura Bisericii (sau din iudaism), nu se poate să fi făcut parte şi din învăţătura lui Isus." Caracterul unic (ceea ce Perrin numeşte „disimilaritate"[51], iar Reginald Fuller „caracter

---

[46] Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 78.

[47] Gerald Hawthorne, într-un referat ţinut la întâlnirea anuală la Evangelical Theological Society, Wheaton, Illinois, decembrie 1973.

[48] Robert Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel*, Leida, Brill, 1967, p. 181-185.

[49] Osborne, „The Evangelical and Redaction Criticism", p. 313, 322.

[50] M. D. Hooker, „On Using the Wrong Tool", *Theology* 75, 1972, pag. 570-581.

[51] Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pag. 15-49.

distinctiv"[52]) este considerat criteriul autenticității. Însă această presupunere, afirmată în acest fel, începe să arate destul de arbitrar și chiar improbabil.

4. Trebuie să fim conștienți de prezența subiectivității, a arbitrarului. De exemplu, criticii redactării atribuie adesea un grad considerabil de autoritate reconstituirii de către ei a acelui *Sitz im Leben*, sau explicațiilor lor în legătură cu originile și cauzele. Cu toate acestea, aceste concluzii nu pot fi verificate sau controlate cu ajutorul vreunui mijloc independent. O modalitate de a aprecia caracterul demn de încredere al unei metode ar fi ca ea să fie aplicată unei lucrări contemporane sau de dată recentă, caz în care este posibil ca rezultatul analizei să se dovedească a fi just sau fals. C. S. Lewis se plânge că unele dintre analizele și explicațiile făcute pe marginea lucrărilor lui pur și simplu nu au fost în acord cu datele reale. Însă dacă acesta este cazul cu scrierile lui Lewis, ce trebuie să credem despre unele explicații în legătură cu originile elementelor din Evanghelii? După cum a spus Lewis, Marcu este mort. Concluziile criticilor lui nu pot fi verificate.[53]

5. Trebuie să fim vigilenți în privința prezenței presupunerilor cu privire la o relație antitetică dintre credință și rațiune. De exemplu, Perrin vorbește despre părerea că predicarea creștină timpurie era interesată de reminiscențele istorice și de „părerea opusă", și anume că ar fi fost teologic motivată.[54] Aceasta pare să sugereze că există un conflict între motivația teologică (credința) și interesul istoric. Acest conflict aparent este reflectat în distincția destul de precisă dintre *Historie* și *Geschichte*. Iar aceasta la rândul ei vine din distincția făcută de Søren Kierkegaard între gândirea obiectivă și cea subiectivă; el susținea că volumul de pasiune lăuntrică sau de subiectivitate este invers proporțional cu volumul dovezilor obiective sau al certitudinilor.[55] Acest punct de vedere cu privire la credință și rațiune poate fi corect (cu toate că eu nu cred aceasta). În orice caz, trebuie să fim conștienți că este doar o presupunere.

6. Trebuie să observăm că în toate aceste probleme lucrăm mai degrabă cu probabilități decât cu certitudini, iar acolo unde probabilitățile se clădesc una peste cealaltă există un efect cumulativ asupra concluziei. De exemplu, dacă lucrăm cu o premisă care are o probabilitate de 75%, atunci probabilitatea concluziei este de 75%. Dacă însă lucrăm cu două asemenea premise, probabilitatea concluziei finale este de numai 56%; la trei asemenea premise este de 42%; la patru de 32%. Într-o mare parte a criticii redactării există o întreagă serie de asemenea premise, fiecare depinzând de cea precedentă, și având o probabilitate ce scade în mod corespunzător. Trebuie să avem în vedere acest lucru atunci când evaluăm concluziile criticii redactării.

---

[52] Reginald H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament*, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1966, pag. 91-104.

[53] C. S. Lewis, „Modern Theology and Biblical Criticism", în *Christian Reflections*. Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 159-162. Vezi de asemenea critica devastatoare a lui Walter Kaufmann referitoare la „Quellenscheidung" și parodia lui pe marginea analizării lui *Faust* de Goethe, *Critique of Religion and Philosophy*, p. 377-388. Venind din partea unui scriitor secular, critica lui Kaufmann este chiar mai impresionantă decât cea a lui Lewis.

[54] Perrin, *What Is Redaction Criticism?*, p. 40.

[55] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. în lb. engl. D. F. Swenson și W. Lowrie, Princeton, N.J., Princeton University, 1941, p. 182 și următoarele.

Ar trebui să fie evident faptul că critica biblică nu trebuie să aibă neapărat rezultate negative. Atunci când metoda este formulată cu ajutorul unor presupuneri care sunt receptive la posibilitatea supranaturalului şi a autenticităţii materialelor, şi sunt aplicate criterii care nu sunt mai stricte decât cele folosite în alte domenii ale cercetării istorice, apar rezultate foarte pozitive. Astfel Joachim Jermias afirmă că limbajul şi stilul Evangheliilor sinoptice arată „atâta credincioşie şi un asemenea respect faţă de tradiţia cuvântărilor lui Isus, încât suntem îndreptăţiţi să stabilim următorul principiu legat de metodă: În tradiţia sinoptică trebuie demonstrată lipsa de autenticitate a cuvântărilor lui Isus, şi nu autenticitatea lor."[56] Acest lucru, se bazează, fireşte pe premisa credibilităţii surselor, însă această premisă, atunci când este verificată în contrast cu datele, se dovedeşte a fi mult mai uşor de susţinut decât alternativa ei.

În consecinţă, critica biblică, atunci când este folosită cu atenţie şi este bazată pe unele premise compatibile cu autoritatea deplină a Bibliei, poate fi mijlocul eficient prin care se poate arunca o rază de lumină în plus asupra înţelesului Scripturii. Şi cu toate că Biblia nu trebuie să satisfacă criteriile de autenticitate ale criticii biblice pentru a fi considerată veridică, atunci când satisface aceste standarde avem o confirmare suplimentară a caracterului ei demn de încredere.

---

[56] Joachim Jermias, *New Testament Theology*, New York, Scribner, 1971, vol. 1, p. 37.

5

Actualizarea mesajului creștin

- Pericolul demodării mesajului creștin
- Locul permanenței în creștinism
  - O instituție
  - Faptele lui Dumnezeu
  - Experiențele
  - Doctrinele
  - Un mod de viață
- Două încercări de a actualiza teologia
  - Transformatorii
  - Traducătorii
- Criterii ale permanenței
  - Prezența unei învățături de-a lungul succedării a diferite culturi
  - Apariția într-un cadru universal
  - Un factor permanent recunoscut ca bază
  - O legătură indisolubilă cu o experiență care este considerată esențială
  - Felul în care este reflectată învățătura în punctul culminant al revelației progresive

Pericolul demodării mesajului creștin

O problemă de un interes deosebit pentru teolog, şi bineînţeles pentru întreaga Biserică creştină, este aparenta diferenţă dintre lumea Bibliei şi lumea contemporană. Nu numai limbajul şi conceptele par foarte diferite, dar în unele cazuri până şi întregul cadru de referinţă. Începem acest capitol cu descrierea unei concepţii extremiste despre această diferenţă.

Rudolf Bultmann a şocat lumea teologică cu eseul său „New Testament and Mythology".[1] În acest eseu el observă că Noul Testament ne oferă o imagine mitică a lumii. Acest lucru se vede cel mai bine în cosmologia sa. După Bultmann, Noul Testament consideră că lumea este un edificiu cu trei etaje: deasupra cerul care Îl găzduieşte pe Dumnezeu cu îngerii Săi, la mijloc pământul, reşedinţa omului, şi dedesubt iadul, cu Diavolul şi demonii lui. Până şi pe pământ, se întâmplă o serie de evenimente supranaturale. Au loc miracole: apare Dumnezeu, iar îngerii Lui comunică mesaje şi îl asistă pe om. Demoni din lumea de jos îl năpăstuiesc pe om, aducând boli şi alte nenorociri, şi ajungând chiar să îl posede pe acesta în anumite ocazii. Dumnezeu poate inspira gândurile omului sau îi poate călăuzi acţiunile. El îi poate da viziuni cereşti. Îi poate insufla puterea supranaturală a Duhului Său. Lumea este câmpul de bătălie unde are loc o mare luptă între aceste forţe ale binelui şi ale răului. Însă vine vremea, şi aceasta cât de curând, când toate acestea vor ajunge la un sfârşit cataclismic. Vor avea loc necazurile din urmă, după care va veni din cer Judecătorul, morţii vor învia, va avea loc judecata finală şi fiecare va trece în starea sa finală, fie cea de mântuire veşnică, fie cea de condamnare veşnică.[2]

---

[1] Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 1-44.

După Bultmann, această perspectivă mitologică asupra lumii a fost concepţia generală despre realitate din perioada în care a fost scrisă Biblia. Ea poate fi regăsită în miturile apocaliptice iudaice şi în miturile gnostice ale răscumpărării. Cu alte cuvinte, nu există nimic unic în cosmologia Bibliei. Ea nu face altceva decât să reflecte o perspectivă proprie primului secol. Prin urmare, ideile ei cu privire la aceste probleme sunt învechite pentru noi cei de astăzi.[3]

Bultmann susţine că ideea universului cu trei nivele este de neconceput pentru cineva din zilele noastre. Copernic este cel care a adus această schimbare în mentalitatea oricărei persoane conştiente, raţionale şi receptive, din vremea noastră, sau, la drept vorbind, din orice vreme de la acest om de ştiinţă încoace. (Pur şi simplu nu este posibil să mai renască ideea unui pământ plat, în ciuda persoanelor care sunt membre ale Societăţii Pământului Plat. Aceşti oameni susţin că secvenţele spaţiale sunt montaje obţinute toate într-un studio, aşa-zisele imagini ale Pământului văzut de pe Lună fiind simple înşelătorii.) Pentru marea majoritate a persoanelor de astăzi, ideea antică a unui pământ plat cu patru colţuri este imposibil de susţinut. Acelaşi lucru este valabil şi cu privire la ideea că bolile sunt cauzate de posesiune demonică. Medicina modernă ne-a arătat că bolile sunt cauzate de bacterii şi viruşi, şi nu de posesiune demonică. Având în vedere noua noastră concepţie despre cauzalităţile naturale, miracolele din Noul Testament nu mai sunt considerate miraculoase, întocmai cum ideea înălţării lui Isus spre un loc ceresc a dispărut o dată cu pierderea miticului univers cu trei nivele.[4] În mod similar, escatologia mitică biblică este de neconceput, dacă nu pentru alt motiv atunci pentru că cea de-a doua venire a lui Cristos nu a avut loc. Dacă aşteptăm totuşi ca la un moment dat să aibă loc un sfârşit al universului cunoscut de noi, fără îndoială că ne aşteptăm ca el să survină mai degrabă sub forma unei catastrofe de genul unui holocaust nuclear, decât prin evenimentul mitic al reîntoarcerii lui Cristos. Este imposibil ca aceste mituri să fie luate literal. Ceea ce sugerează Bultmann este o reinterpretare a lor.[5]

Dacă Bultmann ridică obiecţii logice împotriva ideilor pe care le consideră mituri demodate, mai există de asemenea şi o dificultate psihologică. Creştinul de rând, chiar cel care frecventează regulat serviciile religioase, trăieşte în două lumi diferite. Duminică dimineaţa, de la ora 11 până la prânz, el trăieşte într-o lume în care fierul securii pluteşte, râurile se opresc din cursul lor de parcă ar fi zăgăzuite, măgarii vorbesc, oamenii umblă pe ape, persoane moarte învie chiar după mai multe zile de la moartea lor, iar unei fecioare i se naşte un copil. Însă în timpul săptămânii creştinul se mişcă într-un mediu cu totul diferit. Un mediu în care norma este reprezentată de tehnologie, de aplicarea descoperirilor ştiinţifice moderne. El pleacă de la biserică în maşina lui modernă, cu comenzi automate, direcţie automată, servo-frână, radio-casetofon stereo cu unde AM-FM, aer condiţionat şi alte fleacuri. Merge la casa lui, la fel de bine echipată. În realitate cele două lumi sunt în conflict una cu cealaltă. În lumea biblică a creştinului, atunci când cineva e bolnav, se rostesc rugăciuni în vederea unei vindecări divine. În lumea lui seculară oamenii merg la doctor, sau dacă lucrurile se înrăutăţesc la Mayo Clinic. Cât timp poate fi menţinută acest gen de schizofrenie? După cum vede Bultmann situaţia, acestea sunt problemele.

---

[2] *Ibid.*, pag. 1-2. Prin mit Bultmann înţelege acea imagistică derivată din lumea sensibilă cu ajutorul căreia omul încearcă să exprime felul în care se înţelege pe sine însuşi şi puterile spirituale invizibile

[3] *Ibid.*, p. 3.

[4] *Ibid.*, p. 4.

[5] *Ibid.*, p. 5.

Locul permanenţei în creştinism

Bultmann susţine că aceste concepţii demodate pot şi trebuie să fie schimbate, însă făcând aceasta nu pierdem specificul creştinismului. Este tot creştinism. Dar, de fapt, procedând astfel, n-a pierdut el esenţa religiei? Aici trebuie să punem următoarea întrebare: Ce anume trebuie să păstrăm pentru ca să menţinem un creştinism veritabil, sau pentru a rămâne cu adevărat creştini? Teologii şi exponenţii diferitelor segmente ale creştinismului au sugerat răspunsuri variate cu privire la elementul de durată în creştinism: (1) o instituţie, (2) faptele lui Dumnezeu, (3) experienţele, (4) doctrinele, (5) un mod de viaţă.

O instituţie

Un prim răspuns este că elementul permanent al creştinismului este cel instituţional. Probabil că forma tipică a acestui răspuns este concepţia romano-catolică. Potrivit acestei concepţii, Dumnezeu a dat Bisericii o cantitate decisivă de adevăr. Revelaţia a încetat o dată cu moartea ultimului apostol. De atunci încoace Biserica nu a adăugat nimic la conţinutul revelaţiei, ci doar a declarat şi a definit ceea ce fusese revelat. Ea adaugă dogme noi, însă nu şi revelaţie nouă. Biserica, în calitate de succesoare a apostolilor cărora le fusese încredinţat adevărul, are autoritatea de a promulga aceste dogme noi prin expunerea lor. Ea este de asemenea şi interpreta infailibilă a acestor dogme o dată ce ele au fost promulgate. În consecinţă, Biserica este factorul constant. Adevărul care trebuie crezut este învăţătura curentă a Bisericii. În timp ce dogma se poate dezvolta şi modifica, Biserica rămâne constantă.[6]

Faptele lui Dumnezeu

Un alt răspuns dat în ultimii ani este că elementul permanent al creştinismului este reprezentat de anumite evenimente istorice cu caracter unic sau fapte pline de putere ale lui Dumnezeu. Aceasta este poziţia pe care o ia şcoala de „teologie biblică" sau curentul de gândire numit „Heilsgeschichte".[7] Cele mai multe relatări biblice nu sunt neapărat exacte sau normative, deoarece Biblia include mult mai multe lucruri decât aceste fapte unice şi centrale. Religia biblică este alcătuită din răspunsul făpturilor umane la aceste acte ale lui Dumnezeu. Astfel, majoritatea naraţiunilor sunt doar interpretări a ceea ce au crezut oamenii Legământului că a făcut Dumnezeu. Exodul este marele eveniment al Vechiului Testament, măreaţa faptă a lui Dumnezeu. Evenimentele descrise ca fiind precedente exodului sunt interpretarea dată de către evrei trecutului lor în lumina credinţei dobândite cu prilejul exodului. Acestea nu sunt atât istorisiri despre ceea ce a făcut Dumnezeu, ce se cer a fi luate literal, cât parabole care exprimă credinţa evreilor. Ele reprezintă ceea ce se aşteptau evreii să săvârşească genul de Dumnezeu pe care ei îl experimentaseră. Tot astfel, relatările de după exod trebuie înţelese ca fiind părerile lor în legătură cu evenimentele ulterioare, din perspectiva credinţei pe care o dobândiseră la exod. Ei vedeau mâna lui Dumnezeu la lucru în întâmplările de orice fel.

---

[6] „Dogma", în *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, vol. 4, p. 947-948.

Pentru această şcoală de gândire există, în esenţă, două fapte ale lui Dumnezeu: exodul din Vechiul Testament şi „evenimentul Cristos" din Noul Testament. Astfel, Biblia nu este atât o relatare a faptelor lui Dumnezeu, cât o prezentare a religiei evreilor. A avut loc o schimbare subtilă. Accentul nu mai este pus pe Dumnezeu în calitatea Sa de referent al verbelor din Biblie, ci pe credinţa evreiască şi pe minţile evreieşti în calitatea lor de subiecte ale verbelor cărţilor moderne despre înţelesul Bibliei. După cum a subliniat Langdon Gilkey într-un articol clasic, schimbarea este mascată de punerea verbelor la diateza pasivă („a fost considerat", „s-a crezut că este", adică de către evrei).[8]

Pe această bază, elementul permanent şi autoritar din cadrul creştinismului este reprezentat de faptele lui Dumnezeu, şi nu de relatările biblice. Aici devine decisivă deosebirea dintre teologia biblică, arătând ce credeau evreii, şi teologia sistematică, însumând ceea ce credem noi. Gilkey vede această abordare ca pe un punct de vedere care este pe jumătate liberal şi modern şi pe jumătate biblic şi ortodox.[9] Întrucât cei care susţin acest punct de vedere afirmă că atunci când ne elaborăm propria noastră teologie pentru prezent, sau la drept vorbind propria noastră religie, noi trebuie să păstrăm ca normative faptele lui Dumnezeu. Ele au avut loc o dată pentru totdeauna. Pe de altă parte, interpretările asociate cu unele evenimente anterioare sau ulterioare pot fi înlocuite uşor cu unele explicaţii mai potrivite şi mai la zi.

Experienţele

Un alt răspuns însă este că experienţele care dăinuie reprezintă esenţa, factorul permanent al creştinismului. În timp ce convingerile doctrinare se pot schimba, oamenii din toate timpurile au aceleaşi experienţe. Un exemplu remarcabil al unei astfel de experienţe este speranţa universală a nemuririi. Harry E. Fosdick consideră că ideea biblică despre învierea trupului este de fapt modul în care persoanele din acea vreme au exprimat nădejdea lor în nemurire. Dată fiind concepţia iudaică despre Şeol – un loc sub scoarţa pământului în care sălăşluiesc cei morţi, ducând o existenţă goală şi lipsită de sens – nu este surprinzător faptul că oamenii sperau că va avea loc o revenire pe pământ, o înviere din Şeol.[10] La aceasta s-a adăugat şi influenţa zoroastrismului, care în timpul exilului a devenit matricea în care au fost turnate aşteptările evreieşti în legătură cu o viaţă de dincolo de moarte. Astfel, nădejdea că moartea nu va fi finală a ajuns să ia forma familiară a unei credinţe într-o stare intermediară în perioada dintre moarte şi ziua judecăţii, într-o înviere generală a celor drepţi şi a celor nedrepţi şi o judecată urmată de încredinţarea acestor ansambluri, formate din suflet şi trup, cerului sau iadului. Cu excepţia unor mici modificări, Noul Testament prezintă această concepţie de bază.[11]

---

[7] G. Ernest Wright şi Reginald H. Fuller, *Book of the Acts of God*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1959; Bernhard Anderson, *Understanding the Old Testament*, ediţia a treia, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975.

[8] Langdon Gilkey, „Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language", *Journal of Religion* 41, 1961, p. 194-205.

[9] *Ibid.*, p. 194, 198.

Fosdick găseşte că ideea unei învieri în trup este materialistă în mod grosolan. După părerea lui nu este necesar să se păstreze această doctrină specifică. Esenţial este să se reţină trăirea care dăinuie, detaşând-o de ceea ce i-a determinat apariţia şi de nevoia pe care o îndeplineşte ea. Această trăire este de fapt aşteptarea unei vieţi viitoare. Această aşteptare poate fi păstrată în diferite „structuri mentale". Fosdick este conştient de faptul că el schimbă anumite înţelesuri doctrinare sau conceptuale.[12] Totuşi, acest lucru nu are nici o importanţă pentru el, de vreme ce nimic din istoria umană nu pare atât de schimbător ca şi categoriile mentale. Ele apar, se înalţă, se prăbuşesc şi dispar. Ele sunt doar expresii trecătoare ale unor convingeri şi trăiri permanente. Fosdick sugerează că nădejdea nemuririi poate fi păstrată, în timp ce ideea învierii în trup este înlocuită cu un sens doctrinar diferit. Noul sens pe care îl propune el este acela al nemuririi sufletului. Această concepţie specifică a fost propusă pentru prima dată de Origen. Fosdick susţine că, bazându-se pe ajutorul acestei concepţii, el şi alţii ca el i-au mângâiat pe cei care au suferit o pierdere grea, au făcut ca „perseverenţa plină de răbdare" a celor în vârstă să conţină mai multă bucurie şi ca lupta tinerilor pentru dobândirea unui caracter să aibă sens. Această concepţie ajută la clarificarea experienţei universale a evreilor din antichitate şi a creştinilor de astăzi.[13]

Doctrinele

Unii au afirmat că permanentul şi imuabilul din creştinism este reprezentat de anumite doctrine care au apărut în vremurile biblice şi dăinuie până în prezent. Spre deosebire de Fosdick, cei care susţin acest punct de vedere insistă asupra faptului că, reflecţiile moderne nu pot fi substituite doctrinelor biblice. J. Gresham Machen a fost un apărător iscusit al acestui punct de vedere. El ia în considerare în special încercarea de a separa învăţătura etică a lui Isus de doctrina care o însoţea. Unii, de exemplu, au afirmat că prin faptul că şi-au înrădăcinat credinţa în evenimentul vieţii şi morţii lui Isus, ucenicii Lui au trecut de fapt dincolo de intenţiile Lui. Potrivit acestui punct de vedere, Isus a proclamat doar o Împărăţie a lui Dumnezeu, fără a face din Sine Însuşi obiectul credinţei. El nu S-a considerat pe Sine Mesia. Această teorie s-a dovedit totuşi a fi imposibil de susţinut.[14] Cu toate că William Wrede şi Adolf von Harnack au reconstituit un Isus lipsit de concepţia mesianică despre Sine, ei au făcut aceasta pe baza unei selectări atente a pasajelor. Şi totuşi, în ciuda acestei alegeri pline de precauţie a unor anumite porţiuni cum ar fi Predica de pe munte, mai rămâne totuşi o problemă imposibil de eradicat. Deoarece până şi în acest pasaj, în care Isus a vorbit mai mult despre felul de comportament care trebuie să-i caracterizeze pe cetăţenii Împărăţiei, există o notă specifică. În timp ce profeţii spuneau: „Aşa vorbeşte Domnul", Isus a declarat: „Eu vă spun vouă". În mod evident El considera că este o Persoană care are dreptul să dea la o parte Legea, şi aceasta în virtutea propriei Sale autorităţi.[15]

---

[10] Harry E. Fosdick, *The Modern Use of the Bible*, New York, Macmillan, 1933, p. 99.

[11] *Ibid.*, p. 100.

[12] *Ibid.*, p. 101.

[13] *Ibid.*, p. 103.

Dar să lăsăm de-o parte pe moment consideraţiile de acest gen, şi să vedem ce se va întâmpla dacă vom clădi un creştinism care păstrează şi aplică numai învăţăturile etice ale lui Isus. Să presupunem că vom considera că doctrinele există şi au fost propovăduite de Isus, dar nu suntem obligaţi să stăruim în ele. Avem libertatea să le ignorăm (de vreme ce ele sunt acum uşor de combătut) şi să ne interesăm doar de punerea în practică a sublimelor învăţături etice ale lui Isus. Care va fi însă rezultatul? Să luăm de exemplu, regula de aur, spune Machen. Dacă întreaga societate ar aplica-o („Tot ce voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi la fel"), ar rezolva acest lucru problemele ei cu adevărat? În anumite cazuri regula ar putea veni foarte bine în sprijinul răului şi nu al binelui. Să ne gândim, de exemplu, la cazul unui om care vrea să se lase de băutură. Foştii lui tovarăşi de petreceri, dacă urmează regula, îi vor oferi ceva de băut, bineînţeles, deoarece aceasta este ceea ce ar vrea ei să le facă lor alţii. Astfel, regula de aur devine un obstacol redutabil în calea înaintării morale. Totuşi, problema aici nu este cu regula, ci cu înţelegerea scopului ei. Ca şi restul Predicii de pe munte, ea nu a fost adresată întregii lumi. Intenţia lui Isus a fost ca ea să fie practicată de către ucenicii Săi, cetăţenii Împărăţiei lui Dumnezeu. (Aici intrăm într-o problemă de doctrină.) Ei au trecut printr-o transformare morală şi spirituală. Dacă ei fac altora ceea ce ar dori să le facă lor alţii, vor face ceea ce este bine, căci lucrurile pe care le doresc ei din partea altora sunt înalte şi curate. Şi dincolo de aceasta, capacitatea de a face altora ceea ce vrei ca alţii să îţi facă ţie, presupune o transformare şi o infuzie de putere spirituală. Învăţătura etică este insuficientă fără realitatea despre care vorbeşte doctrina din spatele regulii de aur. Dacă ignorăm sau deformăm doctrina, învăţătura etică îşi pierde valabilitatea.[16] Din această cauză, experienţele despre care Fosdick vorbeşte cu atâta entuziasm nu sunt posibile fără adevărurile doctrinare care le garantează.

Un mod de viaţă

Un ultim punct de vedere plasează locul permanenţei în cadrul unui mod de viaţă aparte sau al unei etici aparte. Mergând în direcţia indicată de Immanuel Kant şi ulterior de Albrecht Ritschl, cei care susţin acest punct de vedere consideră că esenţa religiei constă mai degrabă în comportament decât în crez. Walter Rauschenbusch a fost unul dintre susţinătorii de frunte ai acestui punct de vedere.

---

[14] J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1923, p. 34.

[15] *Ibid.*, p. 36.

[16] *Ibid.*, p. 37-38.

Pentru a determina natura şi scopul real al creştinismului, observă Rauschenbusch, noi trebuie să îl vedem în forma lui pură şi nepervertită, aşa cum era el în inima lui Isus Cristos, deoarece a fost modificat considerabil de-a lungul istoriei Bisericii. Concepţia şi ideile lui Isus despre creştinism pot fi însumate în expresia simplă „domnia lui Dumnezeu". Ea era miezul parabolelor şi profeţiilor Lui. Ea era temelia tuturor faptelor Lui. Aceasta este prima şi cea mai importantă dogmă a credinţei creştine. Domnia lui Dumnezeu este idealul social pierdut al creştinismului (Reforma din secolul al XVI-lea a fost doar o reactualizare a teologiei pauline). Rauschenbusch militează pentru o reînnoire a spiritului şi a obiectivelor lui Isus Însuşi.[17]

După părerea lui Rauschenbusch, învăţătura lui Isus cu privire la domnia lui Dumnezeu în inimile omeneşti nu a fost ceva nou şi fără precedent. Dacă ar fi fost, nu ar fi dobândit niciodată reacţia pozitivă de care a avut parte. Mai exact, El a continuat şi a prelucrat doar accentul pus de profeţi pe dreptate personală şi socială.[18] Isus S-a opus concepţiilor populare acolo unde ele veneau în conflict cu aceste idealuri. Ceea ce a propus El este o Împărăţie a lui Dumnezeu pe pământ; El nu a asociat-o niciodată cu cerul.[19] Miezul învăţăturii şi practicii lui Isus a fost preocuparea pentru dreptate, justiţie, egalitate socială şi democraţie. Aceasta ar trebui să fie şi idealul nostru.

Două încercări de a actualiza teologia

În urma concepţiei despre religie care a fost adoptată în primul capitol, ar trebui să fie evident faptul că una dintre componentele majore ale creştinismului este conţinutul doctrinar şi, din acest motiv, el trebuie conservat. Având în vedere scopurile noastre din cadrul acestui volum, el va fi considerat cel mai important element permanent. Dacă vrem să menţinem însă caracterul adecvat al religiei creştine, trebuie să introducem o preocupare suplimentară la acest punct: în ce fel am putea traduce teologia în limbaj contemporan.

Există două orientări diferite în mijlocul celor care consideră că crezurile implicate în creştinism sunt importante, dar au nevoie de o formulare contemporană. (În această secţiune nu mai luăm în considerare acele persoane care nu consideră conceptele de mare importanţă şi care prin urmare sunt oarecum indiferente faţă de ceea ce se face cu ele.) Clasificarea întrebuinţată de William Hordern este utilă. El denumeşte cele două orientări în următorul fel: cea a traducătorilor şi cea a transformatorilor.[20] Traducătorii sunt teologi care simt nevoia reexprimării mesajului într-o formă mai inteligibilă, dar intenţionează să păstreze conţinutul, la fel ca cei care traduc dintr-o limbă în alta. În schimb transformatorii, cum indică şi numele lor, sunt pregătiţi să facă modificări destul de serioase în conţinutul mesajului pentru a-l raporta la lumea modernă. Vom analiza mai întâi acest al doilea punct de vedere, mai radical.

---

[17] Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, New York, Macmillan, 1919, p. 49.

[18] *Ibid.*, p. 50 şi urm.

[19] *Ibid.*, p. 66.

[20] William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1, *Introduction*, Philadelphia, Westminster, 1966.

Transformatorii

Transformatorul este convins că lumea a trecut printr-o prefacere serioasă de la vremurile biblice încoace. Fie că se gândeşte la schimbările tehnologice din ultimii câţiva ani, sau la schimbările mari din domeniul ştiinţelor fundamentale din acest secol sau de mai devreme, transformatorul consideră că lumea de astăzi pur şi simplu nu mai este cea în care a apărut şi s-a dezvoltat creştinismul. Mai mult decât atât, crezurile aferente creştinismului, aşa cum sunt ele, sunt legate într-un mod atât de inseparabil de acea străveche concepţie despre lume, încât nu pot fi susţinute independent de ea. Cu alte cuvinte, crezurile reprezintă variabila dependentă, iar mediul intelectual mai larg, constanta independentă. Realmente nu există nici o posibilitate de a le reţine prin simpla lor reformulare sau modernizare.

Liberalii adoptă această poziţie. Deşi există unii care preferă să li se aplice eticheta de *modernişti*, pe considerentul că actualizează credinţele vechi, aceştia nu cred cu adevărat că esenţa creştinismului este strâns legată de doctrinele specifice pe care le-au susţinut credincioşii din vechime. Aşadar nu este necesar să se conserve sau să se păstreze acele doctrine.

Transformatorii mai cred că omul s-a schimbat radical o dată cu trecerea timpului. Chiar dacă la un moment dat este posibil ca mesajul să fi fost corespunzător şi de folos omului, pe lângă că era acceptabil, în prezent omul este atât de diferit şi natura lui este atât de schimbată, încât mesajul va întâlni urechi surde, sau chiar ostile.[21]

Aici omul modern devine măsura adevărului. Întrucât adevărul este considerat în mare măsură relativ, astăzi omul este judecătorul a ceea ce este bine sau rău. Nu există deloc ideea unei revelaţii de la Dumnezeu, care să fie într-un fel sau altul sursa şi criteriul adevărului. Astfel, nu există nimic normativ în afara experienţei omeneşti, nimic care să poată judeca ideile omului. Dacă ar fi posibil să existe vreo modificare în urma căreia să rezulte un acord între creştinismul tradiţional şi gândirea omului modern, atunci doctrina creştină este cea care trebuie să se schimbe, şi nu omul. Cuvântul cheie este mai degrabă relevanţă, decât autoritate. Dacă mesajul creştin nu se dovedeşte a fi acceptabil pentru om, atunci el poate şi trebuie să fie modificat după cum este necesar. Prin urmare sursele din care se extrage conţinutul creştinismului vor fi considerabil mai cuprinzătoare decât în cazul creştinismului tradiţional. Trebuie consultate nu numai câteva documente sacre despre adevăr, ci mai degrabă întreaga paletă a literaturii, filozofiei şi ştiinţelor atunci când se construieşte crezul creştin.

Un caz limpede de orientare transformatoare este teologia morţii lui Dumnezeu, care a avut o viaţă scurtă, dar spectaculoasă pe la mijlocul anilor '60.

---

[21] *Ibid.*, p. 141-142.

A fost o teologie specific americană, cu toate că a existat ceva asemănător şi în alte părţi, ca în cazul gândirii lui John A. T. Robinson din Anglia. Cei mai bine cunoscuţi reprezentanţi ai mişcării au fost Thomas J. J. Altizer, William Hamilton şi Paul Van Buren. Chiar denumirea mişcării este elocventă pentru dârzenia cu care aceşti bărbaţi au dorit să îndeplinească obiectivul lor de transformare a mesajului creştin. Ei erau gata să renunţe până şi la credinţa tradiţională în Dumnezeu, dacă ar fi fost necesar. Cu siguranţă că nici unul din elementele creştinismului nu ar putea fi mai important decât Dumnezeu.

Aceşti teologi au considerat conceptul de Dumnezeu imposibil de susţinut. Pentru unii dintre ei moartea lui Dumnezeu însemna lipsa de conţinut a ideii de Dumnezeu sau a cuvântului *Dumnezeu*. Urmărind metoda filozofiei analitice, Paul Van Buren a găsit conceptul lipsit de semnificaţie într-o lume orientată empiric.[22] În parte, toate acestea au rezultat din ceea ce teologii adepţi ai teoriei morţii lui Dumnezeu considerau că este o prăbuşire în cadrul concepţiei neoortodoxe despre revelaţie.[23] Potrivit neoortodoxiei, Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin natură sau cu ajutorul unor experienţe la îndemâna tuturor oamenilor într-un mod general şi universal, ci prin intermediul şi în cadrul întâlnirii Lui speciale şi personale cu omul. Însă această întâlnire – cu neputinţă de controlat sau de provocat – nu părea să mai aibă loc în viziunea adepţilor teoriei morţii lui Dumnezeu. Aparent exista o absenţă a prezenţei lui Dumnezeu. În plus, capacitatea obişnuită de a-L experia pe Dumnezeu părea să fi dispărut la mulţi oameni moderni. Unii creştini Îl găsesc relevant pe Dumnezeu în cadrul anumitor decoruri. Un sanctuar liniştit, vitralii, o orgă la care se execută un anumit gen de muzică, toate acestea evocă sentimente religioase pentru mulţi oameni, pur şi simplu din cauza reflexelor lor condiţionate provocate de aceşti stimuli. Unele persoane nu pot să asculte sau să cânte „O, Doamne mare" fără să încerce un sentiment de pioşenie. Totuşi, un număr din ce în ce mai mare de persoane contemporane nu au o asemenea reacţie. Ei nu au avut niciodată acest gen de trăire. Astfel – au conchis adepţii teoriei morţii lui Dumnezeu – „sentimentul prezenţei lui Dumnezeu" trebuie să fie mai degrabă un fenomen psihologic, decât unul religios.

Aici se pune de asemenea şi problema a ceea ce Dietrich Bonhoeffer a numit „o lume ajunsă la maturitate". În trecut Dumnezeu a fost rezolvarea enigmelor şi soluţia problemelor. Orice lucru care nu putea fi înţeles era pus pe socoteala lui Dumnezeu. Acest fapt a dus la expresia „dumnezeul golurilor" – golurile fiind lacune în cunoaşterea omului. În orice caz, pe măsură ce cunoaşterea s-a extins, spaţiul pentru Dumnezeu ca principiu explicativ s-a micşorat în mod corespunzător. Pentru început El S-a retras dintr-un anumit domeniu, iar apoi dintr-un alt domeniu. Geologia, biologia şi psihologia L-au înlăturat fiecare rând pe rând pe Dumnezeu. Cealaltă funcţie tradiţională a lui Dumnezeu, aceea de soluţie a problemelor, a avut şi ea tendinţa de a dispărea. În vremurile biblice, atunci când nevasta unui bărbat era stearpă, se adresau rugăciuni lui Dumnezeu ca să-i „deschidă pântecul", astfel încât să li se poată naşte copii. Sara şi Ana sunt două exemple biblice de seamă în acest sens. În zilele noastre, femeia merge la un ginecolog care îi prescrie un tratament fertilizator; şi se naşte un copil (sau mai mulţi). În Biblie, dacă era secetă, omul se ruga lui Dumnezeu să trimită ploaie, şi ploua. În zilele noastre, omul modern caută un nor corespunzător, zboară pe deasupra lui şi îl stropeşte cu iodură de argint sau ceva de genul acesta şi vine ploaia! Dumnezeu este, cum s-ar spune, şomer. Locul familiar pe care El îl ocupa în cadrul experienţei umane este acum ocupat de alţii. El nu este necesar ca parte a lumii, şi în consecinţă conceptul de Dumnezeu nu are sens pentru om.[24]

---

[22] Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, Macmillan, 1963.

[23] William Hamilton, „The Death of God Theologies Today" în Thomas J. J. Altizer şi William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966, p. 27.

Problema, în orice caz, nu este epuizată. Dificultatea omului nu constă numai în neputinţa de a-L cunoaşte din experienţă pe Dumnezeu.[25] Ci de fapt în experierea absenţei lui Dumnezeu. Problema răului este reală şi serioasă. Pentru cineva care crede într-o fiinţă divină atotputernică este dezolantă priveliştea distructivităţii naturii. Şi dincolo de aceasta este problema răului moral. Cruzimea şi indiferenţa omului faţă de semenul lui sunt înspăimântătoare. Dacă Dumnezeu ar fi cu adevărat Dumnezeu, dacă El ar fi atotputernic şi plin de dragoste, El ar dori cu siguranţă să înlăture acest gen de rău din lume şi ar fi capabil să o facă. Prezenţa continuă a răului, sub ambele forme, pare să pledeze cu tărie şi cu elocvenţă împotriva existenţei unui astfel de Dumnezeu.

Dacă Van Buren şi Hamilton ajung la această problemă în urma unui proces intelectual temeinic, Altizer vine cu o abordare mult mai subiectivă, aproape mistică. El nu accentuează atât încetarea experierii lui Dumnezeu, cât moartea Dumnezeului primordial şi transcendent. Acest Dumnezeu a trecut de bună voie printr-un proces de transformare de la o fiinţă din afara lumii, care acţionează din când în când în cadrul ei, la o fiinţă contopită în întregime cu procesele acestei lumi. În timp ce în teologia de factură ortodoxă întruparea a fost considerată actul prin care Dumnezeu a devenit una cu rasa umană, pentru Altizer ea nu este decât un simbol, doar una dintr-o întreagă serie de asemenea veniri. În cursul istoriei Dumnezeu a tot venit la om. Procesul este acum complet. Însă, spre deosebire de ortodoxie, în cadrul căreia Dumnezeu continuă să fie şi Fiinţa primordială, aici El se transformă dintr-o fiinţă transcendentă într-una imanentă. El lasă în urmă caracterul primordial al naturii Lui, iar pasul este ireversibil. Astfel moartea lui Dumnezeu este sinuciderea Dumnezeului primordial şi naşterea unuia imanent.[26]

Adepţii teoriei morţii lui Dumnezeu recomandau o credinţă cu totul seculară. În locul descoperirii lui Dumnezeu într-o manieră transcendentă, prin intermediul închinării şi rugăciunii, această mişcare propunea regăsirea Lui prin intermediul activităţii, cum ar fi implicarea în mişcarea pentru obţinerea de drepturi civile. Acest nou creştinism secular trebuia să fie unul care afirmă lumea, care speră să Îl găsească pe Dumnezeu în experienţe seculare şi care speră să identifice o cale mai degrabă de a se bucura de Dumnezeu, decât de a-L folosi sau de a avea nevoie de El.[27]

În cadrul acestui mod de gândire standardul este reprezentat de omul modern şi ceea ce lui i se pare rezonabil, poate fi acceptat. Nu există nici un cuvânt autoritar din partea unui Dumnezeu care Se revelează pe Sine din afara lumii. Iluminarea este căutată mai degrabă cu ajutorul viziunilor unor autori ca William Blake şi Friedrich Nietzsche.[28] Adevărul vine mai curând prin aceste viziuni decât prin cele ale profeţilor evrei. De altfel, când a fost solicitat să definească temelia ultimă a credinţei lui, Altizer a spus: „Moby Dick!" Marea balenă albă, dispărând în ape pentru ultima oară, este cea mai completă imagine a Dumnezeului primordial care a venit în lume.

---

[24] *Ibid.*, p. 35-36, 39.

[25] *Ibid.*, p. 25.

[26] Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 102-112.

[27] Hamilton, „The Death of God Theologies Today", p. 37-42.

Traducătorii

Traducătorii sunt de părere că transformatorii nu au reformulat mesajul, ci l-au înlocuit cu un altul. Un creştinism fără Dumnezeu, sau cel puţin fără unul transcendent, şi fără un loc unic din punct de vedere calitativ pentru Isus Cristos, nu pare vrednic de a mai fi numit astfel. Traducătorii împărtăşesc cu transformatorii dorinţa de a vorbi lumii moderne prin cuvinte actuale şi inteligibile. Totuşi, ei accentuează mult mai puternic nevoia de a avea încredinţarea că ceea ce se propovăduieşte este mesajul care are autoritate divină. Unul dintre obiectivele lor este să păstreze conţinutul de bază al mesajului. În acest sens traducătorii sunt conservatori. Un alt obiectiv de-al lor este să dea mesajului o formă nouă, să se exprime în limba ascultătorului. Întocmai cum cineva nu s-ar gândi să rostească o predică în greaca biblică în faţa cuiva care nu cunoaşte această limbă, tot aşa, este de o importanţă crucială să scăpăm de expresiile vechi şi lipsite de familiaritate şi să folosim sinonime din viaţa contemporană. Traducătorii încearcă să spună ceea ce ar spune Biblia dacă ne-ar fi fost adresată nouă în situaţia noastră de astăzi.[29]

În cercurile creştine conservatoare pare să existe o dorinţă reală după acest tip de preocupare. Popularitatea traducerilor parafrazate ale Bibliei confirmă existenţa acestei nevoi menţionate. Living Bible, versiunea J. B. Phillips şi chiar versiunea Cotton Patch fac ca evenimentele Bibliei să pară reale. În timp ce traducătorii şi exegeţii biblici deplâng frecvent traducerea sărăcăcioasă ale acestor parafrazări ale Bibliei (ele nu au avut, desigur, niciodată intenţia să fie traduceri), persoanele laice din zilele noastre le găsesc adeseori folositoare şi edificatoare. Succesul parafrazărilor poate sugera faptul că în trecut experţii biblici au făcut o treabă mai bună atunci când era vorba să descopere ce anume a însemnat Biblia pentru ascultătorii iniţiali, decât atunci când se punea problema să afirme ce anume înseamnă ea pentru prezent.

Traducătorul susţine că omul nu este măsura adevărului. Adevărul vine de sus, dintr-o sursă superioară. Dumnezeu este Cel care vorbeşte, iar omul cel care stă pe banca inculpaţilor, şi nu invers. Dacă este nevoie de transformare, atunci omul, şi nu mesajul, este cel care trebuie să se transforme. În timp ce traducătorul urmăreşte să facă mesajul inteligibil sau uşor de înţeles, el nu se aşteaptă să-l facă acceptabil în termenii omului modern. Există o anumită dimensiune zidită în mesaj care va fi întotdeauna o cauză de poticnire pentru omul firesc. Există astfel un sens în care mesajul trebuie să fie ostil înţelegerii contemporane a realităţii şi critic la adresa ei. El trebuie să reprezinte o provocare la adresa mentalităţii contemporane, nu doar să se adapteze la ea.[30]

---

[28] Thomas J. J. Altizer, „Theology and the Death of God", în *Radical Theology and the Death of God*, p. 98-101.

[29] Hordern, *New Directions*, vol. 1, p. 146-147.

Nu numai învăţăturile doctrinare pot cauza tensiuni între Biblie şi omul contemporan. Poate chiar mai ofensive decât ansamblurile de crezuri ale Bibliei sunt învăţăturile ei etice. Acestea par să pună sub semnul întrebării nu numai ceea ce crede cineva, ci şi ceea ce face şi este. Mesajul biblic va crea o fricţiune – fie de natură doctrinară, fie etică – o fricţiune pe care nici teologul şi nici Biserica nu trebuie să încerce să o înlăture.

Traducătorul trebuie să deosebească cu atenţie mesajul de interpretările şi tradiţiile care au ieşit din el. Cele din urmă au devenit uneori la fel de influente ca mesajul în sine. Într-adevăr, unele persoane sunt incapabile să deosebească interpretarea de mesaj. În accepţiunea lor orice încercare de reformulare a mesajului este o falsificare şi o modificare sau abandonare a lui. Totuşi, ele trebuie să fie atente deoarece necreştinul poate găsi că o anumită interpretare este neplăcută şi, prin urmare, poate respinge mesajul. Nu există nici o virtute – din punctul de vedere al traducătorului – în încercarea de a adopta pentru totdeauna un anumit mod de exprimare al unui concept. Interpretările specifice ţin mai degrabă de domeniul teologiei istorice – ceea ce s-a crezut, decât de cel al teologiei sistematice – ceea ce trebuie să credem.

O parte din dificultăţile întâmpinate la actualizarea mesajului provin din faptul că revelaţia biblică a venit în anumite situaţii specifice. Astfel mesajul a luat o formă localizată. Problema este să se descopere ce trebuia crezut şi făcut doar în acea situaţie şi ce este de o aplicabilitate mai largă. Exemplele nu lipsesc: Este oare spălatul picioarelor o practică ce trebuie continuată de Biserică în aceeaşi măsură în care este continuată practica botezului sau Cina Domnului, sau este ceva ce ţine de situaţia biblică? Este oare modul în care se săvârşeşte botezul esenţial pentru act în sine, astfel încât trebuie să determinăm şi să încercăm să păstrăm maniera exactă folosită în timpurile biblice? Şi ce putem spune despre conducerea bisericească? Dă oare Noul Testament varianta normativă pentru toate timpurile, sau doar nişte sugestii, pe care să le putem adapta la nevoile existente?

O altă complicaţie decurge din faptul că Biblia nu elucidează problemele legate de anumite doctrine. În actualizarea mesajului trebuie oare să ne limităm la afirmaţiile explicite ale Scripturii, sau putem presupune că scriitorii biblici ar fi spus mai multe dacă s-ar fi confruntat cu probleme mai complexe, cum ar fi cele cu care ne confruntăm noi? Un exemplu este doctrina Trinităţii, care nu este tratată explicit şi direct nicăieri în Scriptură. Ceea ce nu înseamnă că în vremurile biblice nu au existat concepţiile cu privire la Trinitate, ci că reflectarea asupra acestei doctrine şi enunţarea ei nu au ajuns într-un asemenea stadiu încât să permită o formulare exactă a ei în cadrul Scripturii. Prin urmare, ea nu este pe deplin elucidată în Biblie aşa cum este, de exemplu, doctrina justificării, pe care a tratat-o Pavel.

O altă dificultate provine din necesitatea de a raporta revelaţia biblică la modul mult mai complet în care înţelegem noi în prezent revelaţia generală. De exemplu, Pavel învăţa destul de clar că toţi oamenii sunt păcătoşi (el a discutat în detaliu natura noastră păcătoasă, coruptă şi statutul nostru de persoane vinovate în faţa lui Dumnezeu, care decurge din această natură). El atribuia într-un fel toate acestea lui Adam şi păcatului lui (Romani 5:12-21). În zilele noastre, biologia, antropologia, psihologia, sociologia şi numeroase alte discipline ridică noi întrebări cu privire la natura umană, la suflet (inclusiv dacă există sau nu), şi cu privire la fundamentul trăsăturilor personale. Dacă ar fi să raportăm revelaţia biblică la cultura noastră modernă, ni s-ar cere să răspundem la unele întrebări pe care Pavel nu le-a avut de întâmpinat. Dacă el le-ar fi discutat cumva prin inspiraţia pe care a avut-o nu ar fi fost înţeles de primii săi cititori.

---

[30] *Ibid.*, p. 148-149.

În plus, unele adevăruri biblice sunt exprimate în anumite forme care sunt lipsite de semnificaţie pentru persoanele care trăiesc în prezent. Nu uitaţi că ne referim mai curând la forma în care apare un adevăr, decât la esenţa lui. Doctrina despre providenţa lui Dumnezeu este învăţătura potrivit căreia Dumnezeu supraveghează şi călăuzeşte tot ce există şi tot ce se întâmplă. Pentru a ilustra acest adevăr, Biblia Îl compară pe Dumnezeu cu păstorul cel bun care poartă de grijă oilor; ea menţionează de asemenea că Dumnezeu protejează păsările cerului, hrănindu-le şi păzindu-le de pericole. Multe dintre persoanele de astăzi care trăiesc în aşezări urbane văd rareori păsări şi se poate să nu fi văzut niciodată un păstor purtând de grijă oilor lui. Dacă ar fi să li se dea o imagine concretă despre providenţă unor asemenea persoane, ar trebui să fie aleasă o imagistică complet schimbată. Care este, de exemplu, relaţia providenţei lui Dumnezeu cu cibernetica sau cu războiul nuclear modern?

Se spune uneori că există doi paşi pe care trebuie să-i parcurgem dacă dorim să păstrăm conţinutul unei învăţături biblice în timp ce îi dăm o formă contemporană: primul pas este să determinăm însemnătatea pe care a avut-o în contextul ei original şi al doilea pas e să spunem ce înseamnă ea astăzi. Ceea ce se propune este o traducere directă a semnificaţiei trecute pentru cea din prezent. Acest lucru este în genul unei metode de învăţare a unei anumite limbi străine, la care majoritatea dintre noi am fost probabil expuşi.

În cadrul acestei metode învăţăm care cuvânt dintr-o anumită limbă este echivalent cu un anumit cuvânt dintr-o altă limbă. Astfel, persoanele care vorbesc engleza şi învaţă germana, sunt învăţate că echivalentul cuvântului *der Stuhl* din germană este în limba engleză *the chair* (scaunul). Noi memorăm această echivalenţă. Căutăm un cuvânt german în dicţionarul german-englez pentru a găsi un echivalent în limba engleză. Însă semnificaţia lui *der Stuhl* nu este „the chair". Sensul real al cuvântului denotă un obiect cu un şezut, un spătar şi patru picioare. „The chair" este doar particularizarea acelei semnificaţii într-o limbă, engleza în cazul nostru, la fel cum *der Stuhl* este o particularizare în germană, *la chaise* în franceză, *la silla* în spaniolă şi aşa mai departe. Observaţi că noi nu încercăm aici să pledăm în favoarea platonismului. Noi nu argumentăm că semnificaţia reală a lui *der Stuhl* este „scaunitate" (prezentă în mintea tuturor oamenilor). Noi ne referim la un anumit obiect. Ne referim la acea semnificaţie a acelui obiect care este comună tuturor culturilor. Nu vrem prin urmare, să

---

31. Aceste probleme vor fi discutate mai detaliat în capitolul 9.

pledăm în favoarea inspiraţiei conceptual-dinamice (opusă celei verbale).[31] Problema cu acest mod de învăţare a unei limbi străine este că nu poate funcţiona decât în cazul în care luăm mai mult de două limbi specifice deodată. Iar atunci când în oricare dintre cele două limbi unul dintre cuvintele implicate capătă şi semnificaţii diferite, exprimarea adevărului ajunge să fie depăşită.

Există şi o altă metodă de predare a unei limbi străine, care poate fi folosită simultan în cazul persoanelor care vorbesc diferite limbi. În această situaţie instructorul nu spune: *„Der Stuhl (sau la chaise sau la silla)* înseamnă scaunul." El doar arată sau atinge un scaun şi spune *„der Stuhl"*. (Elevii vor înţelege de obicei după inflexiunile vocii lui sau după ceea ce face că trebuie să repete cuvântul după el.) El atinge peretele şi spune *„die Wand"*. De asemenea, se pot preda prin demonstrare cuvinte care desemnează diferite acţiuni. Conceptele abstracte, care abundă în teologie, sunt mai dificil de exprimat, însă pot fi şi ele transmise o dată ce cuvintele şi semnificaţiile mai concrete şi elementare au fost însuşite.

Am adus în discuţia noastră despre metodologia teologică acest al doilea mod de predare a unei limbi străine în vederea atingerii unui punct crucial. În procesul actualizării unei afirmaţii biblice noi trebuie să introducem un pas intermediar între determinarea a ceea ce a însemnat ea în contextul ei original şi exprimarea a ceea ce înseamnă în prezent. Astfel, primul mod de predare al unei limbi străine reprezintă o metaforă inadecvată. Aceasta deoarece noi trebuie să găsim semnificaţia esenţială care stă la baza tuturor expresiilor particulare ale unei învăţături biblice. Astfel, dacă învăţătura biblică este că Dumnezeu e înălţat deasupra pământului, noi trebuie să-i descoperim elementul esenţial, şi anume că Dumnezeu este transcendent. El nu este limitat la un anumit punct din natură. El este mai degrabă dincolo de natură. El nu are cunoaşterea limitată pe care o avem noi. Dragostea Lui, mila Lui şi toate celelalte atribute ale Lui depăşesc cu mult orice lucru care se găseşte în fiinţele umane. Să faci ca acest adevăr să aibă sens pentru zilele noastre, înseamnă să-i dai o expresie nouă şi concretă, exact cum s-a procedat în vremurile biblice. Observaţi că noi nu dăm un „echivalent dinamic" al afirmaţiei biblice. Ceea ce facem în schimb este să dăm o expresie nouă şi concretă aceluiaşi adevăr de durată care a fost exprimat într-un mod concret în vremurile biblice prin intermediul unor expresii şi imagini obişnuite pe-atunci.

Criterii ale permanenţei

Este evident pe baza celor discutate anterior că sarcina cu adevărat importantă a teologiei este de a identifica adevărurile veşnice, esenţa doctrinelor, şi de a le separa de forma trecătoare în care au fost exprimate, astfel încât să poată fi creată o nouă formă. Cum putem noi oare localiza şi identifica acest element permanent sau această esenţă? În unele cazuri este destul de simplu, întrucât adevărul veşnic este prezentat sub forma unei afirmaţii didactice universale. Astfel de exemple sunt destul de numeroase în Psalmi. Unul se găseşte în Psalmul 100:5: „Căci Domnul este bun; bunătatea Lui ţine în veci, şi credincioşia Lui din neam în neam." În alte cazuri adevărul veşnic trebuie extras dintr-un pasaj narativ sau dintr-o învăţătură dată ca răspuns la o problemă specifică. Există câteva criterii cu ajutorul cărora factorii permanenţi sau esenţa doctrinei pot fi identificaţi: (1) dăinuirea unei învăţături de-a lungul succedării a diferite culturi; (2) apariţia într-un cadrul universal; (3) un factor permanent recunoscut servind ca bază; (4) o legătură indisolubilă cu o experienţă care este considerată esenţială şi (5) felul în care este reflectată învăţătura în punctul culminant al revelaţiei progresive.

Prezenţa unei învăţături de-a lungul succedării a diferite culturi

Suntem conştienţi de multitudinea culturilor prezente în lumea noastră de astăzi, şi de perioada vastă de timp care ne desparte de vremurile biblice. Ceea ce uităm uneori este că perioada biblică nu era alcătuită dintr-un ansamblu uniform de situaţii. Împrejurările temporale, geografice, lingvistice şi culturale din cadrul Scripturilor canonice diferă în mare măsură. S-au scurs multe secole din momentul scrierii primelor cărţi ale Vechiului Testament şi până la scrierea ultimelor cărţi din Noul Testament. Împrejurările geografice şi culturale aparţin unei largi palete ce se întinde de la cadrul pastoral al Palestinei antice până la cel urban al Romei imperiale. Există anumite diferenţe între limba ebraică şi cea greacă şi între culturile respective, diferenţe care, deşi uneori exagerate, sunt totuşi foarte reale. Dacă, deci, există o permanenţă a unei învăţături biblice de-a lungul câtorva cadre, se poate foarte bine să ne aflăm în posesia unei veritabile constante culturale sau chiar a esenţei doctrinei. Variaţiile pot fi considerate ca făcând parte din forma doctrinei.

O ilustrare a permanenţei de-a lungul diferitelor culturi este principiul ispăşirii prin jertfă şi respingerea concomitentă a oricărui fel de îndreptăţiri prin fapte. Acest principiu îl găsim prezent în sistemul de jertfe al Vechiului Testament. Îl găsim, de asemenea, şi în învăţătura Noului Testament cu privire la moartea ispăşitoare a lui Cristos. Un alt exemplu este centralitatea credinţei în Isus Cristos care acoperă orice prăpastie dintre evrei şi neamuri. Petru a predicat-o de ziua Cincizecimii, în Ierusalim, evreilor ce proveneau din diferite culturi. Pavel a declarat-o temnicerului din Filipi într-un cadru specific neamurilor (Fapte 16:31).

Apariţia într-un cadru universal

Un alt procedeu prin care se poate determina esenţa unei doctrine este acela de a se observa care sunt elementele prezentate într-o manieră universală. Botezul nu este menţionat numai în legătură cu situaţiile specifice în care a fost practicat, ci şi în cadrul universal al Marii însărcinări: „Toată puterea Mi-a fost dată în cer şi pe pământ. Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Şi învăţaţi-i să păzească tot ce v-am poruncit. Şi iată că Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (Matei 28:18-20). Există câteva consideraţii pe baza cărora putem socoti acest fragment un cadru universal: (1) Afirmaţia lui Isus despre faptul că I-a fost dată *toată* autoritatea sugerează că, în clipa în care Îşi transmite funcţiile şi responsabilităţile ucenicilor El are în minte o sarcină care, după câte s-ar putea presupune, trebuie îndeplinită de-acum înainte până într-un moment viitor nedefinit. (2) Acel „din toate neamurile" sugerează o universalitate a locului şi a culturii (cf. însărcinării din Fapte 1:8: „... şi-Mi veţi fi martori ... până la marginile pământului"). (3) Faptul că Isus va fi cu ei în toate zilele, chiar până la sfârşitul veacului, sugerează că această însărcinare întreită trebuie să aibă o aplicabilitate permanentă. Pe baza acestui gen de consideraţii, putem conchide că botezul nu era doar un fenomen izolat, care trebuia să aibă loc într-o anumită perioadă şi într-un anumit loc. El este de o aplicabilitate permanentă.

Pe de altă parte, incidentul spălării picioarelor din Ioan 13 nu este pus într-un cadru general sau universal. Deşi Isus a spus: „... voi sunteţi datori să vă spălaţi picioarele unii altora" (v. 14), nu se pomeneşte nimic despre durata practicii. Deşi El a zis: „Eu v-am dat o pildă, ca şi voi să faceţi cum am făcut Eu" (v. 15), există motive să se creadă că nu era neapărat necesar ca exemplul Lui să fie aplicat în mod universal *sub această formă precisă*. El nu dă de înţeles că practica trebuie repetată continuu. Motivaţia acţiunii Lui apare în afirmaţia Lui referitoare la faptul că robul nu este mai mare ca stăpânul lui (v. 16). Isus încearcă să întipărească în ucenicii Lui atitudinea unui slujitor: smerenia şi dorinţa de a pune pe alţii pe primul loc. În cadrul acelei culturi spălarea picioarelor simboliza o asemenea atitudine. Însă, într-o altă cultură, acelaşi lucru ar putea fi exprimat mult mai bine printr-un alt act. Deoarece găsim învăţătura despre smerenie şi în alte locuri din Scriptură, fără a fi menţionată însă spălarea picioarelor (Matei 20:27; 23:10-12; Filipeni 2:3), tragem concluzia că atitudinea de smerenie, şi nu actul specific al spălării picioarelor, este componenta permanentă a învăţăturii lui Cristos.

Un factor permanent recunoscut ca bază

O învăţătură specifică, bazată pe un factor permanent recunoscut, poate la rândul ei să fie permanentă. De exemplu, Isus Îşi bazează învăţătura cu privire la permanenţa căsătoriei pe faptul că Dumnezeu l-a făcut pe om parte bărbătească şi parte femeiască şi pe aceştia doi i-a declarat una (Matei 19:4-6, citând Geneza 2:24). Precedentul este considerat a fi ceva ce a avut loc o dată pentru totdeauna dar posedă o semnificaţie permanentă. De aici este dedusă natura permanentă a căsniciei. În mod similar, preoţia tuturor credincioşilor se bazează pe faptul că slăvitul nostru Mare Preot „a străbătut cerurile" o dată pentru totdeauna. Din acest motiv noi putem „să ne apropiem... cu deplină încredere de scaunul harului" (Evrei 4:14-16). Mai mult decât atât, întrucât Isus este Preot pe vecie (Evrei 7:21, 24), rămâne întotdeauna valabil faptul că toţi cei care se apropie de Dumnezeu prin El, sunt mântuiţi (v. 25).

O legătura indisolubilă cu o experienţă care este considerată esenţială

În perspectiva lui Rudolf Bultmann, *Geschichte* al învierii (reînnoirea nădejdii şi a deschiderii faţă de viitor pe care noi o experimentăm) este independentă de *Historie* (întrebarea dacă Isus a înviat cu adevărat). Însă Pavel susţine că trăirea este dependentă de învierea lui Cristos. El spune: „...dacă n-a înviat Cristos, credinţa voastră este zadarnică, voi sunteţi încă în păcatele voastre" (1 Corinteni 15:17). Dacă experierea de către noi a învierii este reală şi permanentă, învierea lui Cristos trebuie să fie efectivă, permanentă şi universală. Înlocuirea sau schimbarea în orice fel a acestei doctrine va fi însoţită de o schimbare similară în domeniul trăirii. Dacă noi considerăm că această experienţă este esenţială, abandonarea a ceea ce Biblia afirmă că este cauza va reclama găsirea unei alte baze pentru explicarea rezultatului. Acea trăire a noastră care este cauzată de încredinţarea că răul va fi învins se bazează pe credinţa într-o anumită lucrare supranaturală a lui Dumnezeu ţinând de a doua venire a lui Cristos. Experienţa lui Fosdick având la bază încredinţarea că răul va fi învins este cu totul diferită, deoarece el o clădeşte pe încrederea în progres, care cere un anumit gen de efort uman şi este însoţit de un grad corespunzător de nesiguranţă. Aşadar, experienţa lui este clădită pe o temelie care nu este solidă şi se va dovedi a nu fi permanentă. Pe de altă parte, ori de câte ori experienţa noastră se dovedeşte a fi reală şi permanentă, putem fi încredinţaţi că doctrina biblică de care e dependentă este şi ea permanentă.

Felul în care este reflectată învăţătura în punctul culminant al revelaţiei progresive

Un ultim criteriu se leagă de problema revelaţiei progresive. Dacă noi Îl concepem pe Dumnezeu ca pe Unul care a lucrat în cadrul unui proces de realizare a răscumpărării pentru om, revelându-Se pe Sine şi planul Său în mod treptat, vom acorda o importanţă mai mare evenimentelor mai târzii decât celor mai timpurii. Presupunerea este că avem forme tranzitorii în cazurile mai timpurii, şi că cel din urmă caz reprezintă forma finală. Dacă apare un element absolut, putem trage concluzia că ultimul caz exprimă esenţa doctrinei la care variantele mai timpurii au participat sub forma unor anticipări. Un exemplu ar fi lucrarea ispăşitoare a lui Cristos. În timp ce Vechiul Testament cerea jertfe neîntrerupte în curtea cortului, jertfe de tămâie de două ori pe zi în prima încăpere a cortului, şi o jertfă anuală adusă de marele preot în a doua încăpere a cortului, în Locul preasfânt (Evrei 9:1-10), Cristos a pus capăt acestui proces aducându-l la apogeul său (v. 12). Jertfa Lui, constând din propriul Lui sânge, a fost o dată pentru totdeauna. Mai mult decât atât, Isus a spus adeseori: „Aţi auzit că s-a zis... dar Eu vă spun..." În toate aceste cazuri Isus stabilea esenţa doctrinei pentru a o pune în locul aproximărilor ei precedente.

În unele cazuri esenţa unei doctrine nu a fost percepută în întregime în vremurile biblice. De exemplu, statutul femeilor în societate a fost îmbunătăţit într-un mod covârşitor de către Isus. În mod similar, Pavel a acordat un statut neobişnuit sclavilor. Cu toate acestea situaţia majorităţii acelora care aparţineau acestor grupe nu s-a îmbunătăţit în măsura în care ar fi trebuit. Astfel, pentru a detecta esenţa modului în care asemenea persoane ar trebui să fie tratate, noi trebuie să privim la principiile care au fost enunţate sau sugerate în legătură cu statutul lor, şi nu la relatările despre felul în care au fost de fapt tratate ele în vremurile biblice.

Noi vom încerca să ajungem la esenţa mesajului, recunoscând că revelaţia are un punct culminant. Nu vorbim aici despre separarea miezului de coajă – cum au făcut unii ca Harnack – urmată de renunţarea la coajă. Nici despre „renunţarea la bagajul cultural", cum fac unii interpreţi ai Bibliei din zilele noastre orientaţi spre antropologie. Noi ne referim la găsirea adevărului spiritual cu caracter esenţial, pe care se sprijină o anumită parte a Scripturii, şi la descoperirea aplicaţiei lui contemporane.

Se face frecvent observaţia (justă) că foarte puţini creştini se orientează înspre genealogiile din Scriptură în vederea unor scopuri devoţionale. Însă chiar şi aceste porţiuni trebuie să aibă o anumită semnificaţie. O încercare de a parcurge direct traseul de la „ce a însemnat o anumită genealogie" la „ce înseamnă ea" se va dovedi a fi frustrantă probabil. Trebuie să ne întrebăm în schimb: „Care sunt adevărurile care stau la baza ei?" Ne vin în minte mai multe posibilităţi: (1) toţi avem o moştenire umană din care se trage o mare parte din ceea ce suntem; (2) cu toţii ne-am primit viaţa de la Dumnezeu printr-un lung proces de dependenţă; (3) Dumnezeu lucrează providenţial în istoria umană, realitate de care ne vom da seama într-un mod acut dacă vom studia această istorie şi felurile lui Dumnezeu de a se purta cu omul. Aceste adevăruri au o semnificaţie pentru situaţiile noastre din prezent. În mod similar, regulile din domeniul igienei şi sănătăţii din Vechiul Testament ne vorbesc despre preocuparea lui Dumnezeu pentru sănătatea şi bunăstarea umană şi despre importanţa luării unor măsuri pentru păstrarea acelei bunăstări. Controlul poluării şi adoptarea unor regimuri alimentare înţelepte ar fi aplicaţiile moderne ale adevărului de la baza acestor reguli vetero-testamentare. Pentru unii exegeţi aceasta va suna ca o alegorizare. Însă noi nu suntem în căutare de simbolism, de semnificaţii spirituale ascunse în referinţele literale. Mai curând, noi propunem ca fiecare să se întrebe care este motivul real pentru care a fost rostită sau scrisă o anumită afirmaţie.

Făcând toate acestea, trebuie să fim atenţi să recunoaştem că înţelegerea şi interpretarea noastră sunt influenţate de propriile noastre circumstanţe istorice, pentru ca nu cumva să identificăm din greşeală forma în care expunem o învăţătură biblică cu esenţa ei permanentă. Dacă nu vom recunoaşte acest lucru, vom absolutiza forma noastră şi nu vom fi în stare să o aducem la zi atunci când se va schimba situaţia. Am audiat odată un teolog romano-catolic trasând istoria formulării doctrinei revelaţiei. El a încercat apoi să descrie esenţa permanentă a doctrinei şi a expus foarte clar şi cu exactitate o concepţie din secolul al XX-lea, neoortodoxă, şi de nuanţă existenţialistă despre revelaţie!

Este important să observăm că descoperirea esenţei de durată nu înseamnă studierea teologiei istorice cu scopul de a extrage cel mai mic numitor comun din variatele formulări ale unei doctrine. Din contră, teologia istorică arată că toate formulările postbiblice sunt condiţionale. Afirmaţiile biblice însele, sunt cele de la care trebuie să extragem esenţa, şi ele sunt cele care reprezintă criteriile permanente de validitate ale acelei esenţe.

6

Teologia și limbajul ei

Limbajul teologic și analiza verificațională: Acuzația de lipsă de semnificație
Limbajul teologic și analiza funcțională
Replici la acuzația de lipsă de semnificație
  Conceptul de blik
  Limbajul teologic ca limbaj personal
  Limbajul teologic și verificarea escatologică
  Limbajul teologic ca sinteză metafizică
  Limbajul teologic ca mijloc de discernământ și dedicare

Biserica a fost mereu preocupată de limbajul ei, din moment ce este implicată în efortul de a comunica şi este convinsă că ceea ce are de comunicat este de o importanţă vitală. Astfel, Augustin şi chiar teologi de dinainte de el au luat în serios problema naturii şi funcţiei limbajului teologic.[1] În secolul al XX-lea însă, această problemă a devenit arzătoare. Şi aceasta pentru că în secolul al XX-lea filozofia – care a fost adesea un partener de conversaţie pentru teologie – a început să acorde o atenţie primordială şi în unele cazuri chiar exclusivă analizei limbajului.

Limbajul teologic și analiza verificațională: Acuzația de lipsă de semnificație

La începutul secolului al XX-lea, filozofi ca G. E. Moore şi Bertrand Russell s-au angajat în analizarea limbajului.[2] În parte, aceasta a fost o excrescenţă a interesului manifestat faţă de matematică şi logica simbolică. Totuşi, doar în momentul apariţiei mişcării cunoscute sub numele de pozitivism logic a căpătat un avânt real acest interes faţă de limbaj. Pozitivismul logic a început printr-un seminar condus de Moritz Schlick la Universitatea din Viena în 1923.[3] La seminar au participat două grupuri: oameni de ştiinţă, interesaţi de filozofia ştiinţei, şi filozofi interesaţi de ştiinţă. Ei au analizat sensul înţelesului. Au observat că există două tipuri fundamentale de afirmaţii cognitive. Primul tip sunt afirmaţiile *a priori*, analitice, asemenea lui doi plus doi fac patru. Combinate în această manieră simbolurile *doi* şi *plus* au înţelesul de patru. Predicatul este cuprins prin definiţie în subiectul propoziţiei. Astfel de afirmaţii de tip matematic sunt în mod necesar adevărate, însă ele nu dau informaţii cu privire la lumea empirică.[4]

---

[1] Augustin, *Despre doctrina creştină*, 3.

[2] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon and Schuster, 1945, capitolul 31.

[3] *The Age of Analysis*, ed. Morton White , New York, New American Library, 1955, p. 203-205.

Celălalt tip de afirmaţii este mult mai interesant. Acestea sunt afirmaţiile sintetice, în care există ceva în predicat care nu a fost conţinut de subiect. În timp ce „toţi celibatarii sunt necăsătoriţi" este un exemplu pentru primul tip de afirmaţii, „toţi celibatarii sunt înalţi" este un exemplu pentru cel de al doilea tip. Aceasta nu este o tautologie, deoarece definiţia celibatarului nu conţine în mod intrinsec nici o informaţie despre înălţimea lui. Veridicitatea sau falsitatea unei asemenea afirmaţii poate fi determinată doar printr-o examinare a lumii reale. Aceasta este o cerinţă minimă.

Ce anume face ca o afirmaţie să aibă un înţeles? Afirmaţiile analitice, *a priori*, sunt semnificative prin faptul că ele definesc termeni. Cum rămâne însă cu afirmaţiile sintetice, *a posteriori* (de tip ştiinţific)? Răspunsul dat de pozitivismul logic este că asemenea afirmaţii au înţeles deoarece există un set de informaţii senzoriale care vor dovedi veridicitatea sau falsitatea lor.[5] Afirmaţia: „piatra din mâna mea stângă este mai grea decât piatra din mâna mea dreaptă", are sens, deoarece ea poate fi verificată prin informaţii senzoriale. Dacă eu pun prima piatră pe talerul stâng al unei balanţe şi cealaltă pe cel drept voi experimenta senzorial, prin vedere, faptul că talerul stâng va coborî, în timp ce talerul drept va urca. Aceasta este ceea ce se are în vedere prin „mai grea decât". Acest lucru este exact ceea ce se afirmă prin această expresie, şi acesta este întregul ei înţeles.

Din acest punct de vedere nu este necesar ca o afirmaţie să fie adevărată pentru ca să aibă înţeles. Ea poate fi falsă, însă noi putem specifica acele lucruri care sunt în favoarea sau împotriva veridicităţii ei. De fapt nici nu este necesar să fim în stare să facem verificarea, atâta timp cât afirmaţia este în principiu verificabilă. Astfel afirmaţia: „cealaltă parte a Lunii este din brânză proaspătă" a fost una semnificativă chiar înainte ca cealaltă parte a Lunii să fi putut fi investigată datorită călătoriilor spaţiale. Deşi era imposibil să se inspecteze cealaltă parte a Lunii, era posibil să se specifice ce anume s-ar putea vedea acolo dacă afirmaţia ar fi adevărată şi dacă cineva ar fi în stare să arunce o privire. Simpla dificultate tehnică nu a transformat afirmaţia într-una fără sens, la fel cum lipsa unui telescop nu ar face ca afirmaţiile despre inelele lui Saturn să fie lipsite de înţeles. Pe de altă parte, orice afirmaţie care se pretinde a fi sintetică (adică deţinătoare de informaţii faptice), dar nu este măcar în principiu verificabilă prin date senzoriale, trebuie înlăturată ca fiind literalmente un nonsens.[6]

Aceasta înseamnă că unele afirmaţii care par a fi faptice pot fi lipsite de sens. Se ia în considerare aici doar ceea ce poate fi dovedit ca adevărat sau fals. Acest principiu, cunoscut sub numele de principiul verificabilităţii, a devenit extrem de important pentru filozofi. Drept rezultat multe fraze, de altfel impresionante, au fost aruncate la groapa comună a lucrurilor lipsite de sens.

---

[4] *Ibid.*, pag. 207-208. Afirmaţiile *a priori* sunt în mod logic anterioare experienţei senzoriale şi independente de ea; afirmaţiile *a posteriori* sunt în mod logic posterioare experienţei senzoriale şi dependente de ea.

[5] *Ibid.*, p. 209.

[6] Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, New York, AMS, 1979, p. 17.

William Hordern întreabă oarecum în glumă dacă o afirmaţie de genul „în ceasul meu este un pitic" are vreun sens.[7] La prima vedere, această afirmaţie vrea să spună că în ceasul meu stă un pitic care face să se învârtă arătătoarele. El este cel ce provoacă până şi ticăitul ceasului în timp ce lucrează. Dacă aş fi întrebat de unde ştiu că afirmaţia este adevărată, mi-ar fi greu să răspund. Înseamnă oare că dacă aş îndepărta capacul ceasului aş vedea înăuntru piticul lucrând de zor? Nu, deoarece acesta este un pitic invizibil. Înseamnă că nu voi găsi mişcarea specifică roţilor dinţate? Nu, ceasul meu are toate componentele dispozitivului mecanic obişnuit, întrucât acest pitic lucrează într-un mod imanent prin mişcarea obişnuită a rotiţelor dinţate. Atunci ce înseamnă afirmaţia? Ea înseamnă pur şi simplu că în ceasul meu există un pitic. Este foarte probabil că nimeni nu va înţelege, deoarece nu există nici un lucru la care să pot face apel şi care într-un fel sau altul să pledeze în favoarea sau împotriva veridicităţii afirmaţiei. De vreme ce nu poate fi dovedită nici veridicitatea şi nici falsitatea acestei afirmaţii, ea este lipsită de sens.

Examinate în acest fel, multe subiecte, de o mult mai mare seriozitate, de care s-a ocupat în mod tradiţional filozofia, sunt considerate acum ca fiind lipsite de sens. Întrebarea dacă realitatea este de natură mentală sau materială este fără sens, cum este şi întrebarea dacă ea este alcătuită dint-un singur principiu ultim sau din două. Aceste probleme, asemenea tuturor acelora care nu pot fi rezolvate prin recurgerea fie la definiţii, ori convenţii, pe de-o parte, fie la informaţii senzoriale care să le confirme sau să le infirme, pe de altă parte, sunt pur şi simplu pseudoprobleme. În timp ce cursul lor pare să fie influenţat de dezbateri, implicând poziţii contrare, ele nu pot fi rezolvate. Dificultatea nu este că una dintre poziţii ar putea să nu fie adevărată; ea constă în faptul că ambele sunt fără sens.

Aceeaşi problemă este legată şi de multe afirmaţii teologice. Deşi au forma unor afirmaţii sintetice valide, ele sunt lipsite de sens. Ce vrea să spună teologia prin afirmaţiile ei? Luaţi, de exemplu, propoziţia: „Dumnezeu este un Tată iubitor", sau „Dumnezeu ne iubeşte aşa cum un tată îşi iubeşte copiii". Care este înţelesul acestor afirmaţii? Ce anume pledează în favoarea veridicităţii acestor afirmaţii? Şi, la fel de important, ce anume pledează împotrivă?

John Macquarrie ne vorbeşte despre un om care într-o bună zi, pe când traversa strada, era cât pe ce să fie lovit de un autobuz care lua colţul. „Dumnezeu mă iubeşte, a exclamat el, fiindcă autobuzul nu m-a lovit." Altă dată a fost lovit şi rănit de un autobuz, însă el a spus: „Dumnezeu mă iubeşte, fiindcă autobuzul nu m-a omorât." Ulterior omul a fost călcat de un autobuz şi a murit. Totuşi, rudele îndoliate au dat dovadă de o atitudine cât se poate de filozofică: „Dumnezeu îl iubeşte, fiindcă l-a chemat acasă din această lume nefericită şi păcătoasă." Tot ceea ce s-a întâmplat a fost văzut ca o dovadă a dragostei părinteşti a lui Dumnezeu. Nimic nu pleda împotriva ei. Şi într-o astfel de situaţie, nimic nu putea de fapt să pledeze nici în favoarea ei. Abordată în felul acesta, afirmaţia „Dumnezeu este un Tată iubitor" e un nonsens. Ea într-adevăr este lipsită de orice sens.[8]

---

[7] William Hordern, *Speaking of God*, New York, Macmillan, 1964, p. 61.

[8] John Macquarrie, *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*, New York, Harper and Row, 1967, p. 108-109.

Ne putem gândi şi la alte exemple. Luaţi afirmaţia: „Dumnezeu răspunde la rugăciuni." Care este înţelesul acestei afirmaţii? Înseamnă ea oare că dacă vom lua un grup relativ omogen de oameni şi îl împărţim în două subgrupuri egale, şi îi punem pe membrii unuia dintre subgrupuri să se roage pentru probleme de mare importanţă pentru ei, iar pe cei din al doilea subgrup să se gândească intens la lucruri importante pentru ei şi să şi le dorească din toată inima, vor favoriza oare rezultatele în mod semnificativ primul subgrup? Aici din nou nu-i va fi îngăduit nici unui lucru să pledeze împotriva afirmaţiei. Deoarece dacă cererea nu este îndeplinită, creştinul de obicei are următoarea replică: „Nu a fost voia lui Dumnezeu", sau „Dumnezeu a răspuns, însă răspunsul Lui a fost negativ". Care este atunci diferenţa dintre aceste crezuri şi pretenţii şi afirmaţia „în ceasul meu este un pitic"? Toate sunt lipsite de sens.

John Wisdom a exprimat aceasta foarte succint într-o parabolă.[9] Doi exploratori au dat odată din întâmplare peste un loc defrişat într-o junglă. Acolo se aflau multe flori, însă şi multe buruieni. Unul dintre exploratori a spus: „Precis că îngrijeşte vreun grădinar această parcelă de pământ." Cel de-al doilea explorator nu a fost de acord cu această afirmaţie. Astfel că ei şi-au întins corturile acolo şi au urmărit ce se petrece, însă nu au zărit nici un grădinar. Cel care credea în existenţa grădinarului a fost de părere că el trebuie să fie invizibil. Prin urmare au ridicat un gard de sârmă ghimpată, l-au electrificat şi au patrulat cu câini de pază. Cu toate acestea nu a apărut nici un grădinar. „Nu există nici un grădinar", a spus scepticul. „El este invizibil şi intangibil", a ripostat celălalt. „Nu lasă urme, nu produce nici un sunet şi vine în secret să îngrijească grădina." Iată un alt exemplu în care nu se admite nici o dovadă contradictorie. Antony Flew comentează: „O ipoteză fragilă (credinţa în grădinar sau în Dumnezeu) poate fi astfel ucisă treptat printr-o mie de calificări."[10] Cu alte cuvinte, o poziţie care reclamă rectificări permanente pentru a se evita demonstrarea falsităţii ei (care, de fapt nu este deschisă pentru posibilitatea de a i se dovedi falsitatea) este fără sens.

Aceasta este situaţia afirmaţiilor majore ale teologiei creştine. Creştinul şi necreştinul lucrează cu aceleaşi date, însă nu sunt de acord în interpretarea lor. De vreme ce creştinul, teolog sau nu, nu poate să explice semnificaţia afirmaţiilor lui (să-şi dovedească interpretările) prin recurgerea la date senzoriale, aceste afirmaţii trebuie privite ca lipsite de sens.

Pozitivismul logic este o încercare de stabilire a unui etalon precis pentru semnificaţie, pe baza căruia să fie evaluat orice limbaj. Pe baza acestui etalon, singurele întrebuinţări încărcate de sens ale limbajului (ceea ce pozitivismul logic numeşte limbaj reprezentativ) sunt concretizate în limbajul de tip matematic sau tautologic, şi în limbajul de tip ştiinţific, care corespund din punctul de vedere al principiului verificabilităţii. Cum rămâne însă cu restul afirmaţiilor care apar în cadrul teologiei creştine? Care este statutul lor?

Pozitivismul logic recunoaşte şi o altă întrebuinţare a limbajului decât cea reprezentativă. Şi anume, întrebuinţarea expresivă sau emotivă. În acest caz limbajul de fapt nu descrie sau denotă nimic, ci mai degrabă exprimă sentimentele vorbitorului sau scriitorului. Deşi propoziţiile de genul acesta pot avea forma gramaticală şi prin urmare înfăţişarea unor judecăţi, ele exprimă de fapt sentimentele, dispoziţiile sufleteşti şi atitudinile vorbitorului. Ele sunt mai mult ca „Uau!", „Ura!", „Vai!" şi alte expresii similare. Nu este posibil să li se demonstreze veridicitatea sau falsitatea. Cea mai mare parte a istoriei filozofiei a fost după câte se pare o înlănţuire de cârâituri şi mârâituri sofisticate.[11] Ceea ce este adevărat cu privire la enunţurile filozofiei este adevărat şi cu privire la cele ale teologiei. Din moment ce ele nu corespund criteriilor cerute de orice întrebuinţare reprezentativă a limbajului, sunt probabil expresive. Teologul poate să creadă că ne spune ceva cu privire la felul în care stau lucrurile, însă în realitate el dă pur şi simplu frâu liber sentimentelor sale. Afirmaţia: „Dumnezeu veghează asupra noastră ca un tată iubitor asupra copiilor lui" pare să-L descrie pe Dumnezeu. Totuşi, în realitate, ea exprimă sentimentele calde şi pozitive pe care cineva le are faţă de univers. Nu e nici un rău într-o astfel de întrebuinţare a limbajului atâta timp cât oamenii nu sunt făcuţi să creadă că el exprimă ceva faptic. În rest poate să aibă un efect cât se poate de purificator pentru predicator, şi terapeutic pentru ascultători.[12] O asemenea clasificare a limbajului religios şi teologic poate fi surprinzătoare şi supărătoare atât pentru teologi şi predicatori, cât şi pentru credincioşii de rând. Ei sunt de părere că atunci când vorbesc se referă într-adevăr la ceva. Totuşi, dacă sunt acceptate premisele pozitivismului logic, ei îşi exprimă doar emoţiile.

---

[9] John Wisdom, „Gods", în *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, B. Blackwell, 1957, p. 154-155.

[10] Antony Flew, „Theology and Falsification", în *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew şi Alasdair MacIntyre, New York, Macmillan, 1955, p. 97.

Iată însă că mulţi filozofi au devenit neliniştiţi din pricina pozitivismului logic. Exista o anumită simplitate la această abordare, în sensul că toate afirmaţiile puteau fi clasificate într-o categorie sau alta. Cu toate acestea, tocmai această simplitate părea a fi artificială. Ea înlătura de fapt multe întrebuinţări tradiţionale ale limbajului, în ciuda faptului că cei care foloseau limbajul etic şi religios le găseau utile şi extrem de semnificative. Ea părea să-şi fi stabilit în mod arbitrar propriile standarde cu privire la ceea ce trebuie să fie limbajul, şi, din nefericire, pe parcursul acestui proces nu a folosit o terminologie suficient de descriptivă şi reprezentativă. Aceasta întrucât expresii ca „fără sens" sau „emotiv" implică ele însele conotaţii emotive.[13]

Mai exista de asemenea şi o altă problemă cât se poate de importantă şi serioasă. Ea privea statutul pe care îl avea principiul verificabilităţii. Este el o afirmaţie analitică? Dacă da, atunci el este doar o simplă definiţie, şi oricine poate să o combată spunând: „Eu nu definesc astfel criteriul pentru semnificaţie." Pe de altă parte, dacă este o afirmaţie sintetică, informându-ne de fapt în legătură cu ceva ce nu este implicit în definiţie, trebuie să îndeplinească propriul ei criteriu pentru semnificaţie. Care este însă setul de date senzoriale care ar dovedi veridicitatea sau falsitatea acestei afirmaţii? De vreme ce nu există nici unul, afirmaţia ar părea lipsită de sens şi de asemenea contradictorie.

Exponenţii pozitivismului logic au sesizat această problemă şi au încercat să dea un răspuns. Ludwig Wittgenstein, de exemplu, a sugerat că afirmaţiile filozofiei lui sunt doar de natură explicativă. În cele din urmă cineva îşi dă seama că sunt lipsite de sens după ce a trecut prin ele, pe deasupra lor, peste ele. „Trebuie, cum s-ar zice, să arunci scara după ce ai trecut peste ele."[14] Trebuie să te foloseşti de aceste afirmaţii, şi apoi să le depăşeşti. Totuşi, cele spuse de Wittgenstein nu păreau prea satisfăcătoare. Rudolf Carnap a susţinut că o mare parte din aceste afirmaţii sunt semnificative, nu a specificat însă în ce fel.[15] A. J. Ayer a pretins că principiul verificabilităţii este într-adevăr o definiţie.[16] În acest caz, însă, el este expus la dificultatea prezentată anterior. Această rezolvare nu părea a fi mai bună decât celelalte, rezultatul fiind că pozitivismul logic – sub forma lui iniţială – trebuia abandonat sau modificat în mod considerabil.

---

[11] Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, p. 26-31.

[12] *Ibid.*

[13] Frederick Ferré, *Language, Logic, and God*, New York, Harper and Row, 1961, capitolul 4.

Limbajul teologic şi analiza funcţională

Filozofia analitică s-a îndreptat astfel spre o altă etapă. Forma timpurie, pe care Frederick Ferré o pomenea sub numele de „analiză de verificare", a încercat să *prescrie* cum anume trebuie folosit limbajul. Forma ulterioară, pe care el o denumeşte „analiză funcţională", a încercat în schimb să *descrie* cum anume este folosit de fapt limbajul.[17] Aici devin aparente o multitudine de întrebuinţări ale limbajului. Aceste varietăţi de limbaj sunt abordate cu o anumită curiozitate îndreptată înspre modul în care a apărut şi s-a dezvoltat limbajul. Filozoful limbajului ar trebui să fie caracterizat de gândirea biologului, al cărui scop este să observe şi să clasifice. Această concepţie substituie o întrebare în locul afirmaţiilor dogmatice ale pozitiviştilor logici: „Care este logica judecăţilor de acest gen?" Cu alte cuvinte, filozofii care se concentrează asupra analizei funcţionale întreabă: „Cum vor fi verificate sau probate, sau justificate aceste judecăţi? Care este folosul şi funcţia lor; ce anume fac ele?"

În lucrarea lui de mai târziu, Wittgenstein s-a dovedit a fi un pionier al acestui domeniu. În a sa *Philosophical Investigations* el a vorbit despre diferite „jocuri de limbaj". El a înşirat diferite întrebuinţări ale limbajului, cum ar fi emiterea unor ordine, raportarea unui eveniment, compunerea şi prezentarea unei glume, blestemarea, rugăciunea.[18] El a întrebuinţat termenul de „joc de limbaj" pentru a sublinia faptul că limbajul este o activitate. Problema principiului verificabilităţii nu constă în criteriul pe care acest principiu îl stabileşte pentru genul empiric de propoziţie. Ea constă în incapacitatea de a recunoaşte ca legitime şi semnificative celelalte forme de limbaj.

Prin urmare unul dintre rolurile majore ale filozofiei este să examineze modul în care funcţionează de fapt limbajul în context. Şi dincolo de aceasta, filozoful încearcă să dezvăluie întrebuinţările greşite ale limbajului atunci când ele au loc. Wittgenstein spune că „problemele filozofice apar atunci când limbajul *pleacă în*

---

[14] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York, Harcourt, Brace, 1922, p. 189.

[15] Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, p. 38.

[16] A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, New York, Dover, 1946, p. 16.

[17] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 58.

[18] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. în lb. engl. G. E. M. Anscombe, ediţia a treia, New York, Macmillan, 1958, p. 11, 12.

vacanță".[19] „Confuziile care pun stăpânire pe noi apar atunci când limbajul este asemenea unui motor care are timpi morți, și nu atunci când este în funcțiune."[20]

Analiza funcțională întrebuințează două metode pentru elucidarea funcțiilor limbajului neclar: metoda cazului-paradigmă și metoda comparației expresive. Metoda cazului-paradigmă implică găsirea unei întrebuințări clare, simple a cuvântului sau a propoziției ambigue. Aceasta va permite cuiva să vadă cum anume funcționează de fapt cuvântul sau propoziția care ridică dificultăți. De exemplu, Ferré observă că termenul *solid* ar putea fi ambiguu atunci când ne gândim la faptul că știința modernă ne asigură că totul este de fapt o masă de sarcini electrice în continuă mișcare. Însă dacă cineva își va imagina niște pereți de piatră sau niște pupitre masive atunci când întâlnește cuvântul *solid*, va rezolva dificultatea.[21]

Cea de-a doua tehnică, comparația expresivă, implică compararea unei anumite expresii cu alte forme de limbaj sau chiar cu activități nonverbale care îndeplinesc același lucru. Ferré folosește exemplul unui primar care spune: „Cu aceasta declar autostrada deschisă" (sau simplu: „această autostradă este acum deschisă"). Deși la suprafață această afirmație pare să ne informeze despre un fapt, o examinare mai atentă va dezvălui că ea îndeplinește de fapt același rol pe care l-ar avea tăierea unei panglici sau ridicarea unei bariere. Ea de fapt efectuează ceva mai degrabă decât să raporteze ceva.[22]

Pentru cel ce practică analiza funcțională este evident faptul că diferitele jocuri de limbaj își au fiecare propriile lor reguli. Problemele apar fie atunci când cineva încalcă aceste reguli, fie când trece de la o formă de joc de limbaj la o alta fără să-și dea seama, sau încearcă să aplice regulile unui joc în cazul altuia. Un baschetbalist care încearcă să lovească mingea cu piciorul sau o echipă de fotbal care încearcă să traverseze terenul cu ajutorul unei serii de pase cu mâna, fac un transfer ilicit de la un joc la altul. Adeptul analizei funcționale afirmă că dacă tratăm limbajul teologic care relatează despre creația divină ca pe o afirmație despre originea empirică a universului facem de fapt o trecere de la un joc de limbaj la altul; de la limbajul teologic la cel empiric.

Lipsa recunoașterii unei asemenea treceri va avea ca rezultat confuzia. De exemplu, este important să se observe schimbarea în întrebuințarea limbajului dintr-o propoziție cum este „șofam în josul străzii, când un alt șofer mi-a tăiat calea și *am simțit o fierbințeală sub guler*" (s.n.)*. Cine nu reușește să observe schimbarea poate considera că expresia „a simți o fierbințeală sub guler" este o descriere a temperaturii tegumentare din zona gâtului. De fapt, asemenea treceri au loc destul de frecvent în limbajul obișnuit. Amestecarea întrebuințărilor limbajului unui joc de limbaj cu întrebuințările limbajului unui alt joc se numește o încălcare a categoriei. Ea duce la confuzie și constituie o întrebuințare greșită a limbajului.[23]

---

[19] *Ibid.*, p. 19^{c}.
[20] *Ibid.*, p. 51^{c}.
[21] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 64-65.
[22] *Ibid.*, p. 65.
* expresia are sensul de „m-am speriat foarte tare" (n.trad.)
[23] Hordern, *Speaking of God*, p. 49-52.

În loc să spună teologilor şi creştinilor practicanţi ce anume este şi ce anume face limbajul lor, filozofii analitici pe care i-am menţionat mai înainte au permis teologilor să explice limbajul religios. Sarcina filozofului este să constate caracterul adecvat al explicaţiei şi să cântărească în ce măsură limbajul este folosit corect sau incorect, adică să încerce să descopere posibile încălcări de categorie.

Replici la acuzația de lipsă de semnificație

Teologii au răspuns în mai multe moduri la provocarea de a-şi clarifica maniera de a întrebuinţa limbajul. Critica adusă pozitivismului logic a fost că ea este restrictivă într-un mod nejustificat în privinţa eliminării unui anumit număr de întrebuinţări ale limbajului care sunt semnificative din punct de vedere cognitiv. Este acum de datoria teologilor să arate ce sunt aceste tipuri diferite şi să dovedească faptul că ele funcţionează în mod semnificativ în fond. Jerry Gill, în cadrul unui rezumat util, a descris problema formulată de către empirismul logic (sau pozitivismul logic) în termenii unui silogism:

1. Orice limbaj semnificativ din punct de vedere cognitiv are fie o natură definitorie, fie una empirică.
2. Nici un limbaj religios nu are o natură definitorie sau empirică.
3. Nici un limbaj religios nu este un limbaj semnificativ din punct de vedere cognitiv.[24]

După părerea lui Gill există trei răspunsuri principale pe care le-au formulat teologii la acest silogism (fireşte că cei care acceptă concluzia silogismului fără nici o demonstraţie resping limbajul religios considerându-l un nonsens):

1. Unii acceptă premisele şi concluzia, însă susţin că deşi limbajul religios nu este semnificativ din punct de vedere cognitiv, el este cu toate acestea semnificativ într-un alt sens.
2. Unii resping prima premisă, însă o acceptă pe cea de-a doua. Aceşti oameni cred că limbajul semnificativ din punct de vedere cognitiv nu se limitează doar la cel analitic şi empiric.
3. Alţii acceptă premisa majoră dar o resping pe cea minoră. Ei susţin că afirmaţiile religioase au de fapt un caracter empiric.[25]

Conceptul de blik

Primul grup a fost alcătuit în mare parte din filozofi profesionişti care au reflectat la natura discursului religios. R. M. Hare a răspuns la analiza limbajului religios făcută de Antony Flew prin dezvoltarea conceptului de *blik*. Un blik este un cadru de referinţă, o interpretare a unei situaţii, care este acceptată fără nici un comentariu. Nimic nu poate să denatureze blikul. Hare ne vorbeşte despre un nebun care este convins că toţi donii sunt porniţi să îl omoare pe el.[26] Nici o dovadă a cordialităţii donilor nu poate să-i schimbe această părere. Mai curând, el consideră cordialitatea ca fiind o dovadă a naturii diabolice a donilor. Hare menţionează de asemenea blikul lui, şi anume că manevrarea volanului va fi urmată întotdeauna de o schimbare corespunzătoare în direcţia maşinii lui. Cine are un blik opus crede că sistemul de direcţie va ceda şi, în consecinţă, nu va călători niciodată cu o maşină. În primul caz, blikul nu se bazează pe investigarea părţilor componente ale maşinii; iar în al doilea caz, nici o investigare, oricât de amănunţită, a proceselor mecanice nu îl va influenţa. Prin urmare, blikul se referă la cadrul de referinţă în care au loc cunoaşterea, gândirea şi făptuirea. Însă blikul în sine nu este supus genului de verificare căreia afirmaţiile lui specifice trebuie să i se supună.

---

[24] Jerry Gill, „The Meaning of Religious Language", *Christianity Today*, 15 ianuarie 1965, p. 16-21.

[25] *Ibid.*

[26] R. M. Hare, „Theology and Falsification", în *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Flew and

În realitate, există o oarecare variaţie printre blikuri. Unele nu par să implice nici un fel de investigare. De exemplu, blikul că sistemul de direcţie al maşinii lui Hare e intact este, cum s-ar zice, o problemă de ignoranţă. El nu a examinat mecanismul. Din punct de vedere tehnic, un blik veritabil nu va fi stabilit până când el nu se va fi uitat la dovezi şi până când nu şi-l menţine indiferent de datele obţinute.

Hare pretinde că diferenţa majoră dintre conceptul lui de blik şi ceea ce exprimă Flew prin folosirea parabolei lui Wisdom despre grădinar constă în faptul că blikurile *înseamnă* foarte mult pentru cei care le au, pe când existenţa sau inexistenţa grădinarului, după câte se pare, nu a fost de mare importanţă pentru cei doi exploratori. Cu toate acestea, timpul şi efortul pe care le-au investit cei doi oameni din parabola lui Wisdom sugerează că existenţa sau inexistenţa grădinarului a contat oarecum pentru ei.

Miezul tuturor acestor lucruri este că blikul nu e o credinţă faptică. El este un punct de vedere neverificat şi neverificabil cu privire la lucruri. Este aproape o atitudine şi ea înseamnă foarte mult pentru persoana căreia îi aparţine. Conceptul de blik este folositor unora dintre acei filozofi şi teologi care acceptă concluzia că limbajul religios nu este semnificativ din punct de vedere cognitiv, însă care susţin totuşi că el are sens. După părerea lor, limbajul religios este foarte semnificativ în contextul lui şi în calitatea lui de expresie a unor blikuri aparte.

Limbajul teologic ca limbaj personal

Membrii celui de-al doilea grup resping prima premisă a silogismului, care limitează afirmaţiile semnificative din punct de vedere cognitiv la cele definitorii şi cele care sunt verificabile în mod empiric. Ei acordă un statut unic afirmaţiilor religioase şi cred că natura personală a limbajului religios îl face pe acesta semnificativ din punct de vedere cognitiv.

Un exponent al acestei poziţii este William Hordern, care şi-a exprimat pe larg opiniile în cartea sa *Speaking of God*. După ce trece în revistă diferitele tipuri ale jocului de limbaj care există, el observă că limbajul religios şi teologic urmează tiparul limbajului personal. Nu este vorba numai despre faptul că vorbirea despre

---

MacIntyre, p. 99-103. Un don este un conducător, îndrumător sau membru al consiliului unui colegiu din Oxford sau Cambridge, sau, cu înţeles mai larg, un profesor de colegiu sau universitar. *Blik* este un neologism.

Dumnezeu este asemenea vorbirii despre persoanele umane. Mai degrabă există o *suprapunere* a vorbirii noastre despre Dumnezeu cu vorbirea noastră despre alte persoane. După cum se exprimă Hordern: „cu toate că nici un joc de limbaj omenesc nu poate fi tradus în vorbire despre Dumnezeu, jocul de limbaj care arată cu cea mai puţină ambiguitate spre Dumnezeu este cel al limbajului personal".[27]

Hordern insistă asupra faptului că limitarea pozitivistă a semnificaţiei este prea îngustă. Aceasta pentru că ea reclamă posibilitatea verificării generale, adică dovada trebuie să fie accesibilă şi altor persoane. Acum, în cazul unui aruncător la baseball care pasează mingea prea aproape de jucătorul care urmează să arunce, nici arbitrul, nici mulţimea şi nici măcar jucătorul în cauză nu pot dovedi că unghiul a fost cel intenţionat de el. De vreme ce intenţia aruncătorului nu poate fi verificată de alţii, pozitivismul logic presupune că orice acuzaţie care susţine că acţiunea lui a fost una deliberată este lipsită de sens. Totuşi, Hordern arată că intenţia aruncătorului este pe deplin verificabilă de către o singură persoană – aruncătorul însuşi[28]. Astfel, Hordern pledează în realitate în favoarea faptului că experienţa senzorială nu este singurul mijloc prin care se poate dobândi cunoaşterea; introspecţia trebuie de asemenea luată în considerare. În plus, abordarea ştiinţifică în sine nu are ca rezultat o cunoaştere a indivizilor. Ea este interesată de indivizi doar în calitatea lor de specimene ale universaliilor. Scopul ei este să generalizeze. Atunci când ştiinţa identifică o persoană umană individuală, ea o plasează într-o serie de clase sau categorii. Un om poate fi descris ca om de afaceri de vârstă mijlocie, licenţiat la Yale, protestant, cinstit, cu un coeficient de inteligenţă de 125. Însă toate acestea nu ne spun nimic despre individul unic. În acest moment devine evidentă legătura lui Hordern cu existenţialismul. Când am înşirat toate categoriile în care se poate încadra un element chimic, am spus tot ce se poate spune despre el. Însă omul nu este un element chimic. „Pentru a cunoaşte persoanele noi avem nevoie de o metodologie diferită de cea pe care o folosim pentru a ajunge să cunoaştem lucrurile", spune Hordern.[29]

Ştiinţa este limitată şi prin faptul că ea încearcă să explice totul în termenii cauzei fără nici o explicaţie în termenii scopului. Dacă ar fi să o spunem în limbaj aristotelian, ştiinţa explică mai degrabă în termenii cauzei eficiente decât în cei ai cauzei finale. În orice caz, în încercarea de a trata acţiunile umane în acest fel, ea pierde ceva esenţial. Ea ne oferă behaviorism. Însă imaginea pe care ne-o dă behaviorismul despre om este asemenea descrierii unei partide de biliard de către cineva care cunoaşte legile mecanicii însă nu ştie nimic despre regulile biliardului sau despre trucurile jucătorilor. Concluzia lui Hordern este clară: „Problemele legate de fapte nu se limitează la ştiinţă."[30]

Cum pot fi cunoscute persoanele? Hordern arată destul de clar că vorbeşte despre o cunoaştere care nu este ştiinţifică. Acestei cunoaşteri nu i se poate dovedi nici veridicitatea, nici falsitatea în cadrul jocului de limbaj al ştiinţei; ea este însă verificabilă în cadrul propriului ei joc. Cunoaşterea altor persoane vine în primul rând, şi chiar în mod exclusiv, în urma acţiunilor lor fizice. Aceste acţiuni fizice includ spusele acelor persoane.[31] Îi cunoaştem pe alţii doar în măsura în care ei ni se dezvăluie prin vorbă sau faptă, fie intenţionat, fie inconştient.[32] În plus, există cunoaştere a unei alte persoane doar dacă îi răspundem. Noi trebuie să manifestăm empatie, să ne dezvăluim pe noi înşine pentru ca să cunoaştem cealaltă persoană, trebuie să avem încredere în ea, şi trebuie să o întrebăm care îi sunt motivaţiile şi intenţiile.

---

[27] Hordern, *Speaking of God*, p. 132.

[28] *Ibid.*, p. 139.

[29] *Ibid.*, p. 148-149.

[30] *Ibid.*, p. 154.

Când Hordern ajunge să aplice acest model al jocului limbajului personal la felul în care înţelege el natura şi funcţia limbajului teologic, el apelează la revelaţie. Aşa cum cunoaştem persoanele doar în măsura în care ele ni se revelează, şi Dumnezeul personal poate fi cunoscut doar prin descoperirea Lui de Sine. Faptele lui Dumnezeu în istorie şi cuvintele Lui pe care ni le-a dat prin intermediul profeţilor sunt cele care constituie manifestarea Lui de Sine. Evenimentul biblic tipic al revelaţiei implică o situaţie istorică ce este tălmăcită de către profetul inspirat ca şi cuvântul lui Dumnezeu pentru oameni.[33] Ca atare, se „deschide calea spre o relaţie personală cu Dumnezeu", şi astfel „Biblia devine Cuvântul lui Dumnezeu".[34] Dumnezeu este înţeles în adevărurile ei particulare, nu în cele generale. Dumnezeu este iubitor. Ce înseamnă aceasta? Biblia ne explică ce înseamnă aceasta prin relatarea specifică şi personală a morţii lui Isus pe cruce – El a privit în jos la cei care erau responsabili pentru faptul că El se găsea acolo şi a spus: „Tată, iartă-i, căci ei nu ştiu ce fac".[35]

Mai mult decât atât, cunoaşterea lui Dumnezeu este o cunoaştere a scopurilor Lui. Dacă în parabola despre grădinarul invizibil, grădinarul i-ar fi spus cândva ceva despre scopul lui unuia dintre exploratori, ar fi fost posibil să se detecteze acel scop în grădină, deşi probabil foarte vag.[36] Atunci când luăm în considerare scopurile lui Dumnezeu, este important pentru noi să ne dăm seama că explicaţiile teologice au o natură diferită de cea a explicaţiilor ştiinţifice. După Hordern, relatarea creaţiei din Geneza 1 nu trebuie înţeleasă ca o explicaţie cauzală a originii universului, care ar putea fi într-un eventual conflict cu teoria ştiinţifică a evoluţiei. Ceea ce ne oferă în schimb această relatare este o afirmaţie de intenţie şi scop – cum că universul a fost creat pentru scopurile lui Dumnezeu.[37]

Deoarece Dumnezeu este Persoană, El poate fi cunoscut doar în măsura în care noi Îi răspundem. Aceasta implică un răspuns plin de încredere din întreaga noastră inimă. Întrucât o relaţie eu-tu reclamă o descoperire de sine mutuală, o parte necesară a răspunsului nostru este mărturisirea.[38] Şi răspunsul nostru trebuie să implice de asemenea ascultarea, de vreme ce relaţia cu Dumnezeu este de aşa natură încât vom dori să facem ceea ce Îi face Lui plăcere.[39]

Este oare această cunoaştere despre care vorbeşte Hordern empirică? Sub unele aspecte ea pare să fie, ţinând seama de cele spuse de el cu privire la cunoaşterea de către noi a altor persoane, cunoaştere ce vine în primul rând, sau chiar în mod exclusiv, în urma acţiunilor lor fizice, inclusiv vorbirea. Totuşi, în realitate aceasta nu este o cunoaştere căreia să i se poată dovedi veridicitatea sau falsitatea prin date senzoriale. (Afirmaţia că relatarea despre creaţie nu trebuie înţeleasă astfel încât să rezulte o contrazicere de către ea a afirmaţiilor cauzale ştiinţifice, pare să indice acest lucru.) În mod similar, el afirmă că noi nu putem verifica credinţa creştină numai prin a face apel la istorie. Însă în timp ce istoria singură nu poate verifica adevărul, nu poate exista nici verificare fără istorie. Afirmaţiile personale sunt verificate prin intrarea într-o relaţie cu persoana despre care sunt făcute afirmaţiile, prin intermediul unui răspuns dat acelei persoane. Deşi acest lucru depinde de istorie, el trece totuşi dincolo de istorie.[40] După cum atestă mii de creştini, atunci când cineva Îi răspunde lui Dumnezeu, promisiunea Evangheliei este împlinită, Duhul Sfânt vine şi se înfiripă o astfel de relaţie personală cu Dumnezeu, în cadrul căreia viaţa persoanei respective este reînnoită. Hordern lămureşte destul de bine care este temelia semnificativităţii în această situaţie: „Această relaţie în sine este verificarea afirmaţiilor teologice".[41] El spune: „Asemenea tuturor afirmaţiilor verificabile, afirmaţiile teologice sunt verificate în cadrul experienţei noastre."[42] Cu toate acestea el este atent să evite o raportare a acestui lucru la vreun fel de sentiment religios mistic sau inefabil.

---

[31] *Ibid.*, p. 140-41.
[32] *Ibid.*, p. 142.
[33] *Ibid.*, p. 161.
[34] *Ibid.*, p. 162.
[35] *Ibid.*, p. 164-165.
[36] *Ibid.*, p. 166.
[37] *Ibid.*, p. 153.
[38] *Ibid.*, p. 170.
[39] *Ibid.*, p. 172.

Afirmaţia lui Hordern se bazează pe observaţia importantă că Dumnezeu este o persoană, un subiect, mai degrabă decât un lucru, un obiect. Există dimensiuni în cunoaşterea unei persoane care efectiv nu au nici un corespondent în domeniul cunoaşterii unui obiect fizic. Există însă o mare problemă care cauzează prăbuşirea analogiei noastre dintre cunoaşterea persoanei divine şi cunoaşterea persoanelor umane. Cunoaşterea altor persoane umane vine prin experienţele senzoriale de care avem parte în urma contactului cu ceilalţi. Eu pot şti ceva despre tine fără ca tu să-mi spui ceva despre tine însuţi. Pot să te observ, pot să observ caracteristicile tale fizice şi felul în care te comporţi. Dacă există o dimensiune a relaţiei care trece dincolo de simpla percepţie fizică, ea apare prin intermediul şi în legătură cu acea experienţă senzorială. Dar ce putem spune despre relaţia de tip eu-tu pe care o avem cu Dumnezeu? Cu siguranţă nici Hordern şi nici vreun alt creştin, teolog sau nu, nu pretinde să aibă o experienţă senzorială cu Dumnezeu. Deşi dezaprobă misticismul, Hordern continuă să facă o asemenea deosebire între cunoaşterea prin experienţă a lui Dumnezeu şi cunoaşterea persoanelor umane, încât paralelismul pe care se sprijină analogia se prăbuşeşte. Cunoaşterea prin experienţă este la Hordern în mod evident mult mai cuprinzătoare decât experienţa senzorială cu care lucrează ştiinţa. Ea este o experienţă globală, care implică întreaga persoană. Însă în cazul în care Hordern nu poate să facă mai clară şi mai specifică natura acestei experienţe, el comite păcatul de care se teme filozoful analitic: o trecere de la o categorie la alta, de la experienţa senzorială la un sens mai larg al experienţei.

---

[40] *Ibid.*, p. 174-75.

[41] *Ibid.*, p. 176.

[42] *Ibid.*, p. 177.

O altă problemă este legată de limbajul teologic care nu se referă la persoana lui Dumnezeu ca atare. Ce putem spune despre afirmaţiile despre om, despre Biserică, despre creaţia lui Dumnezeu? Cum sunt derivate ele din relaţie? Sau ce putem spune despre unele dintre aspectele (atributele) naturii lui Dumnezeu? Dacă noi Îl cunoaştem pe Dumnezeu în cadrul relaţiei şi prin ea, ce înseamnă să ai o relaţie eu-tu cu un Dumnezeu triunic? Astfel problema derivării unei mari părţi a afirmaţiilor teologice merită şi necesită o tratare mai completă. Nu sunt oare semnificative aceste afirmaţii? Nu sunt ele legitime? Sau sunt diferite de afirmaţiile limbajului personal, semnificaţia sau lipsa lor de semnificaţie fiind stabilite pe vreo altă bază?

Limbajul teologic și verificarea escatologică

Al treilea grup care răspunde la acuzaţia de lipsă de semnificaţie care a fost adusă limbajului religios acceptă că orice limbaj semnificativ din punct de vedere cognitiv este de natură definitorie sau empirică, în timp ce respinge afirmaţia că limbajul religios nu este nici definitoriu, nici empiric. Aceste persoane se dedică sarcinii de a demonstra existenţa unei baze empirice pentru limbajul religios. Aceasta este abordarea pe care eu personal o găsesc cea mai satisfăcătoare.

John Hick a făcut o încercare foarte îndrăzneaţă.[43] Acceptând principiul verificabilităţii şi căutând să păstreze caracterul semnificativ în cazul limbajului creştinismului, el introduce conceptul de „verificare escatologică". Deşi nu avem în prezent o atestare a veridicităţii afirmaţiilor noastre teologice, o vom avea într-o bună zi. Dacă există viaţă după moarte, noi o vom experimenta. Îl vom vedea pe Dumnezeu Tatăl, aşa cum este El în realitate, şi toate afirmaţiile despre El vor fi verificate prin experienţă. Acelaşi lucru este valabil cu privire la Isus. Astfel, situaţia afirmaţiilor teologice este foarte asemănătoare cu cea a afirmaţiilor făcute despre cealaltă parte a Lunii anterior călătoriilor pe Lună. În principiu aceste afirmaţii sunt verificabile din punct de vedere empiric şi prin urmare semnificative. Tot ceea ce este necesar pentru a le verifica este moartea, dacă dorim să facem acest pas. Trebuie admis faptul că Hick a făcut o breşă cu adevărat originală din mai multe privinţe. Cu toate acestea există anumite dificultăţi conceptuale. Ce înseamnă de fapt că acest eveniment escatologic este empiric? În ce fel vom avea o percepţie senzorială a lui Dumnezeu în viitor, dacă nu o avem în prezent? Şi care este natura stării trupeşti în care va avea loc această experienţă? Dificultăţile conceptuale par a fi atât de mari, încât ar putea fi de preferat să se lărgească mai degrabă conceptul de experienţă decât să se susţină că va exista o verificare empirică în viitor.

Există două alte încercări semnificative de revendicare a unui statut empiric pentru teologie. Una priveşte schema teologică creştină ca pe o sinteză metafizică; cealaltă o priveşte ca pe o treaptă necesară spre discernământ şi dedicare. Împreună ele sunt de un mare ajutor în încercarea de a răspunde la acuzaţia că limbajul teologic nu este empiric şi ca atare nu este semnificativ din punct de vedere cognitiv.

---

[43] John Hick, *Faith and Knowledge* ediţia a doua, Ithaca, N.Y., Cornell University, 1966, p. 169-199.

Limbajul teologic ca sinteză metafizică

Frederick Ferré a insistat asupra faptului că creştinismul este cognitiv, cu alte cuvinte, se poate dovedi că premisele lui sunt adevărate. Însă cu toate acestea trebuie să ne întrebăm ce înseamnă acest lucru. Dacă discursul teologic se referă la realitate, la o anumită stare a lucrurilor, la fapte de un anumit gen, cum anume face el acest lucru? Care este natura acelor fapte? El nu se ocupă doar de fapte naturale, care pot fi afirmate în propoziţii concrete, simple, cum ar fi: greutatea specifică a plumbului este mai mare decât greutatea specifică a apei. Mai curând, simbolurile teologice se referă la fapte metafizice de un anumit gen. Natura metafizicii este *sinteza conceptuală*.[44] Şi un fapt metafizic este prin urmare, un concept care joacă un rol cheie în cadrul acelui sistem.

E necesară o explicaţie suplimentară. O metafizică este o concepţie despre lume. Şi fiecare are o concepţie despre lume, deoarece fiecare are o idee în legătură cu ce este realitatea. O concepţie despre lume este o schemă care îmbină variatele experienţe pe care le avem. Este cadrul de referinţă care ne dă posibilitatea să funcţionăm prin înţelegerea diferitelor faţete ale experienţei. Această concepţie despre lume este pentru realitate în ansamblul ei ceea ce sunt regulile şi strategiile din fotbal pentru evenimentele uneori confuze şi aparent contradictorii chiar care au loc în timpul unei partide.

Imaginaţi-vă o persoană care vede pentru prima dată un meci de fotbal american, fără să fi primit vreodată o cât de mică explicaţie despre el. Uneori când mingea este lovită, toţi jucătorii se năpustesc ca nebunii asupra ei. Alteori, mingea este lovită şi toţi jucătorii stau prin preajmă şi îi urmăresc ricoşeul. Ce se întâmplă oare? Uneori se pare că toţi vor mingea; alteori nimeni nu o vrea. Când cele două echipe se aliniază faţă în faţă, un jucător se apleacă peste un altul, care îi trimite acestuia mingea printre picioare după ce primul jucător a strigat o serie de numere. Comportamentul ulterior al acestui prim jucător este ciudat şi imprevizibil. Uneori el poate apuca strâns mingea, de parcă ar fi din aur curat, sau o poate înmâna unui coechipier care o prinde cu tenacitate. Alteori, el fuge cu spatele, şi aruncă mingea cât se poate de repede şi de departe, dând impresia că îi arde mâinile. Spectatorul ar putea foarte bine să se întrebe ce se întâmplă. (Un alt exemplu este cel al unui profesor pe care l-am avut când eram student la cursurile postuniversitare pentru doctoranzi, care spunea că nu poate înţelege golful. Dacă un om vrea mingea, de ce continuă să o trimită departe? Şi dacă nu o vrea, de ce continuă să meargă după ea şi să o caute?) Există însă o explicaţie care va da un sens confuziei de pe terenul de joc. Ea constă în regulile şi strategia generală a fotbalului. Există un tipar pentru ceea ce se întâmplă pe teren, un tipar care îmbină totul într-un întreg coerent.

Ceea ce sunt regulile fotbalului pentru evenimentele de pe terenul de joc, este concepţia cuiva despre lume şi viaţă pentru întreaga diversitate a experienţelor vieţii. Este o încercare de a îmbina aceste experienţe într-un anumit tipar care va da persoanei posibilitatea să funcţioneze într-o manieră rezonabilă; o va face în stare să înţeleagă ce se petrece cu ea şi să acţioneze în conformitate. Într-un mod conştient sau inconştient, mai elementar sau mai sofisticat, fiecare dintre noi are un anumit gen de concepţie despre lume. Şi Ferré susţine că, în ciuda unor tăgăduiri frecvente, nu numai că formularea unor astfel de sinteze este posibilă şi necesară, dar este de asemenea posibilă şi evaluarea lor, prin a le pune într-o anumită ordine în care unele sunt de preferat altora. El sugerează unele criterii pentru evaluarea modului în care o sinteză se raportează la faptele pe care le sintetizează.

---

[44] Frederick Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 161. Vezi de asemenea lucrarea sa *Basic Modern Philosophy of Religion*, New York: Scribner, 1967.

Ferré dezvoltă o teorie generală a semnelor (în acest caz, unităţile de limbaj care alcătuiesc sinteza), urmărind, şi pe alocuri adaptând, schema lui Charles W. Morris.[45] Sunt implicate aici trei elemente. Există relaţia dintre semn şi înţelesul lui, sau *semantica*. Deşi în întrebuinţarea populară acest termen a ajuns să desemneze întreaga teorie a semnelor, este de folos să se reţină sensul lui mai restrâns. Există relaţia dintre diferitele semne din cadrul sistemului, sau *sintactica*. Există de asemenea relaţia dintre semn şi interpret, sau, după cum o denumeşte Ferré, *interpretica*.[46] (Morris a întrebuinţat termenul de *pragmatică*, iar eu îl găsesc de preferat.[47]) Operând cu teologia creştină ca sinteză conceptuală, metafizică, Ferré se referă la dimensiunea ei semantică. În orice caz, în evaluarea suficienţei ei semantice intră şi celelalte două dimensiuni.

Faptul că Ferré vorbeşte despre o clasificare a sistemelor metafizice este probabil un lucru binevenit.[48] Lăsând la o parte faptul că terminologia este atrăgătoare pentru un profesor, ea reflectă de asemenea mentalitatea cu care acesta se apropie de sarcina lui. Susţinătorii sistemelor metafizice mai vechi au căutat adeseori să impună adevărul sistemului lor şi să-şi combată rivalii. Ferré consideră că sarcina nu este atât de bine delimitată, iar preferinţele nu sunt atât de categorice. Fiecare sistem metafizic, cu o cât de mică putere de convingere şi atracţie, are câteva puncte de rezistenţă, şi toate au puncte nevralgice. Problema este care are mai multe puncte de rezistenţă şi mai puţine puncte nevralgice în comparaţie cu celelalte.

Ferré propune două categorii cu câte două criterii în fiecare categorie. Există categoria criteriilor interne şi categoria criteriilor externe.[49] Criteriile interne se referă mai ales la dimensiunea sintactică, la relaţiile dintre semne, în timp ce criteriile externe privesc dimensiunea mai strict semantică. Primul dintre criteriile interne este *consecvenţa*, absenţa contradicţiei logice dintre simbolurile unui sistem. Avem aici fireşte o trăsătură negativă. Inconsecvenţa este un neajuns grav, însă, după cum subliniază Ferré, puţine sinteze metafizice majore sunt vulnerabile în faţa acestei acuzaţii. El ia aici atitudine împotriva unor gânditori creştini şi a unor sisteme de gândire creştine, care par să găsească o deosebită plăcere în paradox. El vede consecvenţa ca pe o caracteristică a teologiei sistematice mereu în opoziţie cu ceea ce el denumeşte „teologia «biblică» dominată de paradox, sprijinită adesea de logica ascultării".[50] În ultimă instanţă, nimeni nu găseşte că este posibil să creadă într-o afirmaţie contradictorie sau un punct de vedere contradictoriu, dacă nu pentru altceva, atunci pentru simplul fapt că înţelesul acelei afirmaţii nu poate fi determinat. Mai devreme sau mai târziu, toţi cei care încearcă să rămână în contact cu realitatea, sau să comunice un material cognitiv, devin raţionalişti afirmând că două afirmaţii contradictorii nu pot fi amândouă adevărate în acelaşi timp şi în aceeaşi privinţă. Consecvenţa este, după cum subliniază Ferré, o condiţie necesară, dar nu suficientă pentru acceptarea unui sistem metafizic.

---

[45] Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, University of Chicago, 1938, p. 1-9.

[46] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 148.

[47] Morris, *Theory of Signs*, p. 6, 29-42.

[48] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 162.

[49] *Ibid.*, p. 162-63.

[50] *Ibid.*, p. 154. Ferré foloseşte „teologie biblică" în primul sens al expresiei, descris în capitolul 1, şi anume, cel care se referă la mişcarea de teologie biblică.

Cel de-al doilea criteriu intern este *coerenţa*. Nu este suficient ca simbolurile dintr-un sistem să fie doar consecvente. Absenţa contradicţiei se poate datora faptului că afirmaţiile sunt fără legătură între ele. Observaţi de exemplu, următoarele trei afirmaţii: tocmai a crescut preţul bananelor pe piaţă; vântul suflă dinspre vest în dimineaţa aceasta; câinele meu doarme în colţul camerei. Toate trei pot fi adevărate. Bineînţeles că nu există nici o inconsecvenţă logică între ele. Dar nici nu există coerenţă între ele. Ele sunt pur şi simplu trei afirmaţii izolate, fără legătură între ele. Coerenţă înseamnă o unitate reală, o interconexiune între componentele unui sistem. Acest lucru este important mai ales într-un sistem metafizic, care este o schemă de o generalitate nelimitată. Nu trebuie să existe fragmentare în cadrul sistemului.

Unii au încercat să facă din aceste criterii interne singura bază pentru susţinerea unei teorii. Acest lucru a fost adevărat mai ales cu privire la anumiţi idealişti, şi într-o oarecare măsură, cu privire la un filozof creştin conservator, contemporan, Gordon Haddon Clark.[51] Cu toate acestea, dacă creştinismul doreşte să fie considerat într-adevăr semnificativ din punct de vedere empiric, el trebuie să corespundă şi criteriilor externe. Altfel, sistemul se poate referi doar la ceea ce Morris numeşte designata (stări de lucruri posibile), şi nu la denotata (stări de lucruri efective). Un astfel de sistem ar fi asemenea unei lucrări de beletristică, care este semnificativă doar într-un sens limitat, deoarece ea nu are în vedere lucruri reale.[52]

Primul criteriu extern este *aplicabilitatea*. Sinteza „trebuie să fie capabilă să elucideze în mod natural şi fără denaturare o *anumită* experienţă." Ea trebuie, cum s-ar zice, „să sune, într-un mod sincer" în acord cu viaţa.[53] Trebuie să corespundă şi să servească la explicarea unei anumite realităţi. Ceea ce descrie, trebuie să fie făcut cu acurateţe. De exemplu, includerea în concepţia cuiva despre lume a unei perspective asupra omului ca unitate psihosomatică trebuie să reflecte ceea ce de fapt descoperă acel cineva că se întâmplă cu emoţiile lui atunci când este obosit, flămând sau bolnav. Sinteza are aplicabilitate directă la o situaţie specifică. Însă pe lângă aceasta, există cel de-al doilea criteriu extern, *adecvarea*. Din moment ce o concepţie despre lume este intenţionată să fie o *sinteză* conceptuală, ea trebuie să fie teoretic capabilă să lămurească *toate* experienţele posibile. O concepţie care poate îmbina o gamă largă de experienţe cu mai puţină distorsionare decât o alta, trebuie cotată mai bine, şi prin urmare trebuie preferată celeilalte. În cadrul unui curs de psihologie de pe vremea studenţiei mele, profesorul behaviorist a fost întrebat despre părerea lui cu privire la studiile din domeniul percepţiei extrasenzoriale de la Duke University. „Acele date nu se potrivesc cadrului nostru de referinţă", a replicat el, „aşa că le ignorăm." Cadrul lui de referinţă avea nevoie de o lărgire, deoarece nu putea lămuri toate experienţele posibile. Un naturalist poate avea o teorie foarte consistentă în legătură cu ceea ce este o fiinţă omenească, însă e posibil ca el să o găsească periclitată de ceea ce simte la naşterea primului lui copil. După cum se exprimă Ferré, o concepţie adecvată despre lume va fi în stare să interpreteze toate experienţele pe baza conceptelor ei cheie – „fără omisiune, denaturare sau răstălmăcire".[54]

---

[51] Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 29-31.

[52] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 147.

[53] *Ibid.*, p. 163.

Dacă aceste criterii sunt îndeplinite de o anumită concepţie despre lume, nu putem noi pretinde atunci că sistemul este adevărat? Dacă el este mult mai eficient în a arunca o lumină asupra experienţei noastre morale, senzoriale, estetice şi religioase decât modelele care servesc ca alternativă, nu putem noi trage oare concluzia că realitatea însăşi este cel mai bine descrisă şi interpretată de către acest model?

Acesta nu este numai un model teoretic despre care discutăm. Sistemul la care ne gândim are o relaţie practică cu cel care îl cunoaşte sau îl interpretează. Conţinutul sintezei metafizice care se găseşte în sistemul teologiei creştine deţine o mare putere de a influenţa persoana care îl cunoaşte. Acest model al dragostei jertfitoare de sine, creatoare şi personale a lui Isus Cristos are, după cum spune Ferré, o imensă capacitate de a provoca un răspuns.[55] El oferă promisiunea iertării, scop, călăuzire şi multe altele pentru viaţa omenească în totalitatea ei. Aceasta nu este o pledoarie în favoarea pragmatismului, filozofia care susţine că ceva este adevărat fiindcă este realizabil. Însă este rezonabil să ne aşteptăm ca un lucru adevărat să fie şi practic.

Trebuie să observăm în cele din urmă că natura zugrăvirii realităţii dintr-o sinteză conceptuală nu este tocmai identică cu cea prezentă în afirmaţiile ştiinţifice sau în cele empirice de protocol cum ar fi: „cartea este pe scaun". Relaţia dintre limbaj şi lucrul descris de el nu va fi întotdeauna evidentă.[56] Întrucât semnificaţia unui „fapt" se raportează la sistemul de interpretare în cadrul căruia este plasat, nu va fi întotdeauna posibil să se stabilească semnificaţia fiecărui simbol în mod individual, în izolare de sistem, sau să se dovedească veridicitatea fiecărei afirmaţii în mod independent. Dacă însă întregul este semnificativ şi fiecare afirmaţie se înlănţuie logic cu întregul, atunci fiecare dintre elementele componente este de asemenea semnificativă.[57]

Prin urmare, în această fază a fost introdusă teza că limbajul teologiei creştine este semnificativ din punct de vedere cognitiv, deoarece statutul lui de adevăr este asemenea unui sistem metafizic. Veridicitatea lui poate fi testată prin aplicarea diferitelor tipuri de criterii. Demonstrarea faptului că sistemul teologic creştin corespunde acestor criterii cade în sarcina apologeticii şi din acest motiv se află dincolo de obiectivul acestei cărţi. Esenţialul aici este că atunci când cineva adoptă premisa de bază descrisă în capitolul 1 (Dumnezeu şi descoperirea Lui de Sine) şi elaborează sistemul care decurge logic din acea premisă, va vedea că acel sistem poate fi considerat semnificativ din punct de vedere cognitiv.

---

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*, p. 155, 157.

[56] *Ibid.*, p. 164-65.

[57] *Ibid.*, p. 161-62.

Limbajul teologic ca mijloc de discernământ şi dedicare

Prin a observa că afirmaţiile religioase sunt semnificative din punct de vedere cognitiv în calitate de semne ale unei sinteze metafizice, Ferré a făcut ca întreaga categorie a afirmaţiilor religioase să fie demnă de luat în seamă. Rămâne însă problema semnificaţiei afirmaţiilor religioase individuale. În timp ce semnificaţia acestor afirmaţii depinde de relaţia lor cu sistemul luat în ansamblu, persistă problema modalităţii de a înţelege ce anume exprimă ele. Cum putem susţine aplicabilitatea şi adecvarea componentelor sistemului dacă nu ştim cu precizie ce înseamnă aceste componente? Problema care se pune aici este în multe privinţe asemănătoare cu cea pe care a subliniat-o Kai Nielson în legătură cu fideismul. Fideismul afirmă că noi trebuie să acceptăm anumite lucruri prin credinţă. Dar dacă nu putem înţelege acele lucruri, atunci nu putem şti ce anume este ceea ce trebuie să acceptăm prin credinţă.[58]

Ian Ramsey observă că limbajul religios nu este un set cu denumiri pentru un set de fapte obiective, dure, a căror semnificaţie completă poate fi percepută imediat de către nişte observatori pasivi.[59] Există de fapt două nivele ale semnificaţiei. Unul este corespondentul empiric, care se află la suprafaţă şi poate fi înţeles repede. Celălalt este o semnificaţie mai profundă care de asemenea se află în mod obiectiv acolo, însă trebuie scoasă la lumină.

Ramsey dă numeroase exemple pentru ceea ce el numeşte „căderea fisei", „aprinderea unei luminiţe" sau „spargerea gheţii".[60] El se referă la situaţii în care un al doilea nivel al semnificaţiei devine evident pe măsură ce se schimbă perspectiva. Un exemplu exagerat este extras din psihologia gestaltistă:[61]

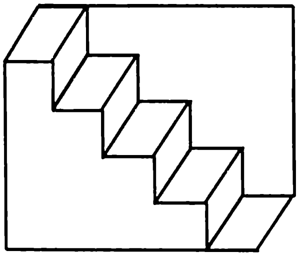


Figura 2

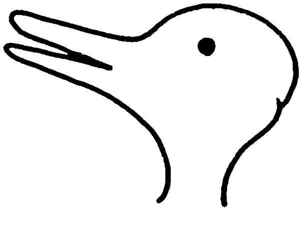


Figura 3

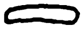
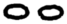
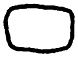
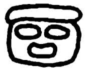
---

[58] Kai Nielson, „Can Faith Validate God-Talk?" *Theology Today* 20, numărul 1, iulie 1973, p. 158-73.

[59] Ian Ramsey, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York, Macmillan, 1957, p. 28.

[60] *Ibid.*, p. 30. Vezi de asemenea lucrarea sa *Models and Mystery*, New York, Oxford University, 1964.

[61] Ramsey, *Religious Language*, p. 26.

Există diferite feluri de pâine în magazinele franţuzeşti.
Unele au această formă ,
altele arată aşa  ,
altele aşa  ,
şi altele aşa  .
Însă dacă le punem pe toate laolaltă,
nu avem pâine franţuzească,
ci un francez:  .

Alte exemple ne vin în minte. La un moment dat ni se pare că vedem de sus treptele reversibile (vezi figura 2), iar în momentul următor avem impresia că le vedem de jos. Când o privim într-un fel, cealaltă perspectivă nu este evidentă, cu toate că obiectiv şi ea este acolo. Un alt exemplu este raţa-iepure (vezi figura 3).[62] La prima vedere pare a fi o raţă. Însă dacă întoarcem puţin pagina, vedem un iepure. Ambele imagini sunt acolo în mod obiectiv, însă doar una este vizibilă într-un anumit moment.

În fiecare dintre cazuri pot fi găsite mai multe semnificaţii, însă e nevoie de discernământ pentru ca cea de-a doua semnificaţie să poată fi văzută. Nu este ceva evident pentru fiecare. Cel ce a încercat să predea matematica unor copii din clasele elementare ştie că trebuie să aibă loc un proces de înţelegere, în ciuda faptului că adevărul este obiectiv prezent. Un alt exemplu este diferenţa care poate fi sesizată atunci când privim foarte de aproape un mozaic şi observăm doar piesele individuale şi când facem un pas înapoi şi remarcăm modelul în ansamblul lui.

Cam acelaşi lucru se întâmplă şi cu limbajul religios. Există două perspective, două nivele de semnificaţie. Un anumit limbaj care are un referent empiric evident descrie de asemenea şi o situaţie obiectivă mai puţin aparentă. Un exemplu este naşterea din nou. Cuvântul *naştere*, care este imediat înţeles la nivel senzorial, este calificat sau modificat în anumite moduri ciudate sub aspect logic. Astfel el semnifică ceva mai mult decât simplul înţeles literal al simbolului. Dacă limbajul autorului îşi realizează cu succes obiectivele, el va provoca o înţelegere a acestui „ceva mai mult". Deşi obiectiv acel „ceva mai mult" a fost întotdeauna prezent. Limbajul teologic se aseamănă cu unele expresii de genul „armata vine târându-se pe burtă". Dacă luăm literal această expresie, ne putem gândi la armată ca la un animal ciudat, un hibrid între un şarpe şi un câine baset.[63] Lucru care este bineînţeles ridicol, însă există o situaţie obiectivă la care se referă expresia. Calificativele neobişnuite ne ajută să înţelegem acea semnificaţie.

Toate acestea sugerează că limbajul religios va fi întemeiat pe referenţi empirici, însă va întrebuinţa metode neobişnuite pentru a-i aduce pe cititori sau ascultători la o deplină înţelegere a semnificaţiei lui. Va comite orice fel de încălcări de categorie dacă sunt necesare pentru a exprima înţelesul care nu poate fi dezvăluit printr-o simplă exegetare a sensului literal. Astfel, referindu-se la Trinitate, cineva poate găsi că îl ajută întrebuinţarea unei gramatici incorecte, cum ar fi „El sunt trei", şi „Ei este una". Sau altcineva poate folosi ghicitori, jocuri de cuvinte, analogii, ilustraţii, care toate, cum s-ar zice, vor „ciuguli pe la marginile" semnificaţiei mai profunde şi mai depline, în speranţa că înţelegerea va avea loc. În acest moment trebuie făcută din nou remarca lui Ramsey că acest lucru nu este subiectivism. Semnificaţia mai deplină este întotdeauna obiectiv prezentă, deşi nu în mod evident.[64]

---

[62] Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 418.

[63] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 14.

La analiza lui Ramsey trebuie adăugat un element suplimentar. Înţelegerea despre care vorbeşte el trebuie atribuită lucrării de iluminare a Duhului Sfânt. Astfel, în încercarea de a provoca înţelegerea unei alte persoane, creştinul se poate baza pe Duhul Sfânt şi se poate folosi de ajutorul Lui.

Observaţi că scopul limbajului religios nu este numai înţelegerea. El este de asemenea menit să provoace dedicare.[65] Găsim aici un element comun, prezent în gândirea lui Ferré şi a altora.[66] Limbajul religios, cel puţin cel al creştinismului, nu este numai informativ. Adevăratul creştinism este prezent numai atunci când este prezentă dedicarea, şi încă o dedicare totală. Procesul înţelegerii este un mijloc, unul necesar de fapt, pentru atingerea acestui scop.

Să recapitulăm: noi am respins criteriul restrictiv pentru semnificativitate propus de pozitivismul logic. Totuşi, am afirmat că, deşi cunoaşterea nu este dobândită exclusiv prin experienţa senzorială (există revelaţie directă de la Dumnezeu la om), conţinutul ei este înţeles pe bază empirică. Semnificaţia se găseşte în simboluri, care la un nivel de suprafaţă se referă la experienţe senzoriale. Însă semnificaţia limbajului teologic merge dincolo de orice înţeles literal din acele simboluri. Deşi semnificaţia este obiectiv prezentă în simboluri, ea trebuie găsită. Ea nu poate fi extrasă printr-o metodă strict ştiinţifică. Am văzut că Hordern face tocmai această specificare, deşi pe baza unei perspective uşor diferite. El susţine că limbajul religios este în esenţa lui personal, şi prin urmare nu este verificabil prin intermediul analizei ştiinţifice. Şi cu toate acestea, aşa cum a arătat Ferré, afirmaţiile limbajului religios sunt semnificative din punct de vedere cognitiv, nu ca afirmaţii izolate legate de fapte ce privesc experienţa senzorială, ci ca părţi ale unei largi sinteze metafizice.

---

[64] Ramsey, *Religious Language*, p. 30.

[65] *Ibid.*, p. 30 şi urm.

[66] Ferré, *Language, Logic, and God*, p. 165-166.

PARTEA A DOUA

Cunoscându-L pe Dumnezeu

7. Revelația universală a lui Dumnezeu
8. Revelația specială a lui Dumnezeu
9. Conservarea revelației: inspirația
10. Caracterul demn de încredere al Cuvântului lui Dumnezeu: ineranța
11. Puterea Cuvântului lui Dumnezeu: autoritatea

7

Revelația universală a lui Dumnezeu

Natura revelației
Manifestările revelației generale
Realitatea și eficacitatea revelației generale
  Teologia naturală
  O analiză critică a teologiei naturale
  Negarea revelației generale
  Examinarea unor pasaje relevante
  Revelație generală, însă fără teologie naturală
Revelația generală și responsabilitatea umană
Implicațiile revelației generale

Natura revelației

Întrucât omul este finit, iar Dumnezeu este infinit, dacă omul vrea să-L cunoască pe Dumnezeu, acest lucru trebuie să se înfăptuiască prin descoperirea de Sine a lui Dumnezeu făcută în favoarea omului. Prin aceasta înţelegem manifestarea de Sine a lui Dumnezeu faţă de om, astfel încât omul să-L poată cunoaşte şi să poată avea părtăşie cu Dumnezeu. Există două tipuri fundamentale de revelaţie. Pe de-o parte, revelaţia generală, care este comunicarea lui Dumnezeu despre Sine făcută tuturor oamenilor, din toate vremurile şi din toate locurile. Revelaţia specială, pe de altă parte, implică comunicările şi manifestările speciale ale lui Dumnezeu adresate unor persoane speciale, în anumite vremuri, comunicări şi manifestări la care avem acces acum doar prin consultarea unor anumite scrieri sacre.

O examinare mai atentă a definiţiei revelaţiei generale descoperă faptul că această revelaţie se referă la manifestarea de Sine a lui Dumnezeu prin natură, istorie şi prin fiinţa lăuntrică a persoanei umane. Ea este generală în două sensuri: prin caracterul ei universal disponibil (este accesibilă tuturor persoanelor din toate timpurile) şi prin conţinutul mesajului (este mai puţin specifică şi amănunţită decât revelaţia specială). Trebuie ridicate câteva întrebări. Una dintre ele priveşte autenticitatea revelaţiei. Există cu adevărat această autenticitate? Mai mult, trebuie să punem întrebări cu privire la eficacitatea acestei revelaţii. Dacă ea există, ce se poate face cu ea? Se poate oare construi o „teologie naturală", o cunoaştere a lui Dumnezeu din natură?

Manifestările revelației generale

Există trei manifestări tradiţionale ale revelaţiei generale: natura, istoria şi alcătuirea fiinţei umane. Însăşi Scriptura prezintă ideea că este posibilă o cunoaştere a lui Dumnezeu prin intermediul ordinii fizice create. Psalmistul spune: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu" (Psalmul 19:1). Iar Pavel spune: „În adevăr, însuşirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veşnică şi dumnezeirea Lui, se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiţi cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El. Aşa că nu se pot dezvinovăţi" (Romani 1:20). Acestea şi numeroase alte pasaje, cum sunt „psalmii naturii", sugerează că Dumnezeu a lăsat dovezi despre Sine Însuşi în lumea pe care a creat-o. Revelaţia generală este văzută cel mai adesea în conexiune cu caracterul uimitor şi impresionant al creaţiei, care pare să arate spre o persoană foarte puternică şi înţeleaptă, capabilă să proiecteze şi să producă diversitate sofisticată şi frumuseţe. Persoana care priveşte frumuseţea unui apus de soare şi studentul în biologie care disecă un organism complex sunt confruntaţi cu semnele măreţiei lui Dumnezeu.

Cea de-a doua manifestare a revelaţiei generale este istoria. Dacă Dumnezeu este la lucru în lume şi se îndreaptă înspre anumite scopuri, ar trebui să se poată descoperi cursul pe care îl ia lucrarea Lui din evenimentele ce alcătuiesc istoria. Evidenţele din acest domeniu sunt mai puţin impresionante decât cele din natură. În primul rând pentru că istoria este mai puţin accesibilă decât natura. Trebuie consultate mărturiile istorice. Cel ce studiază istoria, fie că va depinde de materialele de mâna a doua, de înregistrările şi relatările altora, fie că va trebui să lucreze pe baza propriei lui experienţe din domeniul istoriei – care adeseori va reprezenta un segment foarte limitat, probabil prea limitat pentru a-i da posibilitatea să descopere tiparul sau orientarea generală.

Un exemplu des citat în legătură cu revelaţia lui Dumnezeu în istorie este protejarea poporului evreu. Această mică naţiune a supravieţuit de-a lungul multor secole într-un mediu ostil, înfruntând adesea o puternică opoziţie. Oricine care investighează documentele istorice va găsi un tipar remarcabil. Unii au găsit că unele evenimente individuale ale istoriei au o mare însemnătate, evenimente cum ar fi evacuarea oraşului Dunkerque şi bătălia de la Midway în cel de-al Doilea Război Mondial. Cu toate acestea, evenimentele individuale sunt supuse într-o mai mare măsură diferenţelor de interpretare, decât procesele mai ample, de o durată mai lungă, ale istoriei, cum ar fi protejarea poporului special al lui Dumnezeu.

Cea de-a treia manifestare a revelaţiei generale este omul însuşi, cea mai însemnată dintre creaţiile pământeşti ale lui Dumnezeu. Uneori revelaţia generală a lui Dumnezeu este identificată în structura fizică şi în capacităţile mentale ale omului. Totuşi, caracterul lui Dumnezeu poate fi recunoscut cel mai bine în calităţile morale şi spirituale ale omului.

Oamenii emit judecăţi morale, adică, ei judecă ceea ce este bine sau rău. Aceasta implică ceva mai mult decât ceea ce ne place sau nu ne place, şi de asemenea ceva mai mult decât considerentele de ordin pragmatic. Simţim adesea că suntem datori să facem un anumit lucru, indiferent dacă este în avantajul sau în dezavantajul nostru şi că alţii au dreptul să facă ceva ce nouă personal s-ar putea să nu ne fie pe plac. În ciuda scepticismului metafizic din *Critica raţiunii pure,* Immanuel Kant susţine în *Critica raţiunii practice* că imperativul moral reclamă postulatul unei vieţi de după moarte şi al unui garant divin al valorilor. Alţii, asemenea lui C. S. Lewis,[1] Edward Carnell[2] şi Francis Schaeffer[3] au atras atenţia în ultimii ani asupra faptului că impulsul moral ce caracterizează fiinţele umane are valoarea de evidenţă în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Aceşti teologi şi filozofi nu afirmă că toate persoanele aderă la un cod moral dat. Mai degrabă ei accentuează pur şi simplu existenţa impulsului moral sau a conştiinţei morale.

Revelaţia generală se găseşte de asemenea şi în natura religioasă a omului. În toate culturile, în toate timpurile şi locurile, oamenii au crezut în existenţa unei realităţi superioare lor, şi chiar întregii rase umane. Deşi natura exactă a crezului şi a practicii de închinare diferă considerabil de la o religie la alta, mulţi văd în această tendinţă universală înspre închinarea în faţa sacrului manifestarea unei cunoaşteri din trecut a lui Dumnezeu, a unui simţ lăuntric al divinităţii, care, deşi poate fi deteriorat sau denaturat, este cu toate acestea încă prezent şi operant în experienţa umană.

Realitatea şi eficacitatea revelaţiei generale

Teologia naturală

Există câteva puncte de vedere contrastante cu privire la natura, extinderea şi eficacitatea revelaţiei generale. Una dintre aceste poziţii este teologia naturală, care are o istorie lungă şi impresionantă în cadrul creştinismului. Ea susţine nu numai că există o revelaţie valabilă şi obiectivă a lui Dumnezeu în sfere cum sunt natura, istoria şi personalitatea umană, ci şi că este de fapt posibil să se obţină o anumită cunoaştere veritabilă despre Dumnezeu din aceste domenii - cu alte cuvinte, să se alcătuiască o teologie naturală, făcându-se abstracţie de Biblie.

În acest punct de vedere sunt implicate anumite presupuneri. Una dintre ele, fireşte, este că există o revelaţie generală valabilă, obiectivă şi raţională – că Dumnezeu S-a făcut într-adevăr cunoscut prin natură (de exemplu) şi că sunt obiectiv prezente anumite tipare ale semnificaţiei – independent de faptul că cineva percepe, înţelege şi acceptă sau nu această revelaţie. Cu alte cuvinte, adevărul despre Dumnezeu este realmente prezent în cadrul creaţiei, şi nu este proiectat doar asupra ei de către un credincios care Îl cunoaşte deja pe Dumnezeu din alte surse, cum este Biblia. Şi acest punct de vedere presupune că natura este în esenţă intactă – că nu a fost denaturată în mod substanţial de către nici un lucru care a avut loc de la creaţie încoace. Pe scurt, lumea pe care o găsim în jurul nostru este în esenţă aşa cum a ieşit ea din mâna creatoare a lui Dumnezeu, şi aşa cum a fost ea intenţionată să fie.

---

[1] C. S. Lewis, *Creştinismul redus la esenţe*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, 1991, p. 3-23.

[2] Edward Carnell, *Christian Commitment: An Apologetic*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, p. 80-116.

[3] Francis Schaeffer, *The God Who Is There*, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1968, p. 119-125.

O a doua presupunere majoră a teologiei naturale este integritatea persoanei care percepe creaţia şi care învaţă de la ea. Nici limitările naturale ale condiţiei umane şi nici efectele păcatului şi ale căderii nu îl împiedică pe om să recunoască şi să interpreteze corect lucrarea Creatorului. În termenii categoriilor care urmează să fie dezvoltate ulterior în cadrul acestei lucrări, adepţii teologiei naturale tind să fie mai degrabă arminieni sau chiar pelagieni în gândirea lor, decât calvinişti sau augustinieni.

Există de asemenea şi alte presupuneri. Una dintre ele este că există o concordanţă între mintea omenească şi creaţia din jurul nostru. Ordinea din mintea omenească este în esenţă aceeaşi ca şi ordinea din univers. Mintea este capabilă să tragă concluzii bazate pe datele pe care le posedă, întrucât structura proceselor ei de gândire este înrudită cu structura celor cunoscute. De asemenea, este presupusă şi validitatea regulilor logicii. Principii logice cum sunt legea identităţii termenilor, legea noncontradicţiei şi legea termenului mediu exclus nu sunt numai nişte construcţii mentale abstracte, ci ele sunt conforme cu realitatea din lume. Adepţii teologiei naturale evită stăruitor paradoxurile şi contradicţiile logice, considerându-le ceva ce trebuie înlăturat printr-o cercetare logică mai completă a problemelor analizate. Un paradox este un semn al unei „indigestii" intelectuale; dacă ar fi fost „mestecat" mai bine, ar fi dispărut.

Miezul teologiei naturale cuprinde ideea că este posibil să se ajungă la o cunoaştere veritabilă a lui Dumnezeu doar pe baza raţiunii, fără o sincronizare anterioară a credinţei cu crezurile creştinismului şi fără a se pune baza pe vreo autoritate specială, cum ar fi o instituţie (Biserica) sau un document (Biblia). Termenul de raţiune se referă aici la capacitatea omului de a descoperi, înţelege, interpreta şi evalua adevărul.

Probabil cel mai remarcabil exemplu de teologie naturală din istoria Bisericii este efortul masiv al lui Toma d'Aquino. După d'Aquino întregul adevăr aparţine unuia din două domenii. Domeniul inferior este cel al naturii, domeniul superior este cel al harului. În timp ce afirmaţiile domeniului superior trebuie acceptate pe bază de autoritate, cele din domeniul inferior pot fi cunoscute prin raţiune.

Este important să se observe situaţia istorică din care a izvorât gândirea lui Toma d'Aquino. În căutarea răspunsurilor la întrebările majore, Biserica apelase de secole la autoritatea Bibliei şi/sau a învăţăturii Bisericii. Dacă una dintre acestea sau ambele învăţau ceva, acest lucru era considerat adevărat. Totuşi, anumite evenimente au pus sub semnul întrebării această pretenţie. Unul dintre ele a fost tratatul lui Peter Abelard, intitulat *Sic et non*. Era un lucru obişnuit să se facă apel la Părinţii Bisericii aceasta fiind o modalitate de rezolvare a problemelor cu care se confrunta Biserica. Totuşi, Abelard a compilat o listă de 158 de afirmaţii în privinţa cărora Părinţii Bisericii nu erau de acord. El a citat argumente ale ambelor părţi pentru fiecare dintre aceste afirmaţii. Astfel a devenit un lucru evident că rezolvarea problemelor nu era chiar atât de simplă încât să fie posibilă prin simpla citare a Părinţilor Bisericii. Ar fi fost necesar să se găsească o modalitate de a alege ori de câte ori Părinţii Bisericii furnizau opinii contradictorii. Până şi în întrebuinţarea autorităţii raţiunea este esenţială.

Dacă aceasta a fost una dintre problemele interne ale Bisericii, exista de asemenea şi una externă: şi anume contactul Bisericii cu formele culturii eterogene. Pentru prima dată Biserica avea de-a face la o scară largă cu iudei, musulmani (mai ales în Sicilia şi Spania), şi chiar oameni complet păgâni. Nu era de nici un folos ca cineva să facă apel la autoritatea sa în faţa acestor persoane. Iudeul ar fi pomenit pur şi simplu de Tora, musulmanul ar fi amintit Coranul, şi toţi, inclusiv păgânul, s-ar fi uitat de-a dreptul nedumeriţi atunci când teologul creştin ar fi vorbit de Biblie sau Biserică. Dacă se dorea să se aibă un impact real asupra acestor persoane, ar fi fost necesar să se intre pe scenă neutră, unde să nu fie nevoie să se apeleze la nici o autoritate specială şi să se rezolve problema în termeni acceptaţi de toţi oamenii raţionali. Acest lucru a încercat să-l realizeze Toma d'Aquino.[4]

El a afirmat că poate dovedi anumite crezuri prin raţiune pură: existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului omenesc şi originea supranaturală a Bisericii Catolice. Elementele mai specifice de doctrină – cum ar fi caracterul întreit al lui Dumnezeu – nu ar putea fi cunoscute de o raţiune lipsită de ajutor, însă acestea trebuie acceptate pe bază de autoritate. Acestea sunt adevăruri ale revelaţiei, şi nu adevăruri ale raţiunii. (Desigur, dacă unul dintre adevărurile naturale stabilite de raţiune este originea divină a Bisericii Catolice, atunci autoritatea ei este acceptată şi, în consecinţă, şi validitatea problemelor superioare sau revelate despre care vorbeşte ea.) Raţiunea guvernează nivelul inferior, în timp ce adevărurile de la nivelul superior sunt probleme care ţin de credinţă.

Unul dintre argumentele tradiţionale pentru existenţa lui Dumnezeu este argumentul cosmologic. Toma d'Aquino are trei sau poate chiar patru variante ale acestui argument. El sună cam aşa: În cadrul experienţei noastre tot ceea ce cunoaştem este cauzat de altceva. Totuşi, nu poate exista un şir infinit al cauzelor, deoarece dacă ar exista, seria întreagă de cauze nu ar fi început niciodată. Prin urmare, trebuie să existe vreo cauză necauzată (mişcător nemişcat) sau vreo fiinţă necesară. Şi pe aceasta noi (sau toţi oamenii) o numim Dumnezeu. Oricine examinează în mod onest evidenţele trebuie să ajungă la această concluzie.

Un alt argument des întrebuinţat, şi care se găseşte de asemenea la Toma d'Aquino, este argumentul teleologic. Acesta se concentrează mai ales asupra fenomenului ordinii sau scopului aparent din univers. Toma d'Aquino observă că diferite părţi ale universului manifestă o anumită adaptabilitate sau un comportament care ajută la îndeplinirea unor deziderate. Când un asemenea comportament este etalat de fiinţele omeneşti, noi recunoaştem că ele au dorit în mod serios acel scop şi s-au îndreptat conştient spre el. Totuşi, nu este posibil ca unele dintre obiectele universului nostru să fi făcut vreun fel de planificare conştientă. Cu siguranţă stâncile şi atmosfera nu au ales să fie aşa cum sunt. Structura lor conformă cu un anumit scop sau proiect trebuie să vină de altundeva. Prin urmare, o anumită fiinţă inteligentă trebuie să fi ordonat lucrurile în această manieră dezirabilă. Şi pe această fiinţă, spune Toma d'Aquino, noi o numim Dumnezeu.

Uneori întregul univers este vizat de către argumentul teleologic. În asemenea cazuri universul este comparat adesea cu un mecanism. De exemplu, dacă am găsi un ceas de mână, zăcând în nisipul unei plaje, am înţelege imediat că el este un ceas, fiindcă toate elementele lui componente se potrivesc la modul ideal scopului de a înregistra şi de a măsura timpul. Cu siguranţă că nu am spune: „Ce coincidenţă remarcabilă!" Noi am recunoaşte necesitatea existenţei unei anumite persoane capabile (sau a unor anumite persoane capabile) care să fi proiectat şi realizat uimitoarea armonie dintre elementele lui componente ce se îmbină unele cu celelalte. În mod similar, felul în care fiecare parte a naturii se împleteşte atât de bine cu toate celelalte şi maniera frapantă în care diferitele componente ale întregului par a fi adaptate în vederea îndeplinirii unor anumite funcţii, nu pot fi minimalizate ca o simplă „înlănţuire fortuită de circumstanţe." Cineva trebuie să fi proiectat şi creat sistemele digestive, ochii, echilibrul atmosferic şi multe alte lucruri din lumea noastră. Toate acestea pledează în favoarea existenţei unui Arhitect suprem, a unui Creator înţelept şi capabil. Trebuie să existe un Dumnezeu.

---

[4] Toma d'Aquino, *Summa theologica*, partea 1, întrebarea a doua.

Acestea sunt două argumente majore care au fost folosite în cursul istoriei la elaborarea unei teologii naturale. Alte două argumente care apar în istoria filozofiei şi teologiei, deşi mai puţin proeminent probabil decât primele două, sunt argumentul antropologic şi cel ontologic.

Argumentul antropologic nu se găseşte în mod explicit în gândirea lui Toma d'Aquino, cu toate că s-ar putea ca el să se afle implicit în cea de-a patra dovadă.[5] El consideră că unele aspecte ale naturii umane sunt o revelaţie a lui Dumnezeu. În formularea lui Kant (în *Critica raţiunii practice*) el apare cam în felul următor. Noi toţi posedăm un impuls moral sau un imperativ categoric. Totuşi, urmarea acestui impuls prin exercitarea unui comportament moral nu este prea bine răsplătită în această viaţă. Nu merită întotdeauna să fii bun! Atunci de ce ar trebui să fie cineva moral? Nu ar fi mai înţelept să acţionezi câteodată în mod egoist? Trebuie să existe o anumită bază pentru etică şi morală, un anumit gen de răsplată, care la rândul ei să implice mai mulţi factori – nemurirea şi un suflet nepieritor, o judecată în viitor şi un Dumnezeu care stabileşte şi sprijină valorile, care răsplăteşte binele şi pedepseşte răul. Astfel, ordinea morală (în contrast cu cea naturală) reclamă existenţa lui Dumnezeu.

Toate acestea sunt argumente empirice. Ele pleacă de la observarea universului prin experienţa senzorială. Argumentul major *a priori* sau raţional este argumentul ontologic. Acesta este un argument de tip gândire-pură. El nu cere ca cineva să iasă din propria lui gândire – din imperiul gândirii abstracte – în domeniul experienţei senzoriale. În *Proslogion,* Anselm a formulat ceea ce este fără îndoială cea mai faimoasă variantă a argumentului. René Descartes a prezentat, de asemenea, o versiune a lui,[6] ceea ce a făcut şi Georg Hegel într-o formă mult diferită.[7] Într-o perioadă mai recentă, Charles Hartshorne a pledat în favoarea validităţii argumentului ontologic[8] şi a existat o rediscutare a lui în secolul al XX-lea, atât de către teologi, cât şi de către filozofi.[9]

---

[5] Cel de-al patrulea argument al lui Toma d'Aquino susţine de fapt că, întrucât există grade de perfecţiune în univers, trebuie să existe undeva perfecţiunea ultimă.

[6] René Descartes, *Meditations,* în *The Philosophical Works of Descartes,* Cambridge, Cambridge University, 1911, vol. 1, p. 180-181.

[7] Georg Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* Appendix: „Lectures on the Proofs of the Existence of God"; *Encyclopedia of Philosophical Sciences,* „Logic", paragraful 51; *Lectures on the History of Philosophy,* partea a doua, secţiunea a doua.

[8] Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism,* Hamden, Conn., Shoe String, 1941; „Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument", *Philosophical Review* 53, 1944, p. 225-245.

Anselm formulează argumentul după cum urmează. Dumnezeu este cea mai mare dintre toate fiinţele imaginabile. Acum, o fiinţă care nu există nu poate fi cea mai mare dintre toate fiinţele imaginabile (deoarece fiinţa inexistentă din imaginaţia noastră ar fi mai mare dacă ar avea *atributul* existenţei). De aceea, prin definiţie, Dumnezeu trebuie să existe. Au existat câteva replici la adresa acestei formulări a argumentului, multe dintre ele mergând pe linia obiecţiei lui Kant că, în fond, existenţa nu este un atribut. O fiinţă care există nu posedă un anumit atribut sau o anumită calitate care îi lipseşte unei fiinţe similare care nu există. Dacă eu îmi imaginez un dolar şi îl compar cu un dolar adevărat, nu există nici o diferenţă în esenţa lor, în *ceea ce* sunt ei. Singura diferenţă constă în faptul că există sau nu. Există o diferenţă de ordin logic între propoziţia „Dumnezeu este bun" (sau iubitor, sau sfânt, sau drept) şi propoziţia „Dumnezeu este". Prima descrie o anumită calitate a lui Dumnezeu; a doua este o afirmare a existenţei Lui. Esenţial aici este că existenţa nu e un predicat necesar al celei mai mari dintre toate fiinţele imaginabile. O asemenea fiinţă poate să existe – sau poate să nu existe. În ambele cazuri esenţa ei este aceeaşi. (Trebuie de asemenea remarcat că Anselm lucra într-un tipar platonic, în care idealul este mult mai real decât lucrurile fizice sau materiale.)

O analiză critică a teologiei naturale

În ciuda istoriei lungi şi impunătoare a teologiei naturale, efectele ei prezente nu par a fi prea impresionante. Dacă argumentele filozofice pentru existenţa lui Dumnezeu sunt valabile şi dacă sunt prezentate adecvat, orice persoană raţională ar trebui să ajungă la o convingere. Cu toate acestea numeroşi filozofi au ridicat obiecţii împotriva acestor argumente şi mulţi teologi li s-au alăturat. Acest lucru ar putea să pară curios pentru unii creştini. De ce ar trebui să se opună vreun creştin efortului de a-i convinge pe necreştini de adevărul creştinismului, sau cel puţin de existenţa lui Dumnezeu? Răspunsul este că întrebuinţarea acestor dovezi poate lucra de fapt în dezavantajul cuiva care doreşte să facă cea mai eficientă prezentare posibilă a cerinţelor lui Cristos. Dacă argumentele sunt necorespunzătoare, atunci respingându-le, necredinciosul poate să respingă şi mesajul creştin, presupunând că aceste argumente sunt cele mai bune temeiuri pentru acceptarea lui. Există pericolul ca prin respingerea unei anumite forme de pledoarie în favoarea mesajului creştin – formă care nu are de-a face cu revelaţia biblică – necredinciosul să respingă mesajul însuşi.

Unele dintre problemele legate de argumente au de-a face cu presupunerile pe care le îmbrăţişează aceste argumente. Toma d'Aquino a presupus că nu poate exista o regresie infinită a cauzelor. Pentru el aceasta nu a fost doar o simplă presupunere, ci mai degrabă o axiomă sau un prim adevăr care este cunoscut intuitiv. Însă, în prezent, numeroase persoane ar fi în dezacord cu acest lucru. O succesiune liniară de cauze nu este singurul mod de a privi cauzalitatea. Unii ar pune sub semnul întrebării necesitatea investigării cauzalităţii ultime. Totuşi, chiar dacă cineva ar încerca să o descopere, există posibilitatea unei cauzalităţi în cerc, în care o cauză a sistemului închis cauzează o alta. În mod similar, presupunerea că mişcarea trebuie să aibă o cauză sau o explicaţie nu este universal susţinută în zilele noastre. Realitatea poate foarte bine să fie mai degrabă dinamică decât statică.

---

[9] De ex., *The Many-Faced Argument*, ed. John H. Hick şi Arthur C. McGill, New York, Macmillan, 1967.

Există, de asemenea, o critică adusă procedurii de extindere a argumentului de la fenomenele observabile la cele ce trec dincolo de experienţă. În cazul ceasului găsit în nisip, avem ceva ce poate fi confirmat de experienţa senzorială. Putem chiar verifica la întreprinderea al cărui nume apare (prin coincidenţă?) pe ceas, şi să ne interesăm dacă ei au fabricat ceasul. S-ar putea să dovedim că ei au făcut-o, şi probabil chiar să stabilim data fabricării şi identitatea celor care au lucrat la el. Mai mult decât atât, noi recunoaştem faptul că ceasul este similar altor ceasuri pe care le-am văzut înainte, purtate de alţii, oferite spre vânzare sau probabil chiar în procesul fabricării. Astfel noi putem extrapola anumite experienţe trecute. Totuşi, în cazul lumii nu avem ceva care să poată fi verificat atât de uşor prin experienţa senzorială. La crearea câtor lumi am fost prezenţi? Premisa de la care se porneşte este că universul face parte dintr-o clasă de obiecte (care include lucruri ca ceasurile şi camerele de luat vederi) cu care îl putem compara, şi astfel putem emite judecăţi raţionale pe marginea proiectului care stă la baza lui. Acest lucru trebuie în orice caz stabilit, şi nu presupus, dacă se doreşte ca argumentul din analogia cu ceasul să aibă succes.

Mai devreme s-a făcut referire la o problemă suplimentară. Să presupunem că cineva reuşeşte să dovedească, printr-un argument valabil, că această lume a avut cu siguranţă o cauză. Totuşi, de aici nu se poate trage concluzia că o asemenea cauză trebuie să fie infinită. Nu se poate afirma decât că a existat o cauză suficientă pentru a fi răspunzătoare de efect.[10] Faptul că cineva poate ridica o greutate de 50 de kilograme nu garantează că el poate ridica o greutate mai mare de atât. Datorită uşurinţei cu care a ridicat greutatea, s-ar putea specula că ar fi putut ridica cu siguranţă mai mult decât atât, însă acest lucru nu a fost demonstrat. În mod similar, nu poate fi dovedită existenţa unui Creator infinit pe baza existenţei unui univers finit. Tot ceea ce poate fi dovedit este existenţa unui creator suficient de puternic şi înţelept încât să aducă în fiinţă acest univers, care, aşa de mare cum este, este totuşi finit. Este posibil ca Dumnezeu să se fi epuizat cu totul în procesul creării universului, făcând tot ceea ce putea face. Cu alte cuvinte, ceea ce s-a stabilit este existenţa unui dumnezeu foarte mare dar probabil limitat, şi nu a Dumnezeului infinit pe care Îl prezintă creştinismul. E nevoie de un argument în plus pentru a dovedi că acesta este Dumnezeul creştinismului, şi, mai mult decât atât, că dumnezeii a căror existenţă este demonstrată de argumentele lui Toma d'Aquino sunt toţi aceeaşi fiinţă. Dacă dorim să avem o teologie naturală, aceasta trebuie susţinută pe baza raţiunii noastre umane (fără a se recurge la vreo altă autoritate).

Încă de pe vremea lui David Hume întregul concept al cauzei are un statut oarecum nesigur. În gândirea unora cauza sugerează un fel de legătură absolută: dacă A este cauza lui B, atunci, ori de câte ori are loc A, trebuie să aibă loc în mod necesar şi B. Hume a reliefat punctul slab al ideii de legătură necesară. Noi nu avem decât cel mult o asociere permanentă: ori de câte ori a avut loc A în trecut, a fost întotdeauna urmat de B. Cu toate acestea nu există nici o bază empirică pentru a se afirma că data viitoare când va avea loc A, trebuie neapărat să aibă loc şi B. Tot ceea ce avem este o dispoziţie psihologică de a aştepta să aibă loc B, nu şi o siguranţă logică.[11]

---

[10] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, secţiunea 11; Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 29.

Argumentul teleologic s-a ales cu o critică specială. De la Charles Darwin încoace, obişnuita recurgere la complexitatea şi frumuseţea lumii organice nu mai reprezintă o argumentare elocventă pentru cei care acceptă teoria evoluţiei organice. Ei cred că schimbările caracteristicilor au apărut prin variaţii întâmplătoare, numite mutaţii. Unele dintre acestea au fost avantajoase, altele dezavantajoase. În lupta pentru supravieţuire ocazionată de fecunditatea naturii, orice caracteristică ce dă unei specii posibilitatea să supravieţuiască va fi transmisă, iar acele ramuri ale speciei cărora le lipseşte caracteristica respectivă vor avea tendinţa de a dispărea. Astfel, procesul selecţiei naturale a produs acele calităţi remarcabile despre care argumentul teleologic pretinde că ar indica existenţa unui proiect şi a unui proiectant. Negreşit, această critică a argumentului teleologic îşi are deficienţele ei (de exemplu, selecţia naturală nu poate explica adaptările anorganice observate în univers), însă ceea ce vrem noi să accentuăm este că acele persoane care acceptă evoluţia nu sunt de acord cu acea aserţiune a lui Toma d'Aquino care susţine că concluzia argumentului teleologic are un caracter convingător şi necesar.

Argumentul teleologic se loveşte de asemenea de problema a ceea ce ar putea fi numit „disteleologic". Dacă se doreşte ca argumentul să fie cu adevărat empiric, el trebuie, fireşte, să fie pus în acord cu întregul spectru al datelor. Acum, el se sprijină pe aparentele aluzii la un Dumnezeu înţelept şi binevoitor, care controlează creaţia. Dar există de asemenea şi unele caracteristici ale lumii care sunt contrare acestor aluzii, unele aspecte ale naturii care nu par a fi foarte bune. Catastrofele naturale, cum sunt tornadele, uraganele, cutremurele de pământ, erupţiile vulcanice şi o mulţime de alte „acte ale lui Dumnezeu", cum le denumesc societăţile de asigurare, ne fac să ne întrebăm ce fel de arhitect a proiectat universul. Bolile cardiace, cancerul, fibroza chistică, scleroza multiplă în plăci şi alte maladii distrugătoare îşi varsă prăpădul asupra omenirii. În plus, omul se poartă într-un mod distructiv, crud şi nedrept cu aproapele lui, cauzându-i durere. Dacă Dumnezeu este atotputernic şi în întregime bun, cum pot exista toate acestea? Prin accentuarea acestor caracteristici ale universului este posibilă construirea unui argument fie în favoarea inexistenţei lui Dumnezeu, fie în favoarea existenţei unui Dumnezeu care nu este bun. Probabil că în acest caz argumentul teleologic se va dovedi a fi un argument nu în favoarea existenţei lui Dumnezeu, ci în favoarea existenţei Diavolului. Când se ţine cont de aceste consideraţii, argumentul teleologic nu mai este atât de impresionant.

Negarea revelaţiei generale

Pe lângă aceste obiecţii filozofice, există şi obiecţii teologice. Karl Barth, de exemplu, a respins atât teologia naturală, cât şi revelaţia generală. Barth a fost

---

[11] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, cartea 1, partea 3, secţiunile 2-4.

educat în spiritul liberalismului standard provenind de la Albrecht Ritschl şi Adolf von Harnack, şi a fost instruit mai ales de Wilhelm Herrmann. Liberalismul nu a luat Biblia prea în serios, bazând multe dintre aserţiunile sale pe un anumit gen de teologie naturală. Barth avea un motiv temeinic, provenit din experienţa lui, pentru a fi îngrijorat cu privire la credinţa într-o revelaţie generală şi la încercarea liberalilor de a dezvolta o teologie naturală plecând de la ea. El a văzut efectul identificării prea stricte a unor procese din istorie cu lucrarea lui Dumnezeu. A fost şocat când în 1914 un grup de 94 de intelectuali germani au subscris la politica de război a împăratului Wilhelm. Pe lista respectivă a apărut numele mai multor profesori de teologie ai lui Barth. Ei considerau că Dumnezeu avea să-Şi îndeplinească voia în lume prin această politică de război. Concepţia lor despre revelaţie i-a făcut extrem de lipsiţi de discernământ în ceea ce priveşte evenimentele istorice. Împreună cu trecerea lui Ernst Troeltsch de la facultatea de teologie la cea de filozofie, această experienţă decepţionantă i-a arătat lui Barth lipsa de profunzime şi caracterul falimentar al liberalismului. Astfel, din punct de vedere teologic, august 1914 a marcat într-un fel sfârşitul secolului al XIX-lea în Europa.[12] Acest proces s-a repetat la începutul anilor '30. Aflându-se într-o criză economică disperată, Germania a văzut speranţa salvării în Partidul Naţional Socialist al lui Adolf Hitler. Un segment major al bisericii de stat i s-a alăturat acestei mişcări, considerând-o modul lui Dumnezeu de a lucra în istorie. Barth a vorbit deschis împotriva guvernului nazist şi în urma acestui fapt, a fost forţat să-şi abandoneze catedra din Germania. În ambele cazuri evenimentele politice ulterioare au demonstrat că temerile lui Barth în legătură cu concluziile teologice ale liberalismului au fost bine fondate.

Este important pentru noi să observăm modul în care a înţeles Barth revelaţia. Pentru Barth revelaţia este răscumpărătoare în natura ei. A-L cunoaşte pe Dumnezeu, a avea informaţii corecte despre El înseamnă a intra în relaţie cu El în cadrul unei experienţe salvifice. Nefiind de acord cu mulţi alţi teologi, el comentează că nu este posibil să extragi din Romani 1:18-32 vreo afirmaţie privitoare la „o unire naturală cu Dumnezeu sau o cunoaştere a lui Dumnezeu de către om în sine şi ca atare".[13] În controversa pe care a avut-o cu Emil Brunner, Barth a afirmat: „Cum poate să susţină Brunner că o cunoaştere reală a Dumnezeului celui adevărat, oricât de imperfectă ar fi ea (şi ce cunoaştere a lui Dumnezeu nu este imperfectă?), nu aduce mântuire?"[14]

Barth este foarte sceptic în privinţa capacităţii omului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu în afara revelaţiei în Cristos. Aceasta ar însemna că omul poate cunoaşte existenţa, fiinţa lui Dumnezeu, fără a şti nimic despre harul şi îndurarea lui Dumnezeu. Acest lucru ar prejudicia unitatea lui Dumnezeu, deoarece ar separa fiinţa Lui de plinătatea activităţii Lui.[15] Dacă omul ar putea dobândi o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu în afara revelaţiei Lui care este în Isus Cristos, el ar contribui cel puţin într-o mică măsură la mântuirea lui, la situaţia lui spirituală înaintea lui Dumnezeu. În acest caz principiul „numai prin har" ar fi compromis.

---

[12] Karl Barth, *God, Grace, and Gospel*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1959, p. 57-58.

[13] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1957, vol. 2, partea 1, p. 121

[14] Karl Barth, „No!", în Emil Brunner şi Karl Barth, *Natural Theology*, trad. în lb. engl. Peter Fraenkel, Londra: Geoffrey Bles, The Centenary Press, 1946, p. 62.

[15] Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, partea 1, p. 93.

Pentru Barth revelaţia este întotdeauna şi în exclusivitate revelaţia lui Dumnezeu în Isus Cristos: Cuvântul devenit trup.[16] În afara încarnării nu există revelaţie. În spatele acestei poziţii se află (probabil fără a fi recunoscută de către Barth) o concepţie existenţialistă despre adevăr, şi anume, el este de la persoană la persoană şi subiectiv, concepţie care poată fi pusă atât pe seama lui Søren Kierkegaard, cât şi pe cea a lui Martin Buber. Posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu în afara revelaţiei pline de har în Cristos ar elimina nevoia de Cristos.

Barth trebuie totuşi să înfrunte problema existenţei teologiei naturale. De ce a apărut şi de ce a persistat ea? El recunoaşte faptul că în mod tradiţional au fost citate câteva pasaje biblice ca justificare pentru angajarea în teologia naturală (de ex., Ps. 19 şi Rom.1). Ce e de făcut cu ele? El afirmă că „linia principală" a Scripturii ne învaţă că ceea ce îl uneşte pe om cu Dumnezeu vine din partea lui Dumnezeu; este harul Lui. Cum poate atunci să existe un alt mod prin care omul să se poată apropia de Dumnezeu, o altă cale de a-L cunoaşte? Există trei moduri posibile de a trata aparenta discrepanţă dintre această linie principală şi „linia secundară" a Scripturii (acele pasaje ce par să vorbească despre o teologie naturală):

1. Să se reexamineze linia principală ca să se vadă dacă poate fi interpretată în aşa fel încât să permită linia secundară.
2. Ambele să fie considerate valabile, însă contradictorii.
3. Să se interpreteze linia secundară într-un asemenea mod încât să nu contrazică linia principală.

Prima posibilitate a fost deja eliminată. Cum rămâne cu afirmaţia că există pur şi simplu două tendinţe contradictorii, care produc un paradox? Contrar aşteptării multora, Barth a respins această alternativă. De vreme ce mărturia biblică este mai degrabă revelaţia lui Dumnezeu decât o idee omenească, nu pot fi prezente contradicţii.[17] Rămâne aşadar numai cea de a treia posibilitate: interpretarea liniei secundare în aşa fel încât să nu contrazică linia principală.

Interpretând Psalmul 19 Barth înţelege versetul 3: „Şi aceasta fără vorbe, fără cuvinte, al căror sunet să fie auzit", ca fiind adversativ faţă de versetele 1 şi 2. Astfel psalmistul neagă în versetul 3 ceea ce pare să afirme în versetele 1 şi 2. Cerurile, zilele şi nopţile sunt de fapt mute. Barth mai susţine şi că primele şase versete ale psalmului trebuie înţelese în lumina versetelor 7-14. Astfel, mărturia pe care omul o vede în cosmos „nu are loc în mod independent, ci în deplină coordonare cu şi subordonare faţă de mărturia vorbelor şi faptelor lui Dumnezeu (Legea Domnului, mărturia Domnului, etc.) în cadrul poporului lui Israel şi printre oamenii lui Israel".[18]

Barth trebuie să admită că Romani 1:18-32 afirmă categoric că omul posedă cunoştinţe despre Dumnezeu. Totuşi, el neagă că aceste cunoştinţe despre Dumnezeu sunt independente de revelaţia divină a Evangheliei. Mai exact, el susţine că oamenilor pe care Pavel îi are în vedere le-a fost deja dăruită revelaţia divină.[19] La urma urmei, Pavel spune de fapt că mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva lor (v. 18). Tot în acelaşi context el spune că este dornic să predice Evanghelia romanilor (v. 15) şi că el nu se ruşinează de această Evanghelie, fiindcă ea este puterea lui Dumnezeu pentru ei.

---

[16] Karl Barth, în *Revelation*, ed. John Baillie şi Hugh Martin, New York, Macmillan, 1937, p. 49.

[17] Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, partea 1, p. 105.

[18] *Ibid.*, p. 108.

Prin urmare, interpretarea pe care o dă Barth ambelor pasaje este în esenţă aceeaşi. Persoanele în cauză Îl găsesc pe Dumnezeu în cosmos, însă acest lucru este posibil deoarece ele Îl cunosc deja din revelaţia Lui specială. În consecinţă, ceea ce s-a întâmplat este că acele persoane au inclus în ordinea creată sau au proiectat asupra ei ceea ce cunoşteau despre El din revelaţie.

Este adevărat că în anumite porţiuni ulterioare din *Church Dogmatics* Barth pare să-şi fi modificat întrucâtva poziţia. În cadrul acestor porţiuni el admite că, deşi Isus Cristos este singurul Cuvânt adevărat şi singura Lumină adevărată a vieţii, creaţia conţine numeroase lumini mai mici care Îi răspândesc gloria. Totuşi, Barth nu vorbeşte despre acestea ca revelaţii, rezervând acest titlu doar Cuvântului. El foloseşte termenul *lumini*. Este de asemenea notabil faptul că în lucrarea lui de sinteză de mai târziu, *Evangelical Theology*, Barth nu a făcut nici o menţiune în legătură cu o revelaţie prin ordinea creată.[20] Astfel se pare că ea a avut un impact mic sau că nu a avut nici un impact real de natură practică asupra teologiei lui.

Atacul lui împotriva teologiei naturale este de înţeles, mai ales dacă avem în vedere experienţa lui cu ea, însă el a avut o reacţie exagerată. După cum vom observa în următoarea secţiune, Barth s-a angajat într-o exegeză destul de îndoielnică. După câte se pare, interpretările lui au decurs în mod necesar din presupunerile lui, dintre care unele sunt dubioase:

1. Faptul că revelaţia lui Dumnezeu este în mod exclusiv în Isus Cristos.
2. Faptul că revelaţiei adevărate i se răspunde întotdeauna în mod pozitiv, mai degrabă decât prin ignorare sau respingere.
3. Faptul că natura cunoaşterii de Dumnezeu este întotdeauna răscumpărătoare sau salvifică.

Barth a adus aceste premise în interpretarea pe care a dat-o unor pasaje biblice care par să vorbească despre revelaţia generală. Faptul că aceste presupuneri conduc la o schemă conceptuală de ansamblu care întâmpină dificultăţi atunci când este confruntată cu datele, ne duce la concluzia că una sau mai multe dintre ele sunt nepotrivite sau neîntemeiate.

Examinarea unor pasaje relevante

Trebuie acum să examinăm mai de aproape câteva pasaje cheie care tratează problema revelaţiei generale, şi trebuie să încercăm să vedem exact ce spun ele. Vom strânge apoi laolaltă semnificaţiile acestora într-o concepţie coerentă despre subiect.

Dintre mulţii psalmi ai naturii, exprimând toţi aceeaşi temă fundamentală,

---

[19] *Ibid.*, p. 119.

[20] Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1936.

Psalmul 19 este probabil cel mai explicit. Limbajul folosit în acest psalm este foarte viu. Verbul tradus „ei spun" este מְסַפְּרִים (*mesapperim*). Aceasta este o formă de participiu Piel al lui סָפַר (*saphar*). În Qal sau rădăcină simplă verbul înseamnă a socoti sau a considera, sau a număra; în Piel el înseamnă a povesti sau a relata. Întrebuinţarea participiului sugerează un proces continuu. Verbul מַגִּיד (*maggid*), de la נָגַד (*nagad*), înseamnă a declara sau a arăta. Verbul יַבִּיעַ (*yabbia'*), imperfectul Hiphil al נָבַע (*naba'*), înseamnă a revărsa sau a emite, a face să clocotească, sau a da afară. Exprimă mai ales ideea de curgere liberă, emisie spontană. Verbul יְחַוֶּה (*yechawweh*) de la חָוָה (*chawah*) înseamnă simplu a declara, a spune, a face cunoscut. La prima vedere aceste versete susţin că natura creată vesteşte slava lui Dumnezeu.

Problema reală de interpretare este legată aici de statutul versetului 3 (v. 4 în textul ebraic), care spune literal: „Nu există grai, nu există cuvinte; vocea lor nu este auzită." Au fost oferite cinci explicaţii majore ale modului în care se raportează acest verset la cel precedent:[21]

1. Versetul 3 spune că nu există cuvinte, că martorii sunt tăcuţi, martori fără grai. Ei nu pot fi auziţi, însă pot fi remarcaţi pretutindeni. Totuşi, dacă acesta ar fi cazul, versetul 3 ar avea ca efect întreruperea curgerii imnului, iar versetul următor ar trebui să înceapă cu un waw-adversativ.

2. Versetul 3 ar trebui luat ca o propoziţie circumstanţială care modifică versetul următor; aceasta este interpretarea lui Georg Ewald. Versetele ar fi atunci traduse: „Fără voce tare ... sunetul lor a răsunat pretutindeni pe întreg pământul." Această interpretare ridică atât probleme lexicale, cât şi sintactice. אֹמֶר (*'omer*) nu înseamnă „voce tare" şi קַוָּם (*qawwam*) nu înseamnă „sunetul lor". În plus, versetul 3 nu conţine nimic care să trădeze vreo subordonare intenţionată faţă de versetul următor.

3. Versetul 3 ar trebui considerat independent şi adversativ. În acest mod el neagă efectiv ceea ce au afirmat primele două versete. Aceasta este poziţia lui Barth. Cu toate acestea se pune întrebarea ce anume din context sugerează o asemenea antiteză. În plus, ar fi de aşteptat ca verbul יָצָא (*yatsa'*) din versetul 4 să apară deja în versetul 3. Mai mult decât atât, în timp ce alte interpretări ale versetului reclamă suplinirea unui element de vorbire, interpretarea lui Barth ar cere atât un waw-conjunctiv, cât şi prepoziţia *cu*, nici una dintre ele negăsindu-se aici. Astfel interpretarea lui pare să fie peste măsură de complicată. Legea briciului lui Ockham ar sugera căutarea şi apoi adoptarea unei abordări mai simple care să explice totuşi în mod adecvat versetul.[22]

4. Interpretarea lui Martin Luther, John Calvin şi a altora a fost că versetul 3 ar trebui tradus: „Nu există nici o limbă şi nu există cuvinte în care acest mesaj să nu fie auzit." Aceasta ar accentua universalitatea mesajului, el ajunge la fiecare naţiune şi la fiecare grup lingvistic. Totuşi, în acest caz ne-am aştepta să găsim אֵין לָשׁוֹן (*'en lashon*) sau אֵין שָׂפָה (*'en saphah*).

5. Varianta pe care o adoptă Septuaginta, Campegius Vitringa şi Ferdinand

---

[21] Pentru comentarii suplimentare asupra acestor câtorva abordări vezi Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, vol. 1, p. 281-283.

[22] Legea briciului lui Ockham, numită după William de Ockham, este echivalentul legii moderne a parcimoniei: nu trebuie introduse mai multe concepte decât sunt necesare pentru a lămuri fenomenul.

Hitzig este : „Nu există nici o limbă, şi nu există cuvinte, a căror voce să nu fie auzită, adică prea slabă pentru a fi auzită", sau simplu: „Nu există grai şi nu există cuvinte prea slabe ca să fie auzite."

Ultima interpretare pare a fi cea mai de dorit din mai multe motive. În forma „Nu există grai şi nu există cuvinte prea slabe ca să fie auzite" nu este nevoie să se suplinească cuvinte lipsă. Multe depind aici de traducerea particulei negative בְּלִי (*beli*). Această particulă este întrebuinţată mai ales pentru a nega un adjectiv sau un participiu, funcţionând în acest caz ca şi alfa prefixat în limba greacă şi „a-" în engleză. Un exemplu al acestei întrebuinţări este בְּלִי מָשִׁיחַ (*beli mashiach*) din 2 Samuel 1:21, tradus în Revised Standard Version „neuns [cu untdelemn]". O astfel de interpretare a Psalmului 19:3 este perfect naturală, una care nu reclamă inserarea unor cuvinte lipsă; mai mult decât atât, această interpretare nu numai că nu contrazice versetele precedente, dar de fapt le şi accentuează şi le susţine.

Rămâne întrebarea cu privire la legătura dintre versetele 7-14 şi primele şase versete ale psalmului. Barth sugerează ca prima parte să fie interpretată în lumina celei de a doua părţi. În general, interpretarea unui verset în lumina contextului lui este un principiu exegetic sănătos. Totuşi, chiar şi în acest caz, a sugera (cum face Barth) că persoanele care descoperă mărturia în natură, o descoperă pentru că deja cunosc Legea lui Dumnezeu, pare a fi ceva artificial. Nu există nici un indiciu în favoarea unei asemenea legături sau tranziţii; în consecinţă, ceea ce avem în a doua parte a psalmului este o trecere la un alt subiect, arătând felul în care Legea trece dincolo de revelaţia din cosmos.

Cel de-al doilea pasaj major care vorbeşte despre revelaţia generală este Romani capitolele 1 şi 2. Porţiunea deosebit de importantă din capitolul 1 este reprezentată de versetele 18-32 care accentuează revelaţia lui Dumnezeu în natură, în timp ce 2:14-16 pare să abordeze tematica revelaţiei generale din personalitatea umană. Tema epistolei este enunţată în versetele 16 şi 17 din primul capitol, şi anume că în Evanghelie dreptatea lui Dumnezeu este descoperită în urma credinţei şi spre credinţă. În orice caz, această dreptate a lui Dumnezeu presupune în procesul asigurării mântuirii mânia lui Dumnezeu descoperită din ceruri împotriva oricărei lipse de evlavie şi a oricărei nelegiuiri din partea oamenilor (v. 18). Pavel este preocupat să arate cum poate să fie dreaptă această mânie a lui Dumnezeu. Răspunsul este că oamenii deasupra cărora atârnă mânia lui Dumnezeu au adevărul, însă îl înăbuşe prin nelegiuirea lor (v. 18b). Dumnezeu le-a arătat desluşit tot ceea ce se poate şti despre El. Această manifestare de Sine continuă de la crearea lumii încoace fiind perceptibilă în lucrurile pe care le-a făcut Dumnezeu. Calităţile invizibile ale lui Dumnezeu, puterea veşnică şi dumnezeirea Sa, sunt vizibile în mod clar, şi, în consecinţă, cei nelegiuiţi nu au nici o scuză (v. 20). Ei L-au cunoscut pe Dumnezeu, însă nu L-au onorat şi nu I-au mulţumit; mai exact, minţile lor au fost întunecate şi ei s-au dedat la o gândire deşartă (v. 21-22).

Limbajul acestui pasaj este clar şi inatacabil. Expresii cum sunt „ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu" (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) şi „a fost arătat" (ἐφανέρωσεν – v. 19) sunt greu de interpretat altfel decât ca nişte adevăruri despre Dumnezeu care poate fi cunoscut în mod obiectiv. În mod similar, „măcar că au cunoscut pe

Dumnezeu" (γνόντες τὸν θεὸν – v. 21) şi „adevărul lui Dumnezeu" (τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ – v. 25) indică posedarea unei cunoaşteri veritabile şi precise.

Sugestia lui Barth că oamenii avuţi în vedere nu sunt aceiaşi cu omul din cosmos (omul în general) este greşită. Argumentul lui este că pasajul analizat trebuie văzut în contextul Evangheliei despre care vorbeşte Pavel în versetele 15 şi 16. Astfel, cea de-a doua parte a capitolului (v. 18-32) îi are în vedere pe acei iudei şi oameni din rândul neamurilor care au fost confruntaţi în mod obiectiv cu revelaţia divină din Evanghelie (v. 16). Observaţi, totuşi, că Pavel nu spune că *dreptatea* lui Dumnezeu a fost revelată celor lipsiţi de evlavie. Ceea ce spune el este că mânia lui Dumnezeu este împotriva (ἐπὶ) sau asupra lor, în timp ce lucrurile care pot fi cunoscute despre El (v. 19 – este semnificativ faptul că Pavel nu foloseşte aici termenul *Evanghelie* sau *dreptate*) sunt în (ἐν) ei şi revelate lor (αὐτοῖς, cazul dativ). Această distincţie între revelaţia supranaturală a mâniei lui Dumnezeu (care face parte din revelaţia specială) şi revelaţia puterii Lui veşnice şi a dumnezeirii Lui în creaţie este subliniată în continuare de către afirmaţia lui Pavel care spune că prima este revelată împotriva celor lipsiţi de evlavie pentru că (διότι) cea de-a doua le este cunoscută. Astfel, se poate deduce că ei aveau revelaţia generală, fără însă a avea revelaţia specială, Evanghelia. Ei erau conştienţi de puterea veşnică şi dumnezeirea lui Dumnezeu; însă nu erau conştienţi de mânia şi dreptatea Lui. Negreşit, Pavel ştia despre judecata acestor oameni prin revelaţia specială, însă ei se aflau în acea stare datorită respingerii revelaţiei generale. Barth este confuz în acest punct.

Cel de-al doilea capitol continuă linia argumentării. Problema care pare să se pună aici este că toţi, neamuri şi iudei deopotrivă, sunt condamnaţi: iudeii deoarece nu fac ceea ce ei ştiu că le pretinde Legea; neamurile deoarece, chiar dacă nu au Legea, cunosc destule lucruri pentru a fi răspunzătoare în faţa lui Dumnezeu de faptele lor, şi totuşi nu ascultă de El. Atunci când împlinesc din fire (φύσει) cerinţele Legii, ei arată că ceea ce pretinde Legea e scris în inimile lor (v. 14-15). Astfel, fie că au auzit Legea fie că nu, aceşti oameni cunosc adevărul lui Dumnezeu.

Fapte 14:15-17 este un pasaj care abordează, de asemenea, problema revelaţiei generale. Oamenii din Listra crezuseră că Pavel şi Barnaba sunt zei. Ei au început să li se închine. Încercând să le scoată din minte această idee, Pavel le-a arătat că ei trebuie să se întoarcă la Dumnezeu care a făcut cerurile şi pământul. Apoi El a făcut observaţia că deşi Dumnezeu a îngăduit naţiunilor să umble pe căile lor, El a lăsat tuturor oamenilor o mărturie despre Sine, prin a le face bine, a aduce ploaia şi anotimpurile roditoare şi prin a le satisface inimile cu hrană şi bucurie. Adevărul cheie este că Dumnezeu a mărturisit despre Sine prin ocrotirea binevoitoare a creaţiei Lui. Aici argumentul pare să se refere la mărturia lui Dumnezeu despre Sine din natură şi (probabil chiar mai mult) din istorie.

Ultimul pasaj, de o importanţă aparte pentru scopurile noastre este Fapte 17:22-31. Aici Pavel apare înaintea unui grup de filozofi – Societatea filozofică din Atena cum s-ar spune – în Areopag. Două puncte din prezentarea lui Pavel sunt de o semnificaţie aparte. În primul rând, Pavel a observat în locul de închinare al atenienilor un altar închinat „unui dumnezeu necunoscut". El a început să le proclame acest dumnezeu. Dumnezeul pe care ei Îl detectaseră prin speculaţiile lor, fără să fi avut o revelaţie specială, era acelaşi Dumnezeu pe care el Îl cunoştea în urma unei manifestări speciale. În al doilea rând, Pavel a citat un poet atenian (v. 28). Elementul semnificativ aici este că un poet păgân fusese în stare să ajungă la un adevăr spiritual fără revelaţia specială a lui Dumnezeu.

Revelaţie generală, însă fără teologie naturală

Când începem să adunăm laolaltă aceste câteva pasaje, poziţia propusă de Calvin apare mai compatibilă cu datele biblice şi cu observaţiile filozofice decât poziţiile propuse de Toma d'Aquino şi Barth. În esenţă aceasta este aceeaşi perspectivă pe care ne-a dat-o Dumnezeu, o revelaţie obiectivă, validă, raţională despre Sine în natură, istorie şi personalitatea umană. Ea se află acolo pentru oricine care vrea să o observe. Indiferent dacă cineva o observă, o înţelege şi o crede sau nu, ea este totuşi prezentă. Cu toate că ar fi putut fi deteriorată de căderea omului, ea este prezentă în mod obiectiv. Aceasta este concluzia care trebuie trasă în urma analizării unor pasaje ca Psalmul 19:1-2 şi Romani 1:19-20. Revelaţia generală nu este ceva introdus în natură de cei care Îl cunosc pe Dumnezeu pe alte temeiuri; ea este deja prezentă, prin creaţie şi prin providenţa continuă a lui Dumnezeu.

Totuşi, Pavel susţine că omul nu-L percepe în mod clar pe Dumnezeu în cadrul revelaţiei generale. Păcatul – şi ne gândim aici atât la căderea rasei umane, cât şi la faptele noastre rele care au loc în continuare – are un efect dublu asupra eficacităţii revelaţiei generale. Pe de o parte, păcatul a deteriorat mărturia revelaţiei generale. Ordinea creată se află acum sub blestem (Geneza 3:17-19). Pământul dă spini şi pălămidă omului care îl ară (v. 18); femeile trebuie să sufere chinul sporit al naşterii (v. 16). Pavel vorbeşte în Romani 8:18-25 despre creaţia care a fost supusă deşertăciunii (v. 20); ea îşi aşteaptă eliberarea (v. 19, 21, 23). Drept rezultat, mărturia ei este întrucâtva estompată. Deşi ea este în continuare creaţia lui Dumnezeu, şi astfel continuă să mărturisească despre El, ea nu mai este ceea ce a fost atunci când a ieşit din mâna Făcătorului. Este o creaţie deteriorată. Mărturia despre Făcător este vagă, neclară.

Efectul mult mai grav al păcatului şi al căderii este cel exercitat asupra omului însuşi. Scriptura vorbeşte în mai multe locuri despre orbirea omului şi întunecarea capacităţii lui de a înţelege. Am menţionat deja Romani 1:21, unde Pavel spune că oamenii L-au cunoscut pe Dumnezeu, însă au respins această cunoaştere, respingere care a fost urmată de orbire. În 2 Corinteni 4:4 Pavel atribuie această orbire lucrării lui Satan: „a căror minte necredincioasă a orbit-o dumnezeul veacului acestuia, ca să nu vadă strălucind lumina Evangheliei slavei lui Cristos, care este chipul lui Dumnezeu". Cu toate că Pavel se referă aici la capacitatea de a vedea lumina Evangheliei, această orbire avea să afecteze fără îndoială şi capacitatea de a-L vedea pe Dumnezeu în creaţie.

În mod evident revelaţia generală nu-i îngăduie necredinciosului să ajungă să-L cunoască pe Dumnezeu. Afirmaţiile lui Pavel cu privire la revelaţia generală (Romani 1-2) trebuie privite în lumina a ceea ce spune el despre omul păcătos (Romani 3 – toţi oamenii sunt sub puterea păcatului; nici unul nu este drept) şi despre imperativul vestirii lui Cristos (10:14): „Dar cum vor chema pe Acela în care n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela, despre care n-au auzit? Şi cum vor auzi despre El fără propovăduitor?" Astfel, în mintea lui Pavel posibilitatea construirii unei teologii naturale complete pare să se afle la modul serios sub semnul întrebării.

Prin urmare este nevoie, de ceea ce Calvin numeşte „ochelarii credinţei". El face o analogie între starea păcătosului şi cea a unui om care are o problemă de vedere.[23] Când cel de-al doilea se uită la un obiect, el îl vede, însă nedesluşit. Obiectul îi este neclar. Atunci însă când îşi pune ochelarii, el poate să vadă limpede. În mod similar, păcătosul nu-L recunoaşte pe Dumnezeu în creaţie. Atunci însă când păcătosul îşi pune ochelarii credinţei, vederea lui se îmbunătăţeşte şi el poate să-L perceapă pe Dumnezeu în lucrarea mâinilor Lui.

Atunci când cineva este expus revelaţiei speciale care se găseşte în Evanghelie şi îi răspunde, mintea lui este curăţită prin efectele regenerării, aceasta făcându-l în stare să vadă desluşit lucrurile din jur. El este atunci capabil să recunoască în natură ceea ce a văzut cu uşurinţă în revelaţia specială. Psalmistul care a atribuit cerurilor vestirea slavei lui Dumnezeu, a văzut *limpede* acest lucru deoarece ajunsese să-L cunoască pe Dumnezeu prin revelaţia specială, însă ceea ce a văzut el a fost dintotdeauna acolo într-un mod real şi obiectiv. El nu l-a proiectat pur şi simplu asupra creaţiei, cum ar vrea Barth să credem.

Merită să fie observat faptul că în Scriptură nu găsim nimic care să constituie un argument formal în favoarea existenţei lui Dumnezeu, bazat pe dovezi provenite din revelaţia generală. Există o aserţiune care spune că Dumnezeu poate fi văzut în lucrarea mâinilor Lui, însă aceasta nu ar putea fi considerată o dovadă formală în favoarea existenţei Lui. Şi este notabil faptul că, atunci când Pavel a făcut o prezentare şi a lansat un apel în faţa atenienilor, unii au crezut mesajul, alţii l-au respins, iar alţii şi-au exprimat interesul şi dorinţa de a auzi mai multe cu o altă ocazie (Fapte 17:32-34). Astfel concluzia că există o revelaţie generală, însă ea nu poate fi întrebuinţată în scopul construirii unei teologii naturale, pare să se potrivească cel mai bine cu datele complete ale Scripturii privitoare la acest subiect.

Revelația generală și responsabilitatea umană

Cum rămâne însă cu judecarea omului, despre care vorbeşte Pavel în Romani 1 şi 2? Dacă este drept din partea lui Dumnezeu să îl condamne pe om, şi dacă omul poate deveni vinovat fără să fi cunoscut revelaţia specială a lui Dumnezeu, înseamnă oare aceasta că omul fără revelaţie specială poate face ceva pentru a evita condamnarea din partea lui Dumnezeu? În Romani 2:14 Pavel spune: „Când neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile Legii, prin aceasta ei, care n-au o lege, îşi sunt singuri lege." Sugerează Pavel oare că ei ar fi putut îndeplini cerinţele Legii? Acest lucru nu este însă posibil nici măcar pentru cei care au Legea (vezi Galateni 3:10-11, precum şi Romani 3). Pavel clarifică de asemenea în Galateni 3:23-24 faptul că Legea nu a fost un mijloc prin care să fim justificaţi, ci un παιδαγωγὸς care să ne facă conştienţi de păcatul nostru şi să ne conducă la credinţă prin a ne aduce la Cristos.

---

[23] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, cartea 1, capitolul 6, secţiunea 1.

Acum, legea lăuntrică pe care o are necredinciosul, îndeplineşte aproape aceeaşi funcţie cu cea a Legii pe care o are iudeul. Pornind de la revelaţia din natură (Romani 1) omul trebuie să ajungă la concluzia că există un Dumnezeu veşnic şi plin de putere. Şi pornind de la revelaţia din el însuşi (Romani 2) el trebuie să-şi dea seama că nu trăieşte la standardul cerut. În timp ce conţinutul codului moral va fi diferit în situaţii culturale diferite, orice om are o puternică bănuială lăuntrică ce-i şopteşte că există ceva la care trebuie să adere. Şi fiecare ar trebui să ajungă la concluzia că nu îndeplineşte acel standard. Cu alte cuvinte, cunoştinţele despre Dumnezeu pe care toţi oamenii le au, dacă nu le suprimă, ar trebui să îi aducă pe aceştia la concluzia că sunt vinovaţi în relaţia lor cu Dumnezeu.

Ce s-ar întâmpla dacă cineva s-ar arunca în braţele îndurării lui Dumnezeu, fără a şti pe ce bază a fost pregătită acea îndurare? Nu s-ar afla el oare într-un fel în aceeaşi situaţie în care au fost credincioşii din Vechiul Testament? Doctrina despre Cristos şi lucrarea lui ispăşitoare nu a fost pe deplin revelată acestor oameni. Cu toate acestea ei ştiau că există resurse pentru iertarea păcatelor şi că nu puteau fi acceptaţi pe baza meritelor provenite de pe urma vreuneia dintre faptele lor. Ei aveau scheletul Evangheliei fără conţinutul ei deplin. Şi au fost mântuiţi. Acum, dacă dumnezeul cunoscut prin natură este acelaşi cu Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov (cum pare să susţină Pavel în Fapte 17:23), atunci se pare că cineva care ajunge la credinţa într-un singur Dumnezeu puternic, care nu mai speră într-o dreptate dobândită prin fapte făcute pentru a-L mulţumi pe acest Dumnezeu sfânt şi care se aruncă în braţele îndurării acestui Dumnezeu bun, ar fi acceptat, aşa cum au fost şi credincioşii din Vechiul Testament. Baza acceptării ar fi lucrarea lui Isus Cristos, chiar dacă persoana implicată nu este conştientă că aceasta este resursa mântuirii ei.[24] Trebuie să remarcăm faptul că temelia mântuirii a fost evident aceeaşi în Vechiul Testament ca şi în Noul Testament. Mântuirea a fost întotdeauna însuşită prin credinţă (Galateni 3:6-9); această mântuire se sprijină pe faptul că Cristos ne-a eliberat de Lege (v. 10-14, 19-29). Nimic nu s-a schimbat în această privinţă.

Prin urmare ce trebuie să deducem din afirmaţia lui Pavel din Romani 2:1-16? Este de conceput faptul că cineva poate fi mântuit prin credinţă fără să aibă revelaţia specială? Pavel pare să lase deschisă această posibilitate teoretică. Totuşi, ea este doar o posibilitate teoretică. Este cât se poate de discutabil câţi experimentează într-adevăr mântuirea fără să aibă revelaţia specială, dacă există vreunul. Pavel sugerează în Romani 3 că nimeni nu are parte de ea în acest mod. Iar în capitolul 10 el vorbeşte despre necesitatea predicării Evangheliei (revelaţia specială), astfel încât oamenii să poată să creadă. Astfel este limpede că refuzând să răspundă la lumina revelaţiei generale pe care o posedă, oamenii sunt pe deplin responsabili, deoarece ei L-au cunoscut cu adevărat pe Dumnezeu, însă au înăbuşit dinadins acel adevăr. Prin urmare, revelaţia generală, ca şi Legea, serveşte de fapt numai la a dovedi vinovăţia cuiva, şi nu la a-l face drept.

---

[24] Pentru o mai clară exprimare a acestei posibilităţi vezi Millard J. Erickson, „Hope for Those Who Haven't Heard? Yes, but ...," *Evangelical Missions Quarterly* 2, 1975, p. 122-126.

Implicațiile revelației generale

1. Există un teren comun sau un punct de contact între credincios şi necredincios, sau între Evanghelie şi gândirea necredinciosului. Toţi oamenii au o anumită cunoaştere cu privire la Dumnezeu. Deşi ea poate fi înăbuşită până acolo încât să devină inconştientă sau de nerecunoscut, ea este totuşi acolo, şi vor exista sfere ale sensibilităţii înspre care mesajul poate fi direcţionat pentru început. Aceste sfere ale sensibilităţii vor varia de la o persoană la alta, însă ele vor fi acolo. Există particularităţi ale creaţiei pe care credinciosul le poate indica, particularităţi care îl vor face în stare pe necredincios să recunoască ceva din adevărul mesajului. Din acest motiv nu este nici necesar şi nici de dorit ca mesajul să fie îndreptat împotriva ascultătorului într-un mod lipsit de discernământ.

2. Există posibilitatea unei anumite forme de cunoaştere a adevărului divin, în afara revelaţiei speciale. Putem înţelege mai multe cu privire la adevărul special revelat examinând revelaţia generală. Atunci când ne ocupăm de revelaţia generală, înţelegem mai profund măreţia lui Dumnezeu şi pricepem mai deplin imaginea lui Dumnezeu în om. Acest lucru ar trebui considerat o suplimentare a revelaţiei speciale, şi nu o substituire a ei. Denaturarea prin păcat a înţelegerii de către om a revelaţiei generale este mai mare pe măsură ce te apropii mai mult de relaţia dintre Dumnezeu şi om. Astfel, păcatul produce relativ puţină confuzie în domeniul înţelegerii unor aspecte care ţin de lumea fizică, însă acest efect este cu atât mai mare în domeniul psihologiei şi sociologiei. Cu toate acestea, tocmai în acele locuri în care posibilitatea distorsionării este cea mai mare, înţelegerea cea mai completă este probabilă.

3. Dumnezeu este drept atunci când îi condamnă pe cei care nu au auzit niciodată Evanghelia în sensul ei deplin şi formal. Nimeni nu este cu desăvârşire lipsit de un prilej favorabil. Toţi L-au cunoscut pe Dumnezeu; dacă nu L-au perceput efectiv, este pentru că au înăbuşit adevărul. Astfel toţi sunt responsabili. Acest fapt intensifică motivaţia pentru efortul misionar, întrucât nimeni nu este inocent. Toţi au nevoie să creadă în oferta harului care vine din partea lui Dumnezeu, iar mesajul trebuie să fie dus la ei.

4. Revelaţia generală serveşte la explicarea fenomenului universal al religiei şi religiilor. Toţi oamenii sunt religioşi, deoarece toţi au un anumit gen de cunoaştere a lui Dumnezeu. Pornind de la această revelaţie neclară şi poate chiar de nerecunoscut au fost făurite religii, care, din nefericire, sunt denaturări ale adevăratei religii biblice.

5. De vreme ce atât creaţia, cât şi Evanghelia sunt revelaţii inteligibile şi coerente ale lui Dumnezeu, există armonie între cele două, şi o întărire mutuală a uneia prin cealaltă. Revelaţia biblică nu este în totalitate distinctă de ceea ce se ştie despre domeniul natural.

6. Cunoaşterea autentică şi moralitatea autentică la omul care nu crede (precum şi la cel care crede) nu sunt realizări proprii. Adevărul care nu vine neapărat din revelaţia specială, este totuşi adevărul lui Dumnezeu. Cunoaşterea şi moralitatea nu sunt atât descoperirea cât „dezvăluirea" adevărului pe care Dumnezeu l-a inclus în structura întregului Său univers, atât fizic cât şi moral.

8

Revelația specială a lui Dumnezeu

- Definirea și necesitatea revelației speciale
- Stilul revelației speciale
  - Natura personală a revelației speciale
  - Natura antropică a revelației speciale
  - Natura analogică a revelației speciale
- Modalitățile prin care a fost dată revelația specială
  - Evenimentele istorice
  - Vorbirea divină
  - Încarnarea
- Revelația specială: propozițională sau personală?
- Scriptura ca revelație

Definirea și necesitatea revelației speciale

Prin revelaţie specială noi înţelegem manifestarea de Sine a lui Dumnezeu faţă de anumite persoane în vremuri şi locuri precise, dând posibilitatea acelor persoane să intre într-o relaţie răscumpărătoare cu El. Cuvântul ebraic pentru „a revela" este גָּלָה (*galah*). Un cuvânt grecesc comun pentru acelaşi termen este ἀποκαλύπτω . Ambele exprimă ideea dezvăluirii unor lucruri care au fost tăinuite. De asemenea, este frecvent folosit termenul grecesc φανερόω, care exprimă îndeosebi ideea de a face manifest, evident un anumit lucru.

De ce a fost necesară revelaţia specială? Răspunsul constă în faptul că omul a pierdut relaţia privilegiată pe care o avusese cu Dumnezeu înainte de cădere. Era necesar ca omul să ajungă să Îl cunoască pe Dumnezeu într-un mod mai deplin, pentru a fi îndeplinite încă o dată condiţiile părtăşiei. Această cunoaştere trebuia să treacă dincolo de revelaţia iniţială sau generală care era în continuare la dispoziţia omului, fiindcă acum, pe lângă limitarea naturală impusă de condiţia umană, exista şi limitarea morală adusă de păcătoşenia omului. Acum era insuficient doar să se ştie că Dumnezeu există şi să se cunoască câte ceva despre cum este El. În starea lui iniţială de inocenţă omul a fost înclinat în mod pozitiv (sau, cel puţin, neutru) înspre Dumnezeu şi putea să-I răspundă într-o manieră directă. Însă după cădere el s-a întors de la Dumnezeu şi s-a răzvrătit împotriva Lui; înţelegerea lui în domeniul spiritual a fost întunecată. Relaţia omului cu Dumnezeu nu numai că era inactivă, ci chiar pierdută şi trebuia reclădită. Aşa că situaţia omului a reprezentat o problemă mult mai complicată decât fusese iniţial, şi, în consecinţă, era nevoie de o instruire mai completă.

Observaţi că obiectivul revelaţiei speciale a fost relaţional. Scopul principal al acestei revelaţii nu era acela de a lărgi spectrul general al cunoaşterii. Cunoaşterea *despre* exista în vederea cunoaşterii *lui*. Informaţia trebuia să conducă la relaţie; în consecinţă informaţia revelată a fost adeseori de-a dreptul selectivă. De exemplu, cunoaştem relativ puţine amănunte biografice cu privire la Isus. Nu ni se spune nimic despre înfăţişarea Lui, despre activităţile Lui specifice, despre lucrurile care-L interesau sau despre gusturile Lui. Detaliile caracteristice biografiilor au fost omise, deoarece ele nu sunt semnificative pentru credinţă. Felul în care ne raportăm la Isus este cu totul independent de faptul că El a fost înalt sau scund, sau că a avut o voce de tenor sau de bas. Curioşii de ocazie nu au nimic în comun cu revelaţia specială a lui Dumnezeu.

E nevoie de un cuvânt introductiv suplimentar în legătură cu relaţia dintre revelaţia specială şi cea generală. De obicei se presupune că revelaţia specială este un fenomen de după cădere, reclamat de păcătoşenia omului. Adeseori această revelaţie este considerată *de remediu*.[1] Desigur, nu este posibil ca noi să cunoaştem natura exactă a relaţiei dintre Dumnezeu şi om de dinainte de cădere. Pur şi simplu nu ni se spun prea multe despre ea. Este posibil ca Adam şi Eva să fi avut o conştienţă de Dumnezeu atât de completă, încât să se fi manifestat în permanenţă şi oriunde, atât în cadrul propriilor lor experienţe lăuntrice, cât şi în modul în care percepeau ei natura. Dacă e aşa, această conştienţă de El putea fi considerată drept revelaţie generală. Totuşi, nu există nici un indiciu care să ne sugereze că aşa ar sta lucrurile. Relatarea căutării lui Dumnezeu după Adam şi Eva în grădina Edenului, imediat după păcătuirea lor (Geneza 3:8), dă impresia că aceasta era una dintr-o serie de întâlniri speciale care avuseseră loc. În plus, instrucţiunile date omului (Geneza 1:28) cu privire la locul şi activitatea lui în cadrul creaţiei sugerează o comunicare aparte între Creator şi creatură; nu ni se pare că aceste instrucţiuni au fost dobândite doar prin observarea ordinii create. Dacă aşa stau lucrurile, atunci, revelaţia specială a existat înainte de cădere.

În orice caz, atunci când păcatul a intrat în rasa umană nevoia unei revelaţii speciale a devenit mult mai acută. Prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu, cea mai directă şi completă formă de revelaţie specială, fusese pierdută. În plus, Dumnezeu trebuia acum să vorbească despre unele subiecte care înainte nu fuseseră de actualitate. Era necesar să fie rezolvate problemele legate de păcat, vinovăţie şi depravare; să se asigure mijloacele pentru ispăşire, răscumpărare şi reconciliere. Iar acum păcatul diminua capacitatea omului de a înţelege revelaţia generală, micşorând astfel eficacitatea acesteia. În consecinţă, revelaţia specială a trebuit să devină remediul atât în ceea ce privea cunoştinţele omului despre Dumnezeu, cât şi felul în care se raporta la El.

Se obişnuieşte să se evidenţieze faptul că revelaţia generală este inferioară celei speciale, în ceea ce priveşte claritatea cu care sunt tratate subiectele şi rangul subiectelor. Tocmai insuficienţa revelaţiei generale a reclamat revelaţia specială. Însă şi revelaţia specială reclamă revelaţia generală.[2] Fără revelaţia generală omul nu ar avea acele concepte referitoare la Dumnezeu care îi dau posibilitatea să-L cunoască şi să-L înţeleagă pe Dumnezeul revelaţiei speciale. Revelaţia specială construieşte pe fundamentul revelaţiei generale. Relaţia dintre ele este oarecum asemănătoare celei pe care Immanuel Kant a găsit-o între categoriile cunoaşterii şi percepţia senzorială: „Conceptele fără percepţii sunt goale; percepţiile fără concepte sunt oarbe." Cele două tipuri de revelaţie au nevoie una de cealaltă. Şi ele sunt în armonie. Doar dacă sunt abordate separat pare să existe un conflict între ele. Ele au un subiect comun şi o perspectivă comună, producând o înţelegere armonioasă şi complementară.

---

[1] Benjamin B. Warfield, „The Biblical Idea of Revelation" în *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig, Londra, Marshall, Morgan and Scott, 1951, p. 74.

[2] *Ibid.*, p. 75.

Stilul revelaţiei speciale

Natura personală a revelaţiei speciale

Trebuie să ne întrebăm cu privire la stilul revelaţiei speciale, la natura sau maniera ei. Înainte de toate ea este personală. Un Dumnezeu personal Se prezintă pe Sine Însuşi unor persoane. Acest fapt se poate vedea în mai multe moduri. Dumnezeu Se revelează spunându-Şi numele. Nimic nu este mai personal decât numele cuiva. Când Moise a întrebat ce trebuie să spună despre Cel care l-a trimis la poporul lui Israel, Iehova i-a răspuns dându-Şi numele: „Eu sunt Cel ce sunt (sau Eu voi fi Cel care va fi)" (Exodul 3:14). Mai mult decât atât, Dumnezeu a intrat în legăminte directe cu persoane individuale (Noe, Avraam) şi cu naţiunea lui Israel. Şi observaţi binecuvântarea care trebuie să fie pronunţată de către Aaron şi fiii lui asupra poporului: „Domnul să te binecuvânteze şi să te păzească! Domnul să facă să lumineze Faţa Lui peste tine şi să Se îndure de tine! Domnul să-Şi înalţe Faţa peste tine şi să-ţi dea pacea" (Numeri 6:24-26). Psalmii conţin numeroase mărturii cu privire la experienţe personale cu Dumnezeu. Şi obiectivul principal al vieţii lui Pavel a fost o cunoaştere personală a lui Dumnezeu: „şi să-L cunosc pe El şi puterea învierii Lui, şi părtăşia suferinţelor Lui, şi să mă fac asemenea cu moartea Lui" (Filipeni 3:10).

Natura întregii Scripturi este personală. Ceea ce găsim în ea nu este un set de adevăruri universale, ca axiomele lui Euclid din geometrie, ci mai degrabă o serie de afirmaţii specifice sau particulare cu privire la întâmplări şi fapte concrete. Scriptura nu este nici o prezentare teologică formală, cu argumente şi contraargumente, aşa cum am găsi într-un manual de teologie. Nici nu există în ea afirmaţii din crez puse într-o formă sistematizată. Conţine elemente de crez, însă nu o teoretizare completă a credinţei creştine.

Există puţine speculaţii cu privire la subiecte care nu sunt într-o legătură directă cu lucrarea răscumpărătoare a lui Dumnezeu şi cu relaţia Lui cu omul. Cosmologiei, de exemplu, nu i se acordă acelaşi interes cu care este abordată uneori în alte religii. Biblia nu face digresiuni în probleme de strictă importanţă istorică. Ea nu umple golurile din cunoaşterea trecutului. Ea nu se concentrează asupra unor detalii biografice. Ceea ce revelează Dumnezeu este în primul rând propria Sa persoană, şi mai ales acele dimensiuni ale Lui care au o deosebită semnificaţie pentru credinţă.

Natura antropică a revelaţiei speciale

Dumnezeul revelat este totuşi o fiinţă transcendentă. El este în afara experienţei noastre senzoriale. Biblia pretinde că Dumnezeu este nelimitat în cunoaşterea şi puterea Lui; El nu este supus barierelor spaţiului şi timpului. În consecinţă revelaţia trebuie să implice o coborâre până la noi din partea lui Dumnezeu (în sensul bun al cuvântului). Omul nu poate să urce până la Dumnezeu ca să-L investigheze; şi chiar dacă ar putea, nu L-ar înţelege. Aşa că Dumnezeu S-a revelat pe Sine Însuşi printr-o revelaţie de formă *antropică*. Nu trebuie să considerăm că acest lucru este antropomorfism, ci doar o revelaţie îmbrăcată în limbaj omenesc şi în categoriile omeneşti ale gândirii şi acţiunii.[3]

Acest caracter antropic constă în întrebuinţarea limbilor omeneşti comune acelei perioade. Odinioară se credea că greaca koine este o limbă specială, de origine divină, de vreme ce este atât de diferită de greaca clasică. Astăzi ştim, fireşte, că ea nu era decât limbajul popular. În Scriptură apar idiomuri din vremea aceea. Şi ea foloseşte modalităţi obişnuite de a descrie natura, de a măsura timpul şi spaţiul şi aşa mai departe.[4]

Revelaţia este antropică şi în sensul că ea a venit adesea sub anumite forme comune experienţei omeneşti obişnuite, de zi cu zi. Visele, de exemplu, au fost un mijloc pe care Dumnezeu l-a folosit frecvent pentru a Se revela pe Sine. Cu toate acestea, puţine experienţe sunt atât de banale pentru oameni ca visele. Ceea ce deosebea revelaţia de obişnuit şi firesc nu era genul special de experienţă care era întrebuinţat, ci mai degrabă unicitatea conţinutului furnizat şi utilizarea unică a acelei experienţe. Acelaşi lucru este valabil şi cu privire la încarnare. Atunci când Dumnezeu i S-a arătat omului, El a folosit modalitatea unei fiinţe umane obişnuite. Uneori artiştii au încercat să izoleze umanitatea lui Isus de cea a altor persoane, înfăţişându-L cu un nimb sau cu vreun alt semn distinctiv. Însă, după câte se pare, Isus nu a purtat nici un semn vizibil care să-L facă distinct. Majoritatea oamenilor Îl luau drept o fiinţă umană obişnuită, de rând, fiul lui Iosif, tâmplarul. El a venit ca om, nu ca înger sau în chip de fiinţă a cărei divinitate poate fi clar recunoscută.

Desigur, au existat revelaţii care depăşeau evident limitele unei experienţe tipice. Vocea Tatălui glăsuind din cer (Ioan 12:28) a fost una dintre acestea. Miracolele erau izbitoare prin efectul lor. Cu toate acestea, o mare parte a revelaţiei a avut loc sub forma unor întâmplări fireşti.

Natura analogică a revelaţiei speciale

Dumnezeu Se foloseşte de acele elemente din universul cunoaşterii umane care pot servi ca o imagine a adevărului divin sau care îl pot exprima în parte. Revelaţia Lui întrebuinţează un limbaj analogic, care este undeva între cel univoc şi echivoc. În întrebuinţarea univocă, un termen este folosit doar într-un singur sens. În cea echivocă, el posedă sensuri complet diferite. Astfel, dacă folosim cuvântul *row* ca substantiv pentru a descrie un şir de copaci, şi acelaşi cuvânt *row* ca verb care se referă la propulsarea unei bărci cu ajutorul vâslelor, noi întrebuinţăm cuvântul în mod echivoc. În întrebuinţarea univocă, un termen folosit ca predicat cu două subiecte diferite are aceeaşi semnificaţie în ambele cazuri, cum ar fi dacă am spune, de exemplu, bărbatul este înalt şi clădirea este înaltă. În întrebuinţarea analogică există întotdeauna cel puţin un element univoc, însă există de asemenea şi diferenţe, ca atunci când spunem că Jeff aleargă la cursa de o sută de metri şi că trenul de Chicago aleargă între Chicago şi Elmhurst.

---

[3] Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1961, p. 36-37.

[4] *Ibid.*, p. 39.

Ori de câte ori Dumnezeu S-a revelat pe Sine Însuşi, El a ales elemente care sunt univoce în universul Lui şi în al nostru. Langdon Gilkey a evidenţiat faptul că, în cadrul perspectivei ortodoxe, atunci când spunem că Dumnezeu acţionează sau iubeşte, noi avem în minte exact acelaşi lucru ca atunci când spunem că o fiinţă omenească acţionează sau iubeşte.[5] Când spunem că Dumnezeu a oprit curgerea Iordanului, avem în minte exact acelaşi lucru ca atunci când spunem că geniştii din cadrul armatei au oprit curgerea unui râu. Deşi ar exista diferenţe în ceea ce priveşte metoda şi materialele folosite, acţiunea ar avea în esenţă acelaşi efect: apa râului ar înceta să mai curgă dincolo de un anumit punct. Faptele lui Dumnezeu au loc într-un univers spaţio-temporal. Moartea lui Isus a fost, după câte s-a putut observa, la fel cu cea a lui Iacov, Ioan, Petru, Andrei sau a oricărei alte fiinţe omeneşti. Dacă un medic L-ar fi consultat pe Isus când a fost coborât de pe cruce, ar fi descoperit absenţa respiraţiei şi a pulsului. O electrocardiogramă sau o electroencefalogramă ar fi arătat absenţa activităţii cardiace sau cerebrale. Iar atunci când Biblia spune că Dumnezeu iubeşte, acest lucru presupune exact acelaşi gen de sentimente la care ne referim atunci când vorbim despre oameni care iubesc (în sensul lui *agape*): o preocupare constantă, lipsită de egoism, pentru bunăstarea celeilalte persoane.

Atunci când întrebuinţăm termenul *analogic*, noi înţelegem aici „acelaşi din punct de vedere calitativ"; cu alte cuvinte, diferenţa este mai degrabă una de grad decât una de gen sau mod. Dumnezeu este puternic, la fel cum şi omul este puternic, El este însă mult mai puternic decât omul. Când spunem că Dumnezeu cunoaşte, avem acelaşi lucru în minte ca atunci când spunem că omul cunoaşte – însă în timp ce omul cunoaşte ceva, Dumnezeu cunoaşte totul. Dumnezeu iubeşte, la fel şi omul, însă iubirea Lui este infinită. Noi nu putem pricepe cu cât posedă Dumnezeu mai mult din fiecare dintre aceste calităţi, sau ce înseamnă să spunem că Dumnezeu are cunoaşterea omului amplificată până la infinit. Întrucât observăm doar forme finite, este imposibil pentru noi să pricepem conceptele infinite. În sensul acesta Dumnezeu rămâne mereu *incomprehensibil*. Acest lucru nu înseamnă că noi nu avem informaţii despre El, şi încă unele adevărate. De fapt, deficienţa noastră constă în faptul că suntem incapabili de a-L cuprinde pe Dumnezeu în sfera cunoaşterii noastre. Cu toate că *ceea ce* ştim noi despre El este identic cu ceea ce ştie El despre Sine, gradul nostru de cunoaştere este mult mai mic. Aceasta nu este o cunoaştere exhaustivă a persoanei Lui, cum este cunoaşterea Lui despre Sine, şi ea va fi incompletă sau neexhaustivă până şi în escaton.

Ceea ce face ca această cunoaştere analogică să fie posibilă este faptul că

---

[5] Langdon Gilkey, „Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language", *Journal of Religion* 41, 1961, 196.

Dumnezeu este Cel care alege componentele pe care le întrebuinţează. Spre deosebire de om, Dumnezeu este bine informat în legătură cu ambii termeni ai analogiei. Dacă omul caută să-L înţeleagă pe Dumnezeu doar cu ajutorul raţiunii lui, prin a construi o analogie care Îl implică pe Dumnezeu şi pe om, rezultatul va fi întotdeauna un fel de enigmă, fiindcă el lucrează de fapt cu o ecuaţie cu două necunoscute. De exemplu, dacă cineva ar susţine că dragostea lui Dumnezeu este în comparaţie cu dragostea omului ceea ce este fiinţa lui Dumnezeu în comparaţie cu fiinţa omului, ar fi ca şi cum s-ar spune că $x/2=y/5$. Necunoscând relaţia dintre fiinţa lui Dumnezeu (sau natura, sau esenţa Lui) şi cea a omenirii, omul nu poate construi o analogie care să aibă sens.

Dumnezeu, pe de altă parte, cunoscând pe deplin toate lucrurile, ştie aşadar care dintre elementele cunoaşterii şi experienţei omeneşti sunt suficient de asemănătoare cu adevărul divin, încât să poată fi folosite la construirea unei analogii valabile. Deoarece noi nu avem nici o modalitate de a verifica în mod independent o asemenea analogie, faptul că ea corespunde adevărului înfăţişat de Dumnezeu va rămâne întotdeauna o presupunere şi, în acest sens, o problemă de credinţă. În legătură cu aceasta trebuie să observăm de asemenea că nu putem estima – şi prin urmare este tot o problemă de credinţă – în ce măsură se apropie ideile noastre prin ceea ce aproximează ele de ceea ce se presupune că reprezintă ele de fapt. În această privinţă, teologul care lucrează cu revelaţia specială se află într-o situaţie similară cu cea a cercetătorului domeniului empiric, care nu poate fi sigur că percepţiile lui senzoriale corespund cu exactitate obiectelor pe care pretind că le reprezintă.

Modalităţile prin care a fost dată revelaţia specială

Trecem acum să examinăm modurile efective, mijloacele, sau modalităţile prin care Dumnezeu S-a revelat pe Sine Însuşi: evenimentele istorice, vorbirea divină şi încarnarea.

Evenimentele istorice

În secolul al XX-lea s-a pus un accent mare pe ideea că revelarea de Sine a lui Dumnezeu poate fi găsită în acţiunea Lui personală în istorie sau în „faptele Lui măreţe". Acest lucru este adevărat, deoarece Dumnezeu a lucrat în lumea noastră pe căi istorice concrete, afectând lucrurile care se întâmplă.

Biblia accentuează întreaga serie de evenimente de origine divină prin care Dumnezeu S-a făcut cunoscut. Din perspectiva poporului israelit, un prim eveniment a fost chemarea lui Avraam, pe care ei îl considerau tatăl naţiunilor. Dăruirea lui Isaac ca moştenitor, în condiţii cât se poate de improbabile, a fost un alt act divin plin de importanţă. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu în mijlocul foametei din vremea lui Iosif nu a fost numai în beneficiul descendenţilor lui Avraam, ci şi în favoarea celorlalţi localnici din întreaga zonă. Poate că cel mai mare eveniment pentru Israel, sărbătorit şi astăzi de către evrei, a fost eliberarea din Egipt printr-o serie de plăgi care au culminat cu evenimentul Paştelui şi cu traversarea Mării Roşii. Cucerirea Ţării promise, întoarcerea din captivitate, chiar şi captivitatea însăşi, au fost manifestări de Sine ale lui Dumnezeu. Naşterea lui Isus, faptele Lui nemaipomenite, moartea Lui şi mai ales învierea Lui, Îl arătau pe Dumnezeu la lucru. În crearea şi expansiunea Bisericii Dumnezeu a fost de asemenea la lucru, aducându-Şi poporul în fiinţă.

Toate acestea sunt fapte ale lui Dumnezeu şi astfel revelaţii ale naturii Lui. Cele pe care le-am evocat aici, sunt spectaculoase sau miraculoase. Totuşi, acţiunile lui Dumnezeu nu sunt limitate la asemenea evenimente. Dumnezeu a fost la lucru atât în aceste întâmplări extraordinare, cât şi în evenimentele obişnuite din istoria poporului Lui.

Deşi am vorbit despre evenimentele istorice ca mod de desfăşurare a revelaţiei speciale, este în continuare necesar să ne întrebăm ce înseamnă aceasta. Care este relaţia exactă dintre revelaţie şi întâmplările istorice? Vom examina trei puncte de vedere diferite: (1) revelaţia în istorie, (2) revelaţia prin istorie şi (3) revelaţia ca istorie.

1. Primul punct de vedere care urmează să fie examinat este cel al revelaţiei în istorie. Aici plasăm gândirea lui G. Ernest Wright, aşa cum apare ea în binecunoscuta lui carte *God Who Acts*. El insistă că elementul biblic autoritar este naraţiunea, care trebuie înţeleasă ca o relatare a evenimentelor istorice vestite de poporul lui Israel (în Vechiul Testament) şi de Biserica creştină (în Noul Testament). Revelaţia are loc în cadrul unei serii de evenimente istorice. Wright este dornic să facă distincţie între înţelegerea Bibliei ca o colecţie de doctrine şi înţelegerea ei ca o relatare istorică. Strict vorbind, Biblia nu este Cuvântul lui Dumnezeu, ci mai degrabă o înregistrare a faptelor lui Dumnezeu şi a răspunsului omenesc la acele fapte. Doctrina biblică este extrasă din relatarea istorică.[6] Atributele lui Dumnezeu, cum sunt ele denumite, nu sunt adevăruri veşnice date nouă sub o formă didactică în Scriptură. Mai degrabă, ele sunt deducţii bazate pe modul în care a acţionat Dumnezeu. Astfel, până şi conceptul de Dumnezeu este gândit nu în termenii fiinţei şi esenţei Lui, ci mai degrabă în termenii acţiunilor Lui.

Această relatare istorică poate fi văzută în kerygma, care străbate atât Vechiul, cât şi Noul Testament. Un excelent exemplu din Vechiul Testament este Deuteronom 26:5-9. În Noul Testament găsim un exemplu în mesajul lui Pavel din Fapte 13:16-41, care, pornind de la patriarhi, ajunge la David şi apoi la Isus Cristos. Elementul comun care uneşte cele două Testamente este istoria unică a faptelor lui Dumnezeu. Cu toate că istoria faptelor lui Dumnezeu este aşezată în contextul istoriei universale, atributele lui Dumnezeu nu sunt deduse din această istorie universală. Wright notează trei atribute majore ale lui Dumnezeu, despre care el susţine că au fost deduse de poporul lui Israel în încercarea de a explica evenimentele care au dus la întemeierea naţiunii lor. O primă deducţie, derivată din alegerea lui Israel, este că Dumnezeu este un Dumnezeu al harului. O a doua deducţie este că poporul ales este „o comunitate a legământului" unită cu un Dumnezeu al Legii care guvernează viaţa comunitară. O a treia deducţie este că Dumnezeu este Domn peste natură, controlul Lui asupra naturii fiind o primă mărturie a relaţiei Lui cu istoria şi cu societatea umană.[7]

---

[6] G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, Londra, SCM, 1952, p. 107.

[7] *Ibid.*, p. 50-58.

Wright ne atenţionează că nu ar trebui să presupunem totuşi că relatarea biblică trebuie acceptată în întregime. Relatările evenimentelor istorice includ câteva concepţii care nu trebuie luate *ad litteram*. Motivul este că interpretările puse pe seama acestor evenimente nu au fost revelate în mod special de către Dumnezeu. Evenimentele sunt *locus*-ul revelaţiei; deducţiile nu sunt nimic altceva decât nişte simple deducţii. Ca atare, deducţiile făcute de scriitorii biblici sunt pasibile de corectare şi revizuire. În cadrul relatărilor biblice există materiale pe care critica istorică le găseşte neautentice. Astfel, întrebuinţarea tuturor datelor biblice în scopul elaborării teologiei va fi, după cum se exprimă David Kelsey, oarecum amăgitoare. Aceasta pentru că unele particularităţi ale concepţiei despre Dumnezeu au fost deduse de scriitorii biblici în cursul consemnării istoriei; altele au fost deduse din istoria dezvoltării naraţiunilor însăşi; şi iarăşi altele au fost deduse din modul în care sunt structurate şi organizate naraţiunile. Elementul de autoritate rezidă în conceptele pe care le întâlnim în naraţiunea istorică sau pe care le extragem în mod legitim din ea.[8] Este sarcina studiilor biblice să determine cât anume din ceea ce este prezentat ca istorie constituie istorie reală. Iar sarcina teologului este să determine ce caracteristici ale lui Dumnezeu pot fi deduse din acea istorie reală. Revelaţia, prin urmare, este în cadrul istoriei; ea nu trebuie confundată cu istoria.

În abordarea lui Wright există o problemă de inconsecvenţă. Pe de o parte, el pare să spună că, întrucât categoriile din zilele noastre sunt mai degrabă cele ale acţiunii şi istoriei decât cele ale fiinţei, esenţei sau substanţei, ar trebui să reformulăm conceptele biblice, şi anume să le punem într-o formă care să aibă sens pentru cei de astăzi. Aceasta pare să implice faptul că Wright găseşte concepte despre fiinţa şi esenţa lui Dumnezeu în Scriptură. Cu toate acestea, el a insistat pe tot parcursul acestei abordări că scriitorii biblici nu au gândit în termenii fiinţei şi esenţei. O dificultate suplimentară constă din faptul că a reformula conceptele în termenii categoriilor contemporane înseamnă a permite ca interpretarea evenimentelor biblice să fie controlată de o presupunere din secolul al XX-lea.

2. Cea de a doua poziţie cu privire la relaţia dintre revelaţie şi istorie ar putea fi caracterizată prin expresia: revelaţie prin istorie. Aici găsim concepţia denumită popular neoortodoxie. Dumnezeu a lucrat în cadrul istoriei, manifestându-Se pe Sine printre oameni. Totuşi, evenimentele istorice nu ar trebui identificate cu revelaţia.[9] Ele au fost doar mijlocul prin care a venit revelaţia. Aceasta deoarece revelaţia nu este considerată ca fiind comunicarea unor informaţii omului. Mai curând, ea este modalitatea prin care Dumnezeu se prezintă pe Sine.[10] Revelaţia este întâlnirea personală dintre Dumnezeu şi om. De exemplu, în cadrul incidentului rugului aprins (Exodul 3), Moise S-a întâlnit efectiv cu Dumnezeu şi L-a cunoscut într-un mod direct. Şi în anul în care a murit împăratul Ozia, Isaia L-a văzut pe Dumnezeu în maiestatea şi grandoarea Lui (Isaia 6). Însă relatările acestor evenimente nu sunt revelaţie, întrucât evenimentele însele nu erau

---

[8] David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, Fortress, 1975, p. 37.

[9] John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, Columbia University, 1956, p. 64.

[10] Emil Brunner, *Revelation and Reason*, Philadelphia, Westminster, 1946, p. 25.

revelaţie. Astfel, cineva poate consemna cuvintele rostite de Dumnezeu, cum pretinde cartea Exodului că a făcut Moise, şi altcineva poate citi acele cuvinte; şi poate citi despre împrejurările evenimentului, fără însă ca prin aceasta să obţină revelaţie. Revelaţia lui Dumnezeu a venit prin cuvintele şi faptele lui Isus, însă acele cuvinte şi fapte nu au fost revelaţie în sine. Astfel, fariseii nu L-au întâlnit pe Dumnezeu când Isus a săvârşit minunile. De fapt, ei au susţinut că El a făcut ceea ce a făcut prin puterea lui Beelzebul. Au fost mulţi care L-au văzut şi L-au auzit pe Isus, dar care nu L-au întâlnit pe Dumnezeu. Ei au plecat doar cu convingerea că El este un om remarcabil. O întâmplare deosebit de izbitoare este cea relatată în Ioan 12. Când Tatăl a vorbit din ceruri, unii au spus că un înger I-a vorbit lui Isus. Alţii au spus că a tunat. Doar câţiva L-au întâlnit efectiv pe Dumnezeu în urma acestui fapt.

Revelaţia, prin urmare, nu este percepută ca o întâmplare din istorie. Evenimentul este doar coaja care îmbracă revelaţia. Mai curând, revelaţia este ceva adăugat în plus la eveniment.[11] Este venirea directă a lui Dumnezeu la cineva prin acel eveniment. Fără această venire directă evenimentul istoric este opac; într-adevăr, aşa s-a întâmplat în cazul numeroaselor persoane care au observat, însă au rămas indiferente. Astfel, naraţiunea din Biblie (sau la drept vorbind oricare altă parte din Biblie) nu este revelaţie ca atare, pentru simplul motiv că revelaţia nu poate fi captată şi consemnată. Biblia este o dovadă că revelaţia a avut loc în trecut. Concepţia populară cum că neoortodoxia consideră Biblia o înregistrare a revelaţiei este, strict vorbind, incorectă. Biblia este o evidenţă în favoarea faptului că a existat revelaţie, însă nu este o înregistrare a ceea ce a fost acea revelaţie. Ea este, de asemenea, o dovadă şi o promisiune a faptului că revelaţia poate avea loc din nou.[12] Când cineva citeşte Biblia, sau o aude proclamată, Dumnezeul care S-a manifestat pe Sine faţă de o anumită persoană în cadrul întâmplării biblice respective, poate să-Şi reînnoiască revelaţia şi să repete ceea ce a făcut în situaţia din Biblie. El Se poate prezenta pe Sine în cadrul unei întâlniri cu persoana care citeşte sau ascultă Biblia. În acel moment se poate spune pe drept că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu, dar nu datorită vreunei calităţi inerente pe care o are ea. Ea devine Cuvântul lui Dumnezeu.[13] În orice caz, atunci când Dumnezeu Îşi retrage prezenţa, Biblia este numai ceea ce a fost înainte: cuvintele lui Moise, Isaia, Luca sau ale oricui altcuiva.

Potrivit acestui punct de vedere, Dumnezeu este cu totul suveran în revelaţie. Omul nu poate face nimic ca să-L oblige pe Dumnezeu să Se reveleze.[14] Omul nu poate nici să prezică măcar când sau unde va „vorbi" din nou Dumnezeu. Cel mai bun lucru pe care îl poate face cineva este să se expună cuvintelor Scripturii, cu dorinţa şi rugăciunea ca Dumnezeu să Se manifeste pe Sine. Însă Dumnezeu alege timpul, locul şi persoana căreia i Se va revela. În această privinţă El nu este limitat la întrebuinţarea Bibliei. Dumnezeu poate vorbi printr-un tufiş, printr-un câine mort sau chiar prin cuvintele unui ateu. Aceasta nu înseamnă că Biserica este însărcinată să se ocupe de proclamarea cuvintelor ateilor. Ea este mai degrabă chemată să declare cuvintele Scripturii, întrucât în special acestea mărturisesc despre ceea ce a făcut Dumnezeu şi ceea ce a promis că va face.[15] Totuşi, nici un predicator neoortodox care se respectă nu va prefaţa citirea Scripturii cu cuvintele: „Vom asculta acum Cuvântul lui Dumnezeu." Aceasta ar fi blasfemie, ar presupune să I se impună lui Dumnezeu când şi cui să-i vorbească.

---

[11] *Ibid.*, p. 33.

[12] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, vol. 1, partea 1, p. 124-25.

[13] *Ibid.*, p. 127.

[14] *Ibid.*, p. 158-59.

Aici apare din nou, ca în cazul poziţiei lui Wright, concepţia că realitatea şi adevărul sunt mai degrabă dinamice decât statice sau stabile. Adevărul este personal, nu propoziţional. Revelaţia e ceva ce *se întâmplă*, nu ceva ce *este*. Astfel, atunci când neoortodoxul vorbeşte de revelaţie, el are în minte *procesul*, ca fiind opus *produsului* revelaţiei (ceea ce se spune sau este scris despre ea), şi ceea ce *este pe cale de a se revela*, ca fiind opus celor *revelate*. Evenimentul istoric şi, din această cauză, relatarea acelui eveniment nu sunt revelaţie. Evenimentul istoric ca ceva ce este observabil şi raportabil este doar vehiculul prin care vine revelaţia. Revelaţia este mai degrabă o raportare directă la Dumnezeu decât un eveniment observabil care poate fi examinat prin metodele cercetării istorice. Ea vine *prin* întâmplările istoriei, însă nu *ca* întâmplare istorică. Nu trebuie identificat niciodată canalul sau mijlocul cu revelaţia, în afară de cazurile în care, după cum am spus, acestea devin Cuvântul lui Dumnezeu.

Această concepţie permite oricât de multă critică istorică. Critica acţionează asupra evenimentelor istorice. Dar, de vreme ce acele evenimente nu sunt revelaţie, revelaţia este ferită de efectul potenţial coroziv al criticii. În timp ce aceia care susţin poziţia lui Wright se angajează în critică istorică într-o încercare de a găsi revelaţie în cadrul istoricului, concepţia neoortodoxă permite criticii istorice să cearnă materialul pentru a se convinge, pe cât posibil, de acurateţea înregistrării, însă aceasta nu duce la revelaţie. Ea rămâne întotdeauna sub controlul lui Dumnezeu Însuşi, de unde nu poate fi extrasă prin nici un efort al omului. Ea vine numai în măsura în care Dumnezeu o face accesibilă prin harul Lui suveran.

3. Cea din urmă poziţie cu privire la relaţia dintre revelaţie şi istorie consideră revelaţia nu în sau prin, ci *ca* istorie. În anii '60 a avut loc o reînnoire a acestei concepţii prin eforturile aşa-zisului cerc Pannenberg. Efortul lor conjugat a fost pe drept numit *Revelation as History*,[16] pentru că aceşti oameni susţineau că Dumnezeu a acţionat în istorie într-un asemenea mod, încât evenimentele au fost şi sunt de fapt revelare de Sine din partea Lui. Atributele lui Dumnezeu sunt văzute efectiv în acţiunile Lui din istorie, nu doar deduse din ele. Langdon Gilkey a arătat că mişcarea de teologie biblică a avut probleme cu ideea lui Dumnezeu acţionând în istorie; ei nu au considerat faptele lui Dumnezeu din istorie ca având acelaşi sens pe care îl au faptele unei persoane omeneşti în cadrul istoriei.[17] Totuşi, Pannenberg şi adepţii lui întrebuinţează univoc termenul de *acţiuni* atunci când vorbesc despre acţiunile lui Dumnezeu în istorie şi despre acţiunile omeneşti obişnuite. Ei iau în sens literal acţiunile lui Dumnezeu în istorie, şi nu la modul figurat sau în sens metaforic.[18] Şi de vreme ce aceste acţiuni sunt evenimente istorice ca oricare alte evenimente, ele pot fi demonstrate cu ajutorul cercetării

---

[15] *Ibid.*, p. 60-61.

[16] *Revelation as History*, ed. Wolfhart Pannenberg, New York, Macmillan, 1968.

[17] Gilkey, „Cosmology", p. 198-200.

[18] *Revelation as History*, p. 45-46.

istorice. Învierea lui Isus – spune Pannenberg – probabil actul suprem al lui Dumnezeu în istorie, poate fi dovedită prin raţiune, exact ca oricare alt fapt istoric.

Ar trebui să observăm că Pannenberg şi cercul lui au avut în minte istoria universală; ei au considerat revelaţie a lui Dumnezeu întreaga istorie, nu numai evenimentele care sunt înregistrate în Scriptură.[19] Făcând astfel, ei au şters de fapt orice distincţie dintre revelaţia generală şi cea specială. Cu toate acestea, în ceea ce priveşte relaţia dintre istorie şi revelaţie, ei au restabilit o înţelegere corectă. Concepţia că evenimentele istorice nu numai că promit sau conţin sau devin revelaţie, ci că ele sunt de fapt revelaţie, pare apropiată chiar de pretenţia avansată de mărturia biblică.

În plus, Isus a susţinut că există o revelaţie obiectivă asociată cu evenimentele istorice. Astfel, El a afirmat ca răspuns la cererea lui Filip de a le arăta pe Tatăl: „Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl" (Ioan 14:9). Mai mult decât atât, El a plasat responsabilitatea pe umerii celor care L-au auzit (şi au văzut de asemenea minunile Lui): „Cine are urechi de auzit, să audă" (de ex., Matei 11:15). Isus i-a criticat violent pe farisei pentru atribuirea faptelor făcute de El lui Beeelzebul, dar care de fapt erau lucrări ale Duhului Sfânt prin El. Astfel Isus părea să spună că evenimentele istorice sunt într-adevăr revelaţie. Din această cauză psalmiştii şi profeţii vorbesc de parcă ei şi poporul lui Israel ar fi văzut efectiv lucrările lui Dumnezeu (de ex., Psalmul 78).

Vorbirea divină

Cea de a doua modalitate majoră de manifestare a revelaţiei este vorbirea lui Dumnezeu. O expresie foarte obişnuită în Biblie şi mai ales în Vechiul Testament este afirmaţia: „Cuvântul Domnului mi-a vorbit astfel ..." (de ex., Ieremia 18:1; Ezechiel 12:1, 8, 17, 21, 26; Osea 1:1; Ioel 1:1; Amos 3:1). Profeţii posedau o conştienţă a faptului că mesajul lor nu făcea parte din propria lor creaţie, ci era de la Dumnezeu. Scriind Apocalipsa, Ioan încerca să comunice mesajul pe care Dumnezeu i-l dăduse. Scriitorul Epistolei către Evrei a făcut observaţia că Dumnezeu a vorbit adeseori în vremurile trecute, iar acum a vorbit în mod special prin Fiul Său (Evrei 1:1-2). Dumnezeu nu numai că demonstrează prin acţiunile Lui cum este El; ci de asemenea vorbeşte, povestindu-ne despre El Însuşi, despre planurile Lui, despre voia Lui.

Putem fi înclinaţi să credem că, de fapt, vorbirea lui Dumnezeu nu este nicidecum o modalitate. Ea pare a fi atât de directă. Cu toate accestea trebuie să observăm că ea este inevitabil o modalitate, pentru că Dumnezeu este spiritual şi astfel El nu posedă părţi trupeşti. De vreme ce vorbirea reclamă anumite părţi ale trupului, ea nu poate fi o comunicare nemijlocită de la Dumnezeu. În plus, ea vine întotdeauna într-o limbă omenească, limba profetului sau a apostolului, indiferent dacă aceasta este ebraica, aramaica sau greaca. Totuşi, după câte s-ar putea presupune, Dumnezeu nu are o limbă în care să vorbească. Astfel, întrebuinţarea limbajului indică faptul că vorbirea lui Dumnezeu este mai degrabă mediată decât revelaţie directă.[20]

---

[19] *Ibid.*, p. 133.

[20] Ramm, *Special Revelation*, p. 54.

Vorbirea divină poate lua câteva forme.[21] Ea poate fi o vorbire audibilă. Poate fi o percepţie lăuntrică a mesajului lui Dumnezeu, asemănător modului în care rostesc cuvintele cei ce citesc fără voce (ei „aud" în capul lor cuvintele pe care le citesc). Este probabil ca în multe cazuri să fi fost folosită această modalitate. Adeseori această vorbire neaudibilă a făcut parte dintr-o altă modalitate, cum ar fi un vis sau o viziune. În aceste cazuri, profetul Îl auzea pe Domnul vorbindu-i, însă probabil că nimeni altcineva prezent atunci nu auzea nimic. Şi, în final, există inspiraţie „convergentă" – în care revelaţia şi inspiraţia s-au contopit într-un tot. După cum a scris autorul Scripturii, Dumnezeu a pus în mintea lui gândurile pe care a dorit să le comunice. Acesta nu era un caz în care mesajul a fost unul deja revelat, şi pe care Duhul Sfânt îl aduce din nou în actualitate în mintea scriitorului, sau un caz de direcţionare a scriitorului de către Duhul Sfânt spre gânduri cu care acesta era deja familiar. Dumnezeu a creat gândurile în mintea scriitorului pe măsură ce acesta scria. Acesta putea sau nu să fie conştient de ceea ce avea loc. În cel de-al doilea caz, este posibil ca el să fi avut impresia că ideile i s-au ivit pur şi simplu în minte. Deşi Pavel arată uneori că el „crede" că are Duhul lui Dumnezeu (de ex., 1 Corinteni 7:40), există alte cazuri în care el este mult mai categoric în a afirma că a primit mesajul de la Domnul (de ex., 1 Corinteni 11:23). Există de asemenea unele cazuri, cum ar fi scrisoarea către Filimon, în care Pavel nu arată că este conştient de faptul că Dumnezeu îi inspiră rândurile, deşi, fără îndoială, că acesta era cazul.

Destul de frecvent, cuvântul vorbit al lui Dumnezeu era de fapt interpretarea unui eveniment. Deşi acest eveniment era de obicei ceva ce s-a petrecut mai demult sau chiar în momentul scrierii, existau ocazii în care interpretarea preceda evenimentul, ca în cazul profeţiei anticipative. Argumentul avansat aici, în ciuda unor recente proteste vehemente, este că nu numai evenimentul, ci şi interpretarea erau revelaţie de la Dumnezeu; interpretarea nu era numai înţelegerea sau produsul gândirii unui scriitor biblic. Fără această interpretare revelată în mod special, evenimentul în sine ar fi adesea opac şi astfel chiar mut. El ar fi obiectul unor variate interpretări, iar explicaţia dată de Scriptură ar putea fi atunci pur şi simplu doar o speculaţie omenească eronată. Luaţi, de exemplu, un eveniment central cum este moartea lui Isus. Dacă am şti că acest eveniment a avut loc, însă semnificaţia lui nu ne-ar fi fost revelată divin, l-am putea înţelege în moduri foarte diferite, sau l-am putea considera pur şi simplu o enigmă. El ar putea fi considerat o înfrângere, lucru susţinut în aparenţă de către ucenici imediat după moartea lui Isus. Sau ar putea fi considerat un fel de victorie morală, un martir murind pentru principiile lui. Fără cuvântul revelat care este explicaţia, noi am putea eventual ghici doar că moartea lui Isus a fost o jertfă ispăşitoare. Acelaşi lucru este valabil şi în legătură cu învierea. Ea ar putea fi interpretată doar ca o reabilitare a cauzei lui Isus de către Dumnezeu, dovedind că El a fost condamnat pe nedrept de iudei.

Întrebarea care se pune aici este dacă interpretării sau explicaţiei date de către scriitorii biblici trebuie să i se acorde acelaşi statut ca şi evenimentului în sine. Unii erudiţi contemporani au observat că până şi scriitorii biblici par să considere că interpretările lor au acelaşi statut, şi anume de cuvânt divin, ca şi evenimentele despre care vorbesc. James Barr, mai ales, arată dificultatea încercării de a potrivi întreaga revelaţie cu modelul revelaţiei sub formă de acţiuni divine în istorie. El scoate în evidenţă trei tipuri majore de materiale care nu se potrivesc:

---

[21] *Ibid.*, p. 59-60.

1. Literatura sapienţială ridică o problemă deosebită. Care sunt evenimentele la care se referă aceste scrieri? Barr notează că până şi G. Ernest Wright însuşi a trebuit să recunoască dificultăţile pe care le ridică acest material.[22] Wright scria că literatura de înţelepciune „nu se potriveşte cu tipul de credinţă care a fost expus în literatura istorică şi profetică".[23]

2. Până şi acele evenimente care sunt considerate ca exemplificări ale concepţiei „revelaţie în istorie" prezintă dificultăţi.[24] Şcoala „Dumnezeu care acţionează" a lui Wright, consideră că anumite aspecte ale formei prezente a tradiţiei sunt interpretări ale faptelor lui Dumnezeu sau meditaţii asupra lor. Luaţi, spre exemplu, relatarea rugului aprins. Wright ar considera că afirmaţia conform căreia Dumnezeu S-a manifestat şi i-a vorbit lui Moise este interpretarea pe care a dat-o Moise evenimentului; cu alte cuvinte, acestea nu au fost probleme de revelaţie divină. În orice caz, în relatarea originală manifestarea şi vorbirea lui Dumnezeu nu sunt prezentate ca fiind gândurile lui Moise despre eveniment, ci ca o comunicare directă – de la Dumnezeu la Moise – a scopurilor şi intenţiilor lui Dumnezeu. Barr afirmă că noi putem continua să susţinem cealaltă poziţie (şi anume că avem aici ideile lui Moise, şi nu revelaţie divină) şi că această poziţie ar putea fi corectă, trebuie însă să fim conştienţi că susţinând această poziţie noi vom acţiona mai degrabă pe baze *critice* decât pe baze *biblice*.[25]

3. În final, lăsând la o parte tipul cărţii biblice implicate, există foarte mult material în Biblie în care o naraţiune relatează despre acţiunile divine, însă circumstanţele sunt de o asemenea natură încât termenul *istoric* se potriveşte doar dacă întindem semnificaţia lui dincolo de întrebuinţarea lui normală. Exemple în acest sens sunt potopul şi chiar creaţia. Cine, de exemplu, a fost prezent la creaţie ca să observe faptele lui Dumnezeu şi să le raporteze? Aceste relatări negreşit că au un statut întrucâtva diferit de cele ale exodului sau cuceririi Ierusalimului de către Nebucadneţar. De aceea Barr susţine că revelaţia merge dincolo de faptele lui Dumnezeu în istorie:

> Se poate ridica pretenţia că o comunicare directă de la Dumnezeu la om poate la fel de bine să fie denumită miezul tradiţiei, ca şi revelaţia prin [în] evenimente în istorie. Dacă noi persistăm în afirmaţia că această comunicare directă, specifică trebuie subsumată revelaţiei prin [în] evenimente în istorie şi că trebuie luată ca o interpretare auxiliară a acesteia, aş spune că noi abandonăm reprezentarea pe care o dă Biblia problemei în favoarea alteia care este mai comodă din punct de vedere apologetic.[26]

Observaţii similare au fost făcute şi de Vincent Taylor şi C. H. Dodd. Taylor afirmă: „Pe temeiuri *a priori* nu există nici un motiv convingător pentru care

---

[22] James Barr, „The Interpretation of Scripture. II. Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology", *Interpretation* 17, 1963, p. 196.

[23] Wright, *God Who Acts*, p. 103.

[24] Barr întrebuinţează expresiile „în istorie" şi „prin istorie" cu posibilitatea de a fi schimbate între ele; în acest context el se referă la ceea ce noi am numit „revelaţie în istorie".

[25] Barr, „Interpretation of Scripture", p. 197.

[26] *Ibid.*, p. 201-02.

Revelaţia să fie găsită în «faptele măreţe» ale lui Dumnezeu, dar nu şi în cuvinte. Mai mult decât atât, cuvintele pot fi un mijloc mai bun de comunicare decât evenimentele, care se cer a fi explicate".[27] Dodd face observaţia că scriitorii biblici „au crezut cu fermitate că Dumnezeu le-a vorbit, că a vorbit urechii lor lăuntrice în sens spiritual... Interpretarea pe care au oferit-o ei nu a fost inventată printr-un proces de gândire. Ea a fost semnificaţia pe care au experimentat-o în cursul evenimentelor, când mintea lor era deschisă atât faţă de Dumnezeu, cât şi faţă de impactul realităţilor exterioare".[28] Trebuie să conchidem că poziţia care concordă cel mai bine cu percepţia scriitorilor biblici şi cu pretenţiile lor este că directa comunicare a adevărului din partea lui Dumnezeu este o modalitate a revelaţiei la fel de valabilă ca cea a faptelor Lui în istorie.

Încarnarea

Modalitatea cea mai completă de revelaţie este încarnarea. Disputa aici este dusă pe marginea afirmaţiei că viaţa şi mesajul lui Isus au fost o revelaţie specială a lui Dumnezeu. Am putea să fim din nou înclinaţi să credem că acestea nu constituie nicidecum o modalitate, că de fapt Dumnezeu a fost prezent în mod direct într-o formă nemijlocită. Dar de vreme ce Dumnezeu nu are o formă umană, umanitatea lui Cristos reprezintă în mod necesar o mediere a revelaţiei divine. Acest lucru nu vrea să însemne că umanitatea Lui a ascuns sau a înceţoşat revelaţia. Mai degrabă ea a fost mijlocul prin care a fost exprimată revelarea divinităţii. Scriptura afirmă răspicat că Dumnezeu a vorbit prin sau în Fiul Său. Evrei 1:1-2 pune în contrast acest lucru cu formele mai timpurii ale revelaţiei, şi indică faptul că încarnarea este superioară.

Aici revelaţia ca eveniment are loc în sensul ei cel mai deplin. Punctul culminant al faptelor lui Dumnezeu poate fi găsit în viaţa lui Isus. Minunile, moartea şi învierea Lui sunt istorie răscumpărătoare în forma ei cea mai condensată şi mai concentrată. Avem aici de asemenea revelaţie sub formă de vorbire divină, întrucât mesajele lui Isus le-au depăşit pe cele ale profeţilor şi apostolilor. Isus a îndrăznit chiar să-Şi situeze mesajul mai presus de cele scrise în Scriptură, nu ca pe ceva care contrazice Scriptura, ci ca pe ceva ce merge dincolo de ea sau care o împlineşte (Matei 5:17). Atunci când vorbeau profeţii, ei erau purtători ai unui mesaj de la Dumnezeu şi despre Dumnezeu. Când vorbea Isus, Însuşi Dumnezeu era Cel care vorbea. Mesajul Lui, avea un caracter nemijlocit.

Revelaţia a avut de asemenea loc în însăşi perfecţiunea caracterului lui Isus. El avea un anumit caracter dumnezeiesc care putea fi desluşit. Dumnezeu trăia într-adevăr printre oameni şi Îşi desfăşura atributele în faţa lor. Acţiunile, atitudinile şi sentimentele lui Isus nu numai că Îl oglindeau pe Tatăl, ele arătau că Dumnezeu trăia efectiv printre oameni. Sutaşul de la Calvar, care văzuse probabil multe persoane murind prin crucificare, a văzut ceva diferit în Isus, care l-a determinat să exclame: „Cu adevărat, acesta a fost Fiul lui Dumnezeu!" (Matei 27:54). Petru, după pescuirea minunată, a căzut în genunchi şi a spus:

---

[27] Vincent Taylor, „Religious Certainty", *The Expository Times* 72, 1960, p. 51.

[28] C. H. Dodd, The Bible Today, New York, Macmillan, 1947, p. 351.

„Doamne, pleacă de la mine, căci sunt un om păcătos" (Luca 5:8). Aceştia au fost oameni care au văzut în Isus o revelare a Tatălui.

Revelaţia ca act se întâlneşte aici cu revelaţia în calitate de cuvânt. Isus a vorbit cuvintele Tatălui şi a prezentat atributele Tatălui. El a fost cea mai completă revelaţie a lui Dumnezeu, deoarece El era Dumnezeu. Ioan a putut face uimitoarea afirmaţie: „Ce era de la început ... am auzit ... am văzut cu ochii noştri ... am privit şi ... am pipăit cu mâinile noastre" (1 Ioan 1:1). Iar Isus a putut să spună: „Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl" (Ioan 14:9).

Revelația specială: propozițională sau personală?

Primul rezultat al revelaţiei speciale este o cunoaştere a lui Dumnezeu. Prin aceasta noi nu înţelegem doar o cunoaştere a persoanei lui Dumnezeu, ci şi a ceea ce a făcut El, a creaţiei Lui, a naturii şi situaţiei omului, a relaţiei dintre Dumnezeu şi om. Trebuie de asemenea observat faptul că aceasta presupune o informaţie raţională, obiectivă, reală, care vine de la Dumnezeu la om.

Ajunşi în acest punct este necesar să examinăm şi să evaluăm cu atenţie o poziţie devenită foarte populară în secolul al XX-lea. Este vorba despre concepţia că revelaţia nu este comunicarea unor informaţii (sau propoziţii), ci actul prin care Dumnezeu se prezintă pe Sine Însuşi. Revelaţia, în acest caz, nu este propoziţională; ea este personală. Concepţia unei persoane cu privire la credinţă va reflecta în mare măsură modul în care înţelege ea revelaţia.[29] Dacă revelaţia este considerată o comunicare a unor adevăruri propoziţionale, atunci credinţa va fi privită ca un consimţământ, acela de a da crezare acelor adevăruri. Dacă, pe de altă parte, revelaţia este considerată o prezentare a unei persoane, atunci, în mod corespunzător, credinţa va fi privită ca un act de încredere sau dedicare personală. Potrivit acestui al doilea punct de vedere, teologia nu este un set de doctrine care au fost revelate. Ea este încercarea Bisericii de a exprima ceea ce a găsit ea în revelaţia lui Dumnezeu despre Sine Însuşi. Acest punct de vedere asupra revelaţiei a fost identificat mai ales cu neoortodoxia, însă a fost îndeajuns de răspândit şi în celelalte zone ale scenei teologice a secolului al XX-lea. El a existat la precursorii neoortodoxiei, şi, după climaxul acelei mişcări, a mai supravieţuit sub o formă oarecum diminuată.

Ar trebui remarcat faptul că în cadrul neoortodoxiei ar mai fi încă loc pentru propoziţii doctrinare. William Temple a spus că deşi nu există adevăruri revelate, deoarece Dumnezeu nu relevează adevăruri ca atare, există, totuşi, adevăruri ale revelaţiei.[30] Pentru Emil Brunner aceasta este ceva cu totul diferit de revelaţia propoziţională. Doctrina este legată indisolubil de întâlnire „ca instrument, context, simbol".[31] Acest lucru însă nu vrea să însemne că aceste adevăruri sunt comunicate în mod divin. Când cineva s-a întâlnit cu Dumnezeu, el poate vorbi despre ceea ce a întâlnit. Aceasta izvorăşte din relaţia sau comuniunea personală dintre Dumnezeu şi om. Când cineva trece de la relaţia interpersonală la descrierea acestei relaţii, adică la a face teologie (sau, de fapt, la predicare), are loc o schimbare subtilă în natura limbajului. În primul caz limbajul exprimă o relaţie eu-tu, cu un caracter personal. În al doilea caz, limbajul exprimă o relaţie eu-acela, de o natură impersonală. Cel dintâi este limbajul rugăciunii şi închinării. Cel de-al doilea este limbajul prelegerii.[32]

---

[29] Baillie, *Idea of Revelation*, p. 85 şi urm.

[30] William Temple, *Nature, Man and God*, Londra, Macmillan, 1939, p. 316.

[31] Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trad. în lb. engl. Amandus W. Loos, Philadelphia, Westminster, 1943, p. 112-13.

După cum am observat mai devreme, un rezultat al acestui punct de vedere asupra revelaţiei este o anumită capacitate de a îmbrăţişa critica biblică în sensul ei cel mai deplin, în timp ce se protejează totuşi revelaţia – întrucât Biblia este martorul failibil al unor fiinţe umane despre Dumnezeul care li S-a prezentat. Ca atare, în cele scrise de oameni pot exista fisuri, unele dintre ele destul de mari. Brunner a folosit o analogie cu o placă de fonograf care face parte din vechea marcă RCA Victor „His Master's Voice". Să presupunem, spune el, că cineva cumpără o placă de fonograf cu Enrico Caruso. I se spune că va auzi vocea lui Caruso. Atunci când ascultă placa aude mult zgomot de fond, zgomotul pe care-l produce acul pe placă. Totuşi, persoana respectivă nu ar trebui să se enerveze din pricina plăcii, deoarece doar prin intermediul acelei plăci poate auzi vocea maestrului. În mod similar, Biblia este mijlocul prin care poate fi auzită vocea Maestrului. Este ceea ce face ca vocea Lui să fie audibilă. Cu siguranţă că există multe lucruri imperfecte în Biblie. Acestea sunt zgomotele inevitabile, întrucât vocea lui Dumnezeu este auzită prin intermediul vocilor oamenilor, a unor oameni imperfecţi. Petru, Pavel, Isaia şi Moise sunt astfel de oameni. Însă cu toate acestea Biblia continuă să fie în întregime Cuvântul lui Dumnezeu, căci Dumnezeu vorbeşte prin aceşti martori. Numai un om nesăbuit va asculta zgomotele de fond atunci când poate auzi vocea lui Dumnezeu. „Importanţa Bibliei constă în faptul că Dumnezeu ne vorbeşte prin ea".[33]

Concepţia că revelaţia este personală se datorează distincţiei pe care a făcut-o Søren Kierkegaard între adevărul obiectiv şi cel subiectiv, şi dezbaterilor existenţialiste de mai târziu. În cadrul căutării adevărului obiectiv (care vine sub forma unor propoziţii) se încearcă definirea unui subiect prin situarea lui în diferite clase. În orice caz, procedându-se astfel, subiectul este inevitabil limitat, (prin „definirea" lui). Scopul obţinerii unor informaţii obiective cu privire la un subiect este în esenţă acela de a-l aduce sub control. Astfel, dacă ne gândim la cunoştinţele noastre despre Dumnezeu ca fiind obiective (propoziţionale), noi Îl transformăm pe Dumnezeu în ceva mai puţin decât Dumnezeu. Îl facem un *lucru*, un obiect.

Miezul adevărului subiectiv, pe de altă parte, este mai degrabă relaţia personală decât informaţia obiectivă. Atunci când accentuau cunoaşterea subiectivă, Barth şi alţii din cadrul şcolii lui de gândire au avut grijă să nu cadă în capcana subiectivismului – poziţia care susţine că adevărul nu este nimic altceva decât reacţia sau răspunsul subiectiv al cuiva. Pentru a evita această capcană ei susţin că credinţa ca încredere reclamă de asemenea credinţă ca şi consimţământ. Barth, de exemplu, insistă asupra faptului că credinţa este *fiducia* (încredere), dar că ea include de asemenea *notitia* (cunoaştere) precum şi *assensus*

---

[32] *Ibid.*, p. 84-89.

[33] Emil Brunner, *Our Faith*, New York, Scribner, 1936, p. 10.

(consimţământ).[34] Edward Carnell exprimă aceasta spunând că întreaga credinţă vitală se sprijină pe credinţa generală. Credinţa generală este să crezi un fapt; credinţa vitală este să te încrezi într-o persoană. El susţine că oriunde există încredere, există cel puţin o credinţă implicită. El mai subliniază faptul că nu îmbrăţişează pur şi simplu prima femeie pe care o întâlneşte. Mai exact, înainte de a îmbrăţişa o femeie, el are grijă să se convingă că femeia respectivă este soţia lui. Procesul stabilirii faptului că ea este soţia lui nu trebuie să fie unul foarte lung, sau detaliat sau formal. Cu toate acestea, el are loc.[35]

Faptul că trebuie să existe credinţă înainte ca să poată exista încredere este evident din propria noastră experienţă. Să presupunem că *eu* trebuie să fac o depunere bancară în numerar, însă nu pot să o fac personal. Eu trebuie să cer altcuiva să facă acest lucru pentru mine. Pe cine voi ruga însă? În cine mă voi încrede oare, sau cui îi voi încredinţa posesiunile mele sau cel puţin o parte din ele? Voi avea încredere sau mă voi baza pe o persoană despre care cred că este onestă. A crede *în* acea persoană depinde de a crede ceva *despre* ea. Voi alege probabil un prieten bun de a cărui integritate nu mă îndoiesc. Dacă situaţia mea este atât de disperată încât trebuie să solicit ajutorul unui străin, voi face negreşit un fel de evaluare preliminară a onestităţii lui cel puţin, chiar dacă o asemenea judecată va fi în mod inevitabil nefinisată şi incompletă.

Tot astfel, cei care pledează în favoarea concepţiei că revelaţia este personală (precum şi cei care pledează pentru concepţia că revelaţia este propoziţională sau informaţională) admit faptul că credinţa lor trebuie să se sprijine pe o anumită temelie.[36] Întrebarea este dacă punctul de vedere nepropoziţional asigură o bază suficientă pentru credinţă. Pot fi siguri oare cei care optează pentru acest punct de vedere că Îl întâlnesc cu adevărat pe Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov? În secolul al XIX-lea Ludwig Feuerbach a subliniat (în *The Essence of Christianity*) că obiectul credinţei poate să nu fie nimic mai mult decât proiectarea sinelui aceluia care crede. Sau probabil încrederea cuiva poate fi pur şi simplu într-o imagine a tatălui, în superego-ul său sau în ceva de acest gen. Pentru Carnell şi alţii, care susţin punctul de vedere propoziţional sau informaţional despre revelaţie, credinţa constă în a crede anumite afirmaţii despre Dumnezeu – că El este atotputernic, iubitor, omniprezent, triunic – şi apoi în punerea încrederii în Dumnezeul astfel definit. Teoretic, este posibil să se ofere dovezi care să servească la confirmarea sau validarea acestor afirmaţii.

În orice caz, în concepţia neoortodoxă Dumnezeu nu ne spune nimic despre Sine Însuşi. Noi ajungem să Îl cunoaştem în cadrul întâlnirii. Însă cum anume ştim noi oare că cel pe care Îl întâlnim este Dumnezeul creştinismului, în afară de cazul în care ne spune El cine este şi cum este? Există oare anumite criterii pe baza cărora să putem realiza dacă întâlnirea noastră este o întâlnire cu Dumnezeul creştinismului? Păstraţi în minte discuţia noastră anterioară în legătură cu natura personală a limbajului religios (capitolul 6). Fiindcă datorită acestei naturi personale putem ajunge să Îl cunoaştem pe Dumnezeu aşa cum cunoaştem alte fiinţe omeneşti. Totuşi, paralela se năruie în cele din urmă, deoarece în timp ce noi avem experienţe senzoriale legate de ceilalţi oameni, după câte s-ar putea presupune noi nu avem nici una cu privire la Dumnezeu. Putem recunoaşte o persoană pe care o cunoaştem, prin a arunca o privire la faţa ei, fără ca persoana să ne spună cine este ea. Acest lucru însă nu este valabil cu privire la Dumnezeu. Cum anume Îl recunoaştem noi pe El ca fiind triunic şi nu o singură persoană? Deşi neoortodoxia susţine că Dumnezeu este cunoscut în mod real în cadrul întâlnirii, şi că credinţa evocă implicit încredere în adevărul anumitor pretenţii sau afirmaţii, ea nu clarifică tocmai felul în care se întâmplă acest lucru. Răspunsul cel mai obişnuit este că revelaţia se validează pe sine (nu se dovedeşte pe sine). Pe lângă aceasta, neoortodoxul sugerează că aşa cum cel mai bun răspuns la întrebarea „Cum anume voi şti că sunt îndrăgostit?" este „Vei şti pur şi simplu", răspunsul la întrebarea „Cum anume pot să ştiu că Dumnezeu este cel pe care îl întâlnesc?" este „Ştii pur şi simplu".[37]

---

[34] Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, partea 1, p. 268-269.

[35] Edward Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 29-30.

[36] William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 72.

Emil Brunner a întâmpinat această problemă în *Our Faith*. El discută problema altor cărţi în afara Bibliei care pretind şi ele că sunt Cuvântul lui Dumnezeu. Cum rămâne cu dumnezeul întâlnit prin intermediul acelor cărţi? Este el Dumnezeul creştin? Primul răspuns al lui Brunner este că aceste cărţi pur şi simplu nu se adresează unor ne-musulmani sau ne-hinduşi. Cel de-al doilea răspuns pe care îl dă Brunner este că în aceste cărţi se aude vocea unui străin, adică o altă voce decât cea pe care o auzim în Biblie. Este însă acesta într-adevăr un răspuns adecvat? El spune că vocea auzită în aceste cărţi poate să fie şi ea oarecum vocea lui Dumnezeu, însă nu este prea clară. Sute de milioane de musulmani şi hinduşi găsesc că întâlnirea cu dumnezeul acelor cărţi – unele dintre ele vorbind la fel de răspicat ca orice carte creştină – este reală. Ei greşesc oare, sau ne întâlnim noi toţi cu acelaşi lucru? Din nou răspunsul lui pare să fie doar: „Noi nu suntem musulmani sau hinduşi".[38] Aparent Dumnezeu şi adevărul pot fi întâlniţi în diferite moduri. Însă nu se află aceasta la un pas de subiectivism?

Acest lucru ridică o altă problemă, cea a teologiei. Cei care susţin că revelaţia este personală sunt totuşi foarte preocupaţi să definească corect crezul sau să stabilească unele înţelesuri doctrinare corecte, deşi, bineînţeles, insistă că credinţa nu este în afirmaţiile doctrinare. Barth şi Brunner, de exemplu, au avut unele dispute cu privire la probleme cum sunt natura şi statutul imaginii lui Dumnezeu în om, precum şi naşterea din fecioară şi mormântul gol. Probabil că fiecare dintre ei era de părere că încearcă să stabilească doctrina corectă în aceste domenii. Însă cum anume se raportează oare aceste afirmaţii doctrinare la revelaţia nepropoziţională, sau cum derivă ele din ea? Există aici o problemă. Brunner a insistat asupra faptului că nu există „adevăruri revelate", dar că există „adevăruri ale revelaţiei". Doctrina ca simbol susţine el, este „indisolubil legată de contextul pe care îl reprezintă", şi anume întâlnirea noastră personală cu Dumnezeu.[39] El spune de asemenea că Dumnezeu „nu ne transmite o serie de lecturi în teologie dogmatică sau nu ne supune spre examinare o mărturisire de credinţă, ci ne *instruieşte* în mod real cu privire la El Însuşi. El ne spune într-o manieră autentică cine este El şi ce vrea El pentru noi şi de la noi".[40] Aceasta aproape că sună în acelaşi fel ca şi adevărurile revelate pe care Brunner încerca să le evite cu preţul unor mari eforturi. Şi care este oare natura legăturii indisolubile dintre doctrină şi întâlnire dacă nu există nici un adevăr revelat? Răspunsul lui este să prezinte o analogie între doctrină şi sacramentul Cinei Domnului. După cum Domnul Însuşi este prezent în, cu şi sub elementele Cinei Domnului (care sunt simbolurile sacramentului), la fel şi Domnul este prezent în, cu şi sub doctrină, care este simbolul întâlnirii.[41] Prezenţa Lui nu poate fi susţinută fără doctrină.

---

[37] *Ibid.*, p. 80-82.

[38] Brunner, *Our Faith*, pag. 11.

[39] Brunner, *Divine-Human Encounter*, p. 110.

Există câteva probleme pe care le ridică această analogie. Una dintre ele este aceea că încearcă să explice ceva obscur prin ceva şi mai obscur – o concepţie despre Cina Domnului bazată pe o metafizică învechită sau cel puţin incomprehensibilă. Însă lăsând la o parte acest aspect, mai există şi o altă dificultate. Este simplu să se spună că prezenţa Domnului nu poate fi susţinută fără doctrină. Dar cum s-a ajuns la această doctrină? Cum este ea derivată din întâlnire? Cum stabileşte cineva că acea formă a doctrinei care a fost prezentată de Brunner este mai corectă decât cea a lui Barth? Bernard Ramm a subliniat că Barth a utilizat şase milioane de cuvinte puse în propoziţii (în *Church Dogmatics*) pentru a vorbi de întâlnirea nepropoziţională. Ramm remarcă faptul că „relaţia dintre afirmaţiile doctrinare şi întâlnire este într-o stare de integrare nesatisfăcătoare în neoortodoxie".[42] John Newton Thomas vorbeşte despre „starea anormală a Scripturii" în gândirea lui Barth – revelaţia este considerată nepropoziţională, şi cu toate acestea cuvintele Scripturii îi exprimă oarecum conţinutul cognitiv. Thomas se plânge că Barth continuă să împace problemele doctrinare prin a cita Biblia în aceeaşi manieră în care o face fundamentalistul, ale cărui puncte de vedere le-a respins.[43]

Aceasta nu vrea să sugereze că nu poate exista o legătură între revelaţia nepropoziţională şi propoziţiile adevărului, ci că această legătură nu a fost explicată corespunzător de neoortodoxie. Problema vine din faptul că se face o separare între revelaţia propoziţională şi cea personală. Revelaţia nu este *fie* personală, *fie* propoziţională; ea este *ambele, şi una şi cealaltă.* Ceea ce face Dumnezeu în primul rând este să Se reveleze *pe Sine,* însă El face acest lucru, cel puţin în parte, spunându-ne ceva *despre* El Însuşi.

Dar nu ne confruntăm noi oare cu problema impersonalităţii atunci când avem în vedere afirmaţiile despre Dumnezeu? Nu ne dă aceasta mai degrabă relaţii impersonale de tip eu-acela, decât relaţii de tip eu-tu? Analiza pe care o implică aceste două expresii este nu numai incompletă ci şi amăgitoare. De fapt aici sunt implicate două variabile, întrucât trecerea de la eu-tu la eu-acela implică nu numai o trecere de la personal la impersonal, ci şi o trecere de la persoana a doua la a treia. Sunt necesare alte două categorii pe care le vom denumi „eu-tu"şi „eu-el/ea".

Este posibil să avem un limbaj la persoana a doua (sau limbaj de adresare), care este foarte impersonal (eu-tu). Expresia: „Hei, tu!" reprezintă un exemplu în acest sens. Este de asemenea posibil să se vorbească despre o a treia persoană în termeni personali. Limbajul de prelegere poate afişa preocupare, respect, căldură, şi chiar şi delicateţe. Adică limbajul „eu-el/ea". Nu trebuie să transformăm persoanele în obiecte când trecem de la a le vorbi *lor* la a vorbi *despre* ele. Astfel, afirmaţiile despre Dumnezeu nu trebuie să fie impersonale.

---

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*, p. 111-112.

[42] Bernard Ramm, *The Pattern of Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, p. 98.

[43] John Newton Thomas, „How Barth Has Influenced Me", *Theology Today* 13, 1956, p. 368-369.

Scriptura ca revelaţie

Dacă revelaţia include adevăruri propoziţionale, atunci ea este de o asemenea natură încât poate fi consemnată. Ea poate fi aşternută pe hârtie sau *consemnată în scris*. Şi acest document scris, în măsura în care este o reproducere exactă a revelaţiei originare, este de asemenea revelaţie prin derivare, şi este îndreptăţit şi să fie numit astfel.

Definiţia revelaţiei devine aici un factor. Dacă revelaţia este definită ca fiind doar ceea ce se întâmplă efectiv, procesul sau *revelarea*, atunci Biblia nu este revelaţie. Revelaţia este ceva ce a avut loc cu mult timp în urmă. Dacă, totuşi, ea este şi produsul, rezultatul sau *revelatul*, atunci Biblia poate fi numită şi ea revelaţie.

Într-o manieră similară termenul *discurs* poate semnifica ceea ce are loc efectiv, rostirea cuvintelor, gesturile („vorbirea"). Poate, de asemenea, semnifica şi cele ce au fost spuse. Astfel, am putea foarte bine să dezbatem dacă o stenogramă (sau o înregistrare audio sau video) poate fi numită „discurs". Cineva ar putea susţine că acestea nu sunt discursul. Acela a avut loc marţea trecută, între orele 19 şi 30 de minute şi orele 20. Cu toate acestea, acea înregistrare este discursul, deoarece păstrează conţinutul mesajului.

Lingvistul Kenneth Pike a observat că negarea revelaţiei propoziţionale se bazează pe o concepţie prea îngustă despre limbaj. Negreşit, limbajul are o relevanţă şi un scop social, el este destinat comunicării cu alţi oameni şi e făcut pentru a-i sensibiliza. Însă el serveşte de asemenea şi altor scopuri: să vorbeşti cu tine însuţi, să formulezi idei, să depozitezi aceste idei. Concepţia neoortodoxă, că nu există revelaţie fără răspuns, ignoră faptul că deşi un mesaj poate fi disponibil pentru alţii, s-ar putea ca acele persoane să nu fie încă pregătite să-l primească. Pike se foloseşte de imaginea unui mare om de ştiinţă care ţine o prelegere în faţa unui grup de absolvenţi care urmează cursuri postuniversitare, dintre care nici unul nu înţelege cele spuse. Cu toate acestea prelegerea este înregistrată pe o casetă şi după trei ani de studiu studenţii o ascultă din nou şi de data aceasta o înţeleg. Totuşi, mesajul înregistrat a rămas neschimbat. Atât cu prima ocazie, cât şi cu cea de-a doua el a conţinut adevăruri.[44]

Problema de o mai mare anvergură este natura revelaţiei. Dacă revelaţia este propoziţională, ea poate fi consemnată. Şi dacă acesta este cazul, atunci întrebarea dacă Biblia este revelaţie – în acest sens derivat – este totodată o întrebare cu privire la faptul dacă ea este inspirată, sau dacă a consemnat într-adevăr ceea ce fusese revelat. Acesta va fi subiectul capitolului următor.

---

[44] Kenneth L. Pike, „Language and Meaning: Strange Dimensions of Truth", *Christianity Today*, 8 mai 1961, p. 27.

Trebuie de asemenea să observăm faptul că această revelaţie este *progresivă*. Trebuie avută o oarecare atenţie în întrebuinţarea acestui termen, deoarece a fost uneori folosit pentru a reprezenta ideea unei dezvoltări evolutive treptate. Noi nu ne gândim la acest lucru. Această abordare, care a prosperat în cadrul teologiei liberale, considera că unele secţiuni din Vechiul Testament sunt efectiv învechite şi false; ele erau privite ca nişte aproximări imperfecte ale adevărului. Ideea pe care o sugerăm noi aici este, că revelaţia ulterioară se clădeşte pe revelaţia anterioară. Îi este complementară şi suplimentară, şi nu contradictorie. Observaţi modul în care Isus a elevat învăţăturile Legii prin faptul că le-a extins influenţa, le-a dezvoltat şi le-a interiorizat. El Şi-a prefaţat adeseori învăţătura cu expresia: „Aţi auzit ... dar Eu vă spun." Într-o manieră similară, autorul Epistolei către Evrei subliniază faptul că Dumnezeu, care a vorbit în trecut prin profeţi, în aceste ultime zile a vorbit printr-un Fiu, care reflectă gloria Lui şi care poartă amprenta naturii Lui (Evrei 1:1-3). Revelaţia lui Dumnezeu este un proces, la fel cum este şi răscumpărarea, şi încă un proces care s-a îndreptat spre o formă tot mai completă.[45]

Am văzut că Dumnezeu a luat iniţiativa de a ni Se face cunoscut într-un mod mult mai complet decât prin revelaţia generală, şi a făcut-o într-o manieră potrivită cu înţelegerea noastră. Aceasta înseamnă că oamenii pierduţi şi păcătoşi pot ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu şi apoi pot continua să crească în înţelegerea a ceea ce aşteaptă El de la copiii Lui şi a ceea ce le promite El. Deoarece această revelaţie include atât prezenţa personală a lui Dumnezeu, cât şi adevărul informaţional, noi suntem capabili să-L identificăm pe Dumnezeu, să înţelegem câte ceva cu privire la El şi să Îl arătăm şi altora.

---

[45] Ramm, *Special Revelation*, p. 161 şi urm.

9

Consemnarea revelației: inspirația

Definirea inspirației
Faptul inspirației
Probleme ce apar la formularea unei teorii a inspirației
Teorii ale inspirației
Metoda formulării unei teorii a inspirației
Sfera de cuprindere a inspirației
Intensitatea inspirației
Un model de inspirație

Definirea inspirației

Prin inspirația Scripturii noi înţelegem acea influenţă supranaturală a Duhului Sfânt asupra scriitorilor Scripturii care a făcut ca scrierile lor să fie o înregistrare exactă a revelaţiei sau care a avut ca rezultat faptul că ceea ce au scris ei este realmente Cuvântul lui Dumnezeu.

Dacă, după cum am susţinut în capitolul precedent, revelaţia este acea comunicare cu omul iniţiată de Dumnezeu ce conţine adevărul pe care omul trebuie să-l cunoască pentru a se raporta cum se cuvine la Dumnezeu, atunci ar trebui să fie evident şi de ce anume este inspiraţia necesară. Deşi revelaţia aduce foloase în momentul comunicării ei celor care o primesc, este foarte posibil ca acele foloase să dispară în cazul celor care se află dincolo de cercul ei imediat. De vreme ce Dumnezeu nu-Şi repetă revelaţia pentru fiecare persoană în parte, trebuie să existe o cale de a o înregistra. Ea ar putea fi înregistrată, fireşte, printr-o redare orală sau prin fixarea ei într-o tradiţie precisă, şi cu siguranţă acest lucru a fost eficient în perioada survenită uneori între apariţia revelaţiei iniţiale şi consemnarea ei în scris. Totuşi, de această înregistrare se leagă anumite probleme atunci când sunt implicate perioade lungi de timp, întrucât tradiţia orală este supusă eroziunii şi modificării. Cine a jucat vreodată acel joc de societate în care o persoană şopteşte o povestire alteia, care o transmite în şoaptă persoanei următoare şi aşa mai departe până ce toţi jucătorii iau cunoştinţă de ea, şi-a putut face o idee bună despre cât de uşor poate fi deformată tradiţia orală. Şi la aceeaşi concluzie va ajunge şi cel care observă felul în care se răspândesc zvonurile. Deşi nu trebuie subestimată tenacitatea neobişnuită a memoriei orientale şi decizia povestitorului de a fi credincios tradiţiei, este evidentă nevoia de ceva mai mult decât o repovestire orală.

În timp ce revelaţia este comunicarea adevărului divin de la Dumnezeu la om, inspiraţia se asociază mai mult cu transmiterea acelui adevăr de la primul recipient (recipiente) la celelalte persoane, fie atunci, fie ulterior. Astfel, revelaţia ar putea fi considerată o acţiune verticală, iar inspiraţia una orizontală. Trebuie să observăm că deşi revelaţia şi inspiraţia sunt de obicei luate împreună, este posibil să o avem pe una din ele fără cealaltă. Există cazuri de inspiraţie fără revelaţie. În unele cazuri Duhul Sfânt i-a determinat pe scriitorii Scripturii să consemneze cuvintele necredincioşilor, cuvinte care cu siguranţă nu au fost revelate în mod divin. Se prea poate ca unii scriitori ai Scripturii să fi menţionat probleme care nu le-au fost revelate în mod special, ci erau informaţii la dispoziţia oricui care era dispus să facă investigaţiile necesare. E foarte posibil ca genealogiile, atât cele din Vechiul, cât şi din Noul Testament (consemnarea arborelui genealogic al lui Isus) să aibă acest caracter. A existat şi revelaţie fără inspiraţie: cazuri de revelaţie care nu au fost consemnate, deoarece Duhul Sfânt nu a determinat pe nimeni să le pună pe hârtie. Ioan face tocmai această observaţie în Ioan 21:25, când afirmă că dacă ar fi fost scrise toate lucrurile pe care le-a făcut Isus, „cred că nici chiar în lumea aceasta n-ar fi putut încăpea cărţile care s-ar fi scris". Dacă, aşa cum am susţinut în capitolul precedent, toate cuvintele şi acţiunile lui Isus au fost cuvinte şi acţiuni ale lui Dumnezeu, atunci Duhul a fost după câte se pare foarte selectiv în inspirarea autorilor biblici.

Faptul inspiraţiei

Începem prin a observa că de la un capăt la celălalt al Scripturii există pretenţia sau chiar premisa originii ei divine, sau a echivalenţei ei cu vorbirea efectivă a Domnului. Acest argument este uneori nesocotit pe baza faptului că este circular. Există o dilemă cu care se confruntă orice teologie (sau de fapt orice alt sistem de gândire) atunci când vorbeşte despre autoritatea de la temelia ei. Fie că îşi bazează punctul de pornire pe ea însăşi, caz în care se face vinovată de gândire circulară, fie că se sprijină pe o cu totul altă fundaţie decât cea pe care îşi întemeiază tot restul articolelor, caz în care se face vinovată de inconsecvenţă. Orice student care urmează cursuri postuniversitare se deprinde repede să joace asemenea farse dialectice necinstite. Observaţi, totuşi, că noi suntem vinovaţi de o gândire circulară doar în cazul în care mărturia Scripturii este cea care este autorizată să decidă problema. Însă în mod cert trebuie să se ţină seama de pretenţia scriitorului Scripturii ca ceva care face parte din procesul formulării ipotezei noastre cu privire la natura Scripturii. În cursul evaluării ipotezei se va ţine desigur seama şi de alte considerente. Ceea ce avem aici este întrucâtva asemănător cu un proces penal. Inculpatului i se permite să depună mărturie în favoarea lui. Totuşi, această mărturie nu este considerată decisivă; adică, după ce a auzit că inculpatul se declară „nevinovat", judecătorul nu va spune imediat: „Eu îl găsesc pe inculpat nevinovat." Pentru a determina credibilitatea mărturiei inculpatului se cer şi se analizează mărturii suplimentare. Însă mărturia lui este admisă.

Când se răspunde la acuzaţia de a se fi utilizat un raţionament circular trebuie avut în vedere încă un element. Când cineva consultă Biblia pentru a determina concepţia autorilor despre Scriptură, el nu presupune neapărat inspiraţia ei. Această persoană o poate consulta doar ca pe un document istoric care ne înştiinţează că autorii ei l-au considerat Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. În cazul acesta Biblia nu este privită ca fiindu-şi propriul ei punct de pornire. Cineva se face vinovat de gândire circulară doar dacă porneşte de la premisa inspiraţiei Bibliei, iar apoi întrebuinţează această premisă drept garanţie că pretenţia Bibliei de a fi inspirată este legitimă. Nimeni nu se face vinovat de gândire circulară dacă nu prezintă pretenţia scriitorilor Scripturii ca dovadă ultimă. Este permis să se întrebuinţeze Biblia ca document istoric dându-i-se voie să pledeze în propria sa favoare.

Există câteva moduri în care Biblia mărturiseşte despre originea ei divină. Unul dintre ele este concepţia autorilor Noului Testament cu privire la Scripturile din vremea lor, pe care noi le-am denumi astăzi Vechiul Testament. 2 Petru 1:20-21 este un exemplu decisiv: „Fiindcă mai întâi de toate, să ştiţi că nici o prorocie din Scriptură nu se tâlcuieşte singură. Căci nici o prorocie n-a fost prin voia omului; ci oamenii au vorbit de la Dumnezeu, mânaţi de Duhul Sfânt." Petru afirmă aici că prorociile din Vechiul Testament nu erau de origine omenească. Ele nu fuseseră produse prin voinţa sau decizia omului. Ele au fost mai degrabă cauzate sau născute (φερόμενοι) de Duhul lui Dumnezeu. Impulsul care a dus la consemnarea lor a fost de la Duhul Sfânt. Din acest motiv, cititorii lui Petru trebuie să acorde atenţie cuvântului profetic, întrucât el nu este pur şi simplu cuvântul omului, ci este Cuvântul lui Dumnezeu.

Un al doilea text este al lui Pavel din 2 Timotei 3:16: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos ca să înveţe, să mustre, să îndrepte, să dea înţelepciune în dreptate Versetul acesta face parte dintr-un pasaj în care Pavel îl sfătuieşte pe Timotei să stăruie în învăţăturile pe care le primise. Pavel presupune că Timotei este familiarizat cu „scrierile sacre" (v. 15) şi îl îndeamnă să stăruie în ele deoarece ele au o inspiraţie divină (sau mai corect, sunt „ţâşnite din Dumnezeu" sau „insuflate de Dumnezeu"). Imaginea creată aici este că ele sunt produse în mod divin, întocmai cum Dumnezeu a pus suflare de viaţă în om (Geneza 2:7). Din acest motiv sunt necesare pentru maturizarea treptată a credinciosului, astfel încât omul lui Dumnezeu să poată fi „desăvârşit şi cu totul destoinic pentru orice lucrare bună" (2 Timotei 3:17). Nu se spune nimic despre autoritatea sau lipsa de autoritate a Scripturilor în probleme diferite de aceste preocupări spirituale practice, cum ar fi legăturile dintre Biblie şi problemele istorice sau ştiinţifice, însă această omisiune nu pare semnificativă dacă se are în vedere contextul.

Când ne întoarcem la cele predicate de Biserica primară, găsim o înţelegere similară a Vechiului Testament. În Fapte 1:16 Petru spune: „Fraţilor, trebuia să se împlinească Scriptura spusă de Duhul Sfânt mai înainte, prin gura lui David..." şi continuă apoi prin a cita Psalmul 69:25 şi Psalmul 109:8 cu privire la soarta lui Iuda. Este remarcabil aici că Petru nu numai că socoteşte cuvintele lui David ca fiind demne de încredere, ci afirmă de fapt că Dumnezeu a vorbit prin gura lui David. David a fost, ca să spunem aşa, „gura lui Dumnezeu". Aceeaşi idee, şi anume că Dumnezeu a vorbit prin gura profeţilor, se găseşte şi în Fapte 3:18, 21 şi 4:25. Kerygma aşadar, pune semnul egal între „este scris în Scriptură" şi „Dumnezeu a spus".

Aceasta se potriveşte foarte bine şi cu mărturia profeţilor. Ei au declarat necontenit: „Aşa vorbeşte Domnul." Mica a scris: „... ci fiecare va locui sub viţa lui şi sub smochinul lui, şi nimeni nu-l va mai tulbura. Căci gura Domnului oştirilor a vorbit" (4:4). Ieremia a spus: „Iată însă cuvintele pe care le-a rostit Domnul asupra lui Israel şi asupra lui Iuda" (30:4). Isaia a afirmat: „Aşa mi-a vorbit Domnul ... şi m-a înştiinţat" (8:11). Amos a declarat: „Ascultaţi cuvântul acesta, pe care-l rosteşte Domnul împotriva voastră, copii ai lui Israel" (3:1). Şi David a spus: „Duhul Domnului vorbeşte prin mine, şi cuvântul Lui este pe limba mea" (2 Samuel 23:2). Afirmaţii ca acestea, care apar mereu la profeţi, arată că ei au fost conştienţi de faptul că erau „mânaţi de Duhul Sfânt" (2 Petru 1:21).

În cele din urmă, observăm poziţia pe care a susţinut-o chiar Domnul nostru cu privire la scrierile Vechiului Testament. În parte, noi putem deduce această poziţie din felul în care S-a raportat El la concepţia despre Biblie pe care au susţinut-o oponenţii Lui, fariseii. (Aceasta a fost şi concepţia îmbrăţişată de majoritatea iudeilor din acea vreme.) El nu a ezitat niciodată să corecteze ideile lor greşite şi să le îndrepte interpretările eronate ale Bibliei. Totuşi, nu le-a contestat sau corectat niciodată concepţia despre natura Scripturii. Era în dezacord cu ei doar în privinţa interpretării pe care o dădeau Bibliei, sau a tradiţiilor pe care le adăugaseră la conţinutul Scripturilor. În discuţiile şi disputele cu oponenţii Lui, Isus a citat în repetate rânduri din Scripturi. Cu ocazia triplei Sale ispitiri, Isus i-a răspuns de fiecare dată lui Satan cu un citat din Vechiul Testament. El a vorbit despre autoritatea şi permanenţa Scripturii: „Scriptura nu poate fi desfiinţată" (Ioan 10:35); „câtă vreme nu va trece cerul şi pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat toate lucrurile" (Matei 5:18). Două lucruri erau considerate sacre în Israelul din vremea lui Isus: Templul şi Scripturile. Isus nu a ezitat să atragă atenţia asupra caracterului efemer al celui dintâi, întrucât nu avea să mai rămână piatră pe piatră din el (Matei 24:2). Există prin urmare un contrast izbitor între atitudinea Lui faţă de Scripturi şi atitudinea Lui faţă de Templu.[1]

Din cele prezentate până acum putem trage concluzia că mărturia unanimă a scriitorilor Scripturii este că Biblia a originat de la Dumnezeu şi este mesajul adresat de El omului. Aceasta este inspiraţia Bibliei; trebuie acum să ne întrebăm ce înseamnă ea. Şi acesta este momentul în care încep să apară diferenţe în concepţii.

---

[1] Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 441.

Probleme care apar la formularea unei teorii a inspiraţiei

Pe agenda fiecărei persoane care încearcă să formuleze o teorie a inspiraţiei ar trebui să se afle câteva întrebări. Acestea trebuie puse neapărat în cazul în care se doreşte o înţelegere deplină a naturii inspiraţiei.

1. Putem să formulăm noi oare o teorie a inspiraţiei? Ar trebui să fie limpede că o asemenea întrebare trebuie pusă încă înainte de începerea operaţiei. Unii ar putea fi de părere că o asemenea operaţie nu este nici necesară şi nici folositoare. Ar trebui pur şi simplu să întrebuinţăm Biblia, fără a teoretiza pe marginea naturii ei. Ar trebui să fim mulţumiţi de faptul că Biblia este inspirată, în loc să ne întrebăm cum anume a fost inspirată. Totuşi, acest argument este greşit. Realitatea este că felul în care folosim Biblia va fi influenţat de ceea ce credem despre natura ei. O vom folosi, mai mult sau mai puţin conştient, în funcţie de o anumită teorie implicită despre natura ei. Din acest motiv ar fi de dorit să elaborăm propria noastră concepţie despre inspiraţie.

O altă obiecţie este că Biblia nu prezintă o doctrină completă despre ea însăşi. Ar trebui să ne limităm la întrebuinţarea terminologiei şi a conceptelor biblice. Totuşi, dacă acest sfat ar fi urmat în mod consecvent, înţelegerea noastră biblică şi teologică ar fi sărăcită considerabil. Biblia nu foloseşte termenul de *Trinitate*, însă este nevoie de acest concept dacă vrem să înţelegem materialul biblic. În mod similar, scriitorii biblici nu discută despre „Q" sau *Logia*, şi nici termenul de *istorie salvifică* (*Heilsgeschichte*) nu apare în canon. Totuşi, acestea fac parte din mecanismul analitic pe care-l întrebuinţăm ca să înţelegem mai bine adevărul biblic. Într-o manieră similară, pentru o înţelegere mai completă a Bibliei este dezirabilă şi necesară o înţelegere mai completă a naturii inspiraţiei (chiar dacă subiectul nu este dezvoltat în Scriptură).

Obiectivul nostru nu este în primul rând să stabilim cum anume a fost inspirată Biblia; adică noi nu facem cercetări cu privire la procesul sau metoda prin care Dumnezeu a înfăptuit inspiraţia Bibliei. E nevoie şi de o asemenea cercetare, însă noi ne întrebăm în primul rând în ce măsură este inspirată Biblia. Întrebarea noastră se situează între *dacă* şi *cum* este Biblia inspirată; cu alte cuvinte, *ce* anume este inspirat în Biblie.

2. Ne asigură oare Biblia o temelie pentru a ajunge la înţelegerea inspiraţiei ei? Dacă în Biblie nu se găseşte o teorie completă de acest gen, există oare cel puţin o temelie suficientă pe care să putem construi o asemenea teorie? Şi dacă da, suntem noi oare decişi să acceptăm şi să urmăm punctele de vedere ale scriitorilor Scripturii asupra acestui subiect, sau ne simţim liberi să criticăm, să modificăm sau să respingem chiar modul lor de înţelegere?

3. Ar trebui oare să considerăm în cadrul teoriei noastre că cea mai importantă este învăţătura Bibliei cu privire la ea însăşi, sau să accentuăm în primul rând natura Scripturii, caracteristicile pe care le prezintă ea? Putem să le denumim pe acestea materialul didactic şi, respectiv, fenomenele Scripturii. Se face uneori referire la cele două abordări sub denumirea de abordare deductivă şi, respectiv, inductivă, însă această terminologie este oarecum derutantă. Majoritatea teoriilor despre inspiraţie întrebuinţează ambele tipuri de material. Întrebarea crucială este: Care tip de material va fi interpretat în lumina celuilalt? Diferenţele cele mai

semnificative între teoriile evanghelice despre inspiraţie apar probabil în acest punct.

4. Este oare inspiraţia uniformă de la un capăt la celălalt al Bibliei, sau există diferite grade sau nivele de inspiraţie? Nu ne întrebăm aici despre natura materialului, ci mai degrabă despre natura şi gradul inspiraţiei. Este posibil oare ca în unele locuri din Biblie cuvintele care au fost scrise să fi fost efectiv dictate, în timp ce în alte locuri să fi avut loc doar o dirijare a gândurilor scriitorului, iar în altele să fi existat poate doar impulsul de a scrie?

5. Este oare inspiraţia o calitate detectabilă? Există ceva unic în materialul inspirat, astfel încât să-l putem detecta sau recunoaşte ca text inspirat? Răspunzând afirmativ la această întrebare, unii liberali au ajuns în extrema de a spune efectiv că „inspirat" este egal cu „inspirativ". Gradul de inspiraţie poate fi evaluat prin investigarea măsurii în care o porţiune din materialul scris îl inspiră pe cititor. Pe aceste considerente, Predica de pe munte a fost privită ca mult mai inspirată decât genealogiile. Poate fi determinată oare canonicitatea prin această metodă; pot fi găsite, de exemplu, diferenţe calitative între Epistola către Evrei şi *Păstorul lui Hermas*? Dacă se susţine că există diferite grade de inspiraţie în cadrul canonului, ar trebui să fie posibilă sortarea acelor diferenţe.

6. Cum se raportează inspiraţia la folosirea surselor? Înseamnă oare că tot ce este scris a fost dat într-un fel sau altul într-o anumită manieră imediată de către Duhul Sfânt? Sau folosirea surselor îngăduie folosirea documentelor istorice, poate chiar angajarea în cercetări extinse?

7. Dacă inspiraţia include folosirea surselor, le garantează ea oare acurateţea? Dacă scriitorul Scripturii a folosit o sursă istorică ce a conţinut o eroare, l-a călăuzit şi dirijat oare Duhul Sfânt într-o asemenea manieră încât el să corecteze acea eroare? Sau inspiraţia însemna doar că autorul a relatat cu exactitate ceea ce se găsea în documentul întrebuinţat, chiar dacă aceasta presupunea introducerea unei erori?

8. Are de-a face oare inspiraţia cu modelarea şi pregătirea materialului înainte de întrebuinţarea lui efectivă de către autorul Scripturii? În unele cazuri, de la întâmplarea evenimentului şi până la consemnarea lui în Scriptură se scurgeau perioade lungi de timp. În acest interval comunitatea credincioşilor transmitea, selecta, modifica, amplifica şi condensa materialul primit. Afectează oare inspiraţia şi aceste procese? S-a extins oare călăuzirea divină şi asupra celor întâmplate cu această tradiţie transmisă sau toate acestea au fost guvernate doar de legile fireşti ale psihologiei de grup şi ale formării tradiţiei?

9. Se raportează oare inspiraţia în linii mari sau de aproape la scriitorul Scripturii? Cu alte cuvinte, este oare inspiraţia ceva ce caracterizează numai momentul efectiv al scrierii, sau implică şi experienţe anterioare care îl pregătesc pe autor pentru acel moment? Implică inspiraţia şi formarea personalităţii autorului, a profilului lui, a vocabularului lui, a întregului lui mod de a considera lucrurile?

10. Este oare inspiraţia o calitate legată în mod permanent de scriitorul Scripturii, sau, ca să zicem aşa, de funcţia de profet sau de apostol; sau este ea o influenţă specială apărută la un moment dat? Dacă inspiraţia este o calitate

permanentă, atunci, în virtutea slujbei, orice lucru pe care l-a scris un profet sau un apostol în legătură cu o problemă de interes spiritual sau religios va fi inspirat şi prin urmare autoritar. Astfel, orice rând scris de Pavel, orice scrisoare ce tratează despre viaţa creştină, va fi inspirată şi ar trebui inclusă în canon doar din pricina autorului ei. În al doilea caz, cel în care inspiraţia este o influenţă specială, va fi considerat Scriptură doar ceea ce a scris Pavel sub influenţa specială a Duhului Sfânt.

11. Trebuie atribuită inspiraţia pe bună dreptate scriitorului Scripturii sau Scripturii pe care a scris-o el? În primul caz, inspiraţia ar avea de-a face mai ales cu relaţia dintre Dumnezeu şi autor. Ea ar fi ceva ce Dumnezeu face apostolului sau profetului. În cel de-al doilea caz, accentul e pus mai mult asupra produsului rezultat. O altă posibilitate este să se combine aceste două opţiuni: este inspirat în primul rând autorul, iar în al doilea rând scrierea.

12. În final, cu cât din materialul autorului are de-a face inspiraţia? Ea ţine numai de problemele legate de răscumpărare, astfel că atunci când scriitorul abordează probleme secundare, cum sunt ştiinţa şi istoria, el o face pe cont propriu? Sau operează inspiraţia şi în domeniul celorlalte probleme?

Teorii ale inspiraţiei

Au apărut unele concepţii cu privire la natura inspiraţiei. O scurtă privire de ansamblu ne va ajuta să vedem diferitele moduri în care au fost rezolvate problemele pe care tocmai le-am ridicat.

1. Teoria intuiţiei face în mare măsură din inspiraţie o deosebită forţă de pătrundere. Unii reprezentanţi ai aripii stângi a liberalismului susţin un asemenea punct de vedere. Inspiraţia este exercitarea unui dar deosebit, probabil unul asemănător cu o abilitate artistică, însă cu toate acestea este o înzestrare naturală, o trăsătură permanentă. Scriitorii Scripturii au fost nişte genii religioase. Poporul evreu avea un anumit dar în domeniul religios, la fel cum unele grupuri de oameni par să aibă aptitudini speciale pentru matematică sau pentru limbi. Pe această bază, inspiraţia scriitorilor Scripturii nu a fost deloc diferită în esenţa ei de cea a altor mari gânditori religioşi şi filozofici, cum sunt Plato, Buddha şi alţii. Prin urmare Biblia este o literatură religioasă remarcabilă, care reflectă experienţele spirituale ale poporului evreu.[2]

2. Teoria iluminării susţine că există o influenţă a Duhului Sfânt asupra autorilor Scripturii, dar că ea cauzează doar o intensificare a puterilor lor naturale. Nu există o comunicare specială a adevărului, nici călăuzire în vederea celor scrise, ci numai o sensibilitate şi o receptivitate sporită în materie de probleme spirituale. Efectul Duhului este unul de intensificare sau de elevare a conştiinţei autorului. El nu este diferit de efectul substanţelor stimulente pe care le iau uneori studenţii pentru ca să-şi intensifice vigilenţa sau să-şi amplifice procesele mentale. Astfel, lucrarea de inspiraţie diferă numai în grad, nu şi în gen, de lucrarea

---

[2] James Martineau, *A Study of Religion: Its Sources and Contents*, Oxford, Clarendon, 1889, p. 168-171.

Duhului cu toţi credincioşii. Rezultatul acestui tip de inspiraţie este o capacitate sporită de a descoperi adevărul.[3]

3. Teoria dinamică accentuează combinarea elementului divin şi a celui uman în procesul inspiraţiei şi al scrierii Bibliei. Lucrarea Duhului lui Dumnezeu constă în dirijarea scriitorului spre gândurile sau conceptele pe care trebuie să le aibă, permiţând personalităţii distincte a scriitorului să contribuie prin alegerea cuvintelor şi a expresiilor. Astfel, persoana care scrie va da expresie gândurilor dirijate divin într-un fel specific ei.[4]

4. Teoria verbală insistă asupra faptului că influenţa Duhului Sfânt se extinde dincolo de dirijarea gândurilor, asupra alegerii cuvintelor întrebuinţate pentru comunicarea mesajului. Lucrarea Duhului Sfânt este atât de intensă, încât fiecare cuvânt este întocmai cel pe care Dumnezeu vrea să îl întrebuinţeze în acel moment pentru a exprima mesajul. De regulă se specifică cu mare grijă că aceasta nu este totuşi dictare.[5]

5. Teoria dictării este învăţătura care spune că Dumnezeu a dictat efectiv Biblia scriitorilor. Pasajele în care se menţionează că Duhul îi spune cu exactitate autorului ce să scrie, sunt considerate valabile pentru toată Biblia. Aceasta înseamnă că nu există un stil distinctiv care poate fi atribuit diferiţilor autori de cărţi biblice. Numărul celor care susţin efectiv acest punct de vedere este mult mai mic decât numărul celor cărora le este atribuit, întrucât majoritatea adepţilor teoriei verbale depun mari eforturi pentru a se disocia de adepţii teoriei dictării. Există totuşi câţiva care ar accepta această etichetare.[6] Cu toate că Jean Calvin şi alţi reformatori au folosit expresia *dictare* când descriau inspiraţia, pare improbabil ca ei să fi avut în vedere ceea ce este denumit în realitate prin acest termen.[7]

Metoda formulării unei teorii a inspiraţiei

Înainte de a merge mai departe, trebuie să examinăm cele două metode fundamentale de formulare a unei teorii a inspiraţiei. Prima metodă, specifică, de exemplu, operelor lui B. B. Warfield şi şcolii de teologie „Princeton School" care s-a inspirat de la el şi de la Charles şi A. A. Hodge, pune accentul principal pe ceea ce spun scriitorii biblici despre Biblie şi pe acea concepţie despre Biblie care reiese din modul lor de a o folosi.[8] A doua abordare constă din a stabili cu ce se aseamănă Biblia, din a analiza variatele moduri în care scriitorii relatează evenimentele, şi din a compara relatările paralele. Această a doua abordare caracterizează metoda lui Dewey Beegle.[9]

---

[3] Auguste Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, New York, James Pott, 1916, p. 90.

[4] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 211 şi urm.

[5] J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 79.

[6] John R. Rice, *Our God-Breathed Book - The Bible*, Murfreesboro, Tenn., Sword of the Lord, 1969, p. 192, 261 şi urm., 277 şi urm., Rice acceptă termenul *dictare*, însă dezaprobă expresia *dictare mecanică*.

[7] De ex., Calvin, comentând Timotei 3:16, spune că „Legea şi Profeţii nu reprezintă o doctrină transmisă după voia şi plăcerea oamenilor, ci sunt dictate de Duhul Sfânt" – *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, p. 137-42; cf. J. I. Packer, „Calvin's View of Scripture" în *God's Inerrant Word*, ed. John W. Montgomery, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1974, p. 102-03; Marvin W. Anderson, *The Battle for the Gospel*, Grand Rapids, Baker, 1978, p. 76-78.

[8] Benjamin B. Warfield, „The Biblical Idea of Inspiration" în *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig, Londra, Marshall, Morgan and Scott, 1951, p. 131-165.

Metoda folosită în elaborarea doctrinei despre inspiraţie ar trebui să meargă în paralel cu metoda folosită pentru formularea altor doctrine. În problema sfinţirii credinciosului, prima metodă ar accentua pasajele biblice de natură didactică ce descriu şi definesc sfinţirea. Cea de-a doua abordare ar examina cazurile unor creştini de astăzi şi ar încerca să determine care sunt lucrurile pe care le-a produs de fapt sfinţirea în viaţa lor. Această abordare ar folosi exemple biblice (naraţiuni şi descrieri) precum şi biografii istorice şi contemporane ale unor creştini. În problema desăvârşirii, cea dintâi dintre metode ar lua în considerare ceea ce propovăduiesc Pavel şi alţi scriitori ai Scripturii ca doctrină în domeniul acestui subiect, iar cea de-a doua metodă ar examina dacă creştinii manifestă într-adevăr o viaţă în desăvârşire. În cazul în care problema ar fi dacă Isus a fost sau nu lipsit de păcat în viaţa Lui pământească, prima metodă ar consulta pasajele doctrinale scrise în scopuri didactice cum este Evrei 4:15. A doua abordare ar examina în schimb relatările despre viaţa lui Isus, şi ar pune întrebarea dacă blestemarea smochinului, alungarea schimbătorilor de bani din Templu, denunţarea cărturarilor şi a fariseilor, comportamentul Lui în Grădina Ghetsimani în noaptea în care a fost trădat, şi alte acţiuni similare au fost cu adevărat acţiunile unei persoane lipsite de păcat, sau dacă nu cumva ar trebui mai degrabă interpretate ca exemple de irascibilitate, mânie şi teamă, care la un om obişnuit ar fi numite păcat.

În privinţa doctrinelor tocmai enumerate, modul de abordare al acestei cărţi (şi al celor mai mulţi teologi care accentuează autoritatea supremă a Bibliei) este acela de a pune accentul principal pe materialul didactic şi de a acorda fenomenelor un loc secundar. Astfel, ele vor fi interpretate în lumina materialului didactic. Orice bun sistematician va fi consecvent în ceea ce priveşte metoda pe care o foloseşte. Astfel, temelia noastră pentru doctrina inspiraţiei va fi materialul didactic. Fenomenologia Scripturii va fi folosită pentru a ajuta la determinarea semnificaţiei materialului didactic. Un exemplu în acest sens este doctrina lipsei de păcat a lui Isus. Pasaje ca Evrei 4:15 stabilesc doctrina; naraţiunile despre viaţa lui Isus ne ajută să înţelegem ce anume este compatibil cu ea şi ce anume este exclus de acest concept. Ambele aspecte sunt necesare, însă unul trebuie să aibă un accent special, şi consecvenţa metodologiei teologice dictează să se înceapă mai degrabă cu învăţăturile decât cu fenomenele. Învăţăturile ne vor da forma doctrinei, în timp ce fenomenele ne vor ajuta să adăugăm conţinutul.

Trebuie spuse câteva cuvinte despre diferenţa dintre învăţătura biblică despre Scriptură şi fenomenele care iluminează natura Scripturii, întrucât există o confuzie considerabilă cu privire la aceste două probleme. Prin învăţătura biblică despre Scriptură noi înţelegem doctrina susţinută de Isus şi apostoli (şi alţi autori biblici) cu privire la natura Bibliei. Ţinând seama de gradul de inspiraţie sau de intensitatea inspiraţiei, această doctrină nu este de obicei specificată explicit, însă adeseori poate fi dedusă din cele ce au spus ei despre Scripturi sau din felul în care priveau ei învăţătura Scripturilor. Isus şi apostolii considerau că Scriptura este autoritară deoarece credeau că Dumnezeu îl îndrumase pe scriitorul biblic – ceea ce scrisese el era ceea ce spusese Dumnezeu. Faptul că ei considerau că până şi cele mai nesemnificative detalii sunt importante arată că erau convinşi că inspiraţia divină se extindea chiar şi asupra celor mai mici amănunte. De aici putem deduce doctrina pe care au susţinut-o ei cu privire la gradul şi intensitatea inspiraţiei divine a Scripturilor.

---

[9] Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, Grand Rapids, Eerdmans, 1973.

Fenomenele, pe de altă parte, se referă mai degrabă la cum sunt în realitate Scripturile, decât la ceea ce au crezut autorii despre propriile lor scrieri sau despre scrierile oricui altcuiva. Aici începem să ne angajăm în compararea pasajelor paralele, evaluând gradul de acurateţe al scrierilor, şi în alte activităţi similare. Observaţi cu atenţie distincţia dintre materialul didactic şi fenomene în următorul exemplu, care are de-a face cu doctrina sfinţirii şi a perseverării. Faptul că Ioan Marcu i-a părăsit pe Pavel şi pe Barnaba, iar mai târziu a redevenit folositor, este un fenomen (adică ceva făcut de Marcu) ce poate arunca lumină asupra acestor doctrine. Poziţia oficială a lui Pavel asupra acestui lucru face parte din materialul didactic; faptul că Pavel s-a împăcat cu Marcu şi l-a primit înapoi, cu toate că nu există aici nici un comentariu explicit legat de sfinţire şi perseverare, ne dă posibilitatea să deducem câte ceva despre acestea. În acest caz specific noi ne extragem cunoaşterea atât din fenomen (Marcu a redevenit folositor), cât şi din învăţătura lui Pavel (dedusă din faptul că Pavel l-a găsit din nou folositor pe Marcu) şi din scrierile lui Pavel (2 Timotei 4:11). Cu toate acestea, există o distincţie logică între fenomen şi materialul didactic. Această distincţie ar trebui urmărită cu grijă – mai ales atunci când investigăm natura Scripturii. Căci în acest caz, subiectul investigării este şi sursa materialului didactic.

Sfera de cuprindere a inspirației

Trebuie să ne întrebăm acum cu privire la sfera de cuprindere a inspiraţiei, sau, ca să spunem aceasta într-un mod oarecum diferit, să ne întrebăm cu privire la ceea ce este inspirat. Întreaga Biblie trebuie să fie considerată inspirată, sau numai anumite porţiuni din ea?

O soluţie uşoară ar fi să citâm 2 Timotei 3:16: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos..." Totuşi, există aici o problemă care constă din faptul că în prima parte a acestui verset există o ambiguitate. Textul sună simplu: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος. Îi lipseşte verbul copulativ ἐστί. Trebuie inserat oare verbul între γραφὴ şi θεόπνευστος? În acest caz textul ar spune efectiv: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos." Sau ar trebui plasat oare verbul copulativ după θεόπνευστος? Atunci propoziţia ar suna: „Toată Scriptura insuflată de Dumnezeu este de asemenea de folos." Dacă se adoptă prima interpretare, s-ar afirma inspiraţia întregii Scripturi. Dacă se aderă la cea de-a doua, fraza ar accentua utilitatea întregii Scripturi insuflate de Dumnezeu. În orice caz, pe baza contextului nu se poate determina cu adevărat ce anume a intenţionat Pavel să transmită. (Ce reiese din context este că Pavel avea în minte un set bine definit de scrieri, cunoscute de Timotei din pruncie. Este greu de crezut că Pavel a încercat să facă o distincţie între Scriptura inspirată şi cea neinspirată din cadrul acelor scrieri.)

Putem găsi noi oare ajutor suplimentar în ceea ce priveşte această problemă în alte două texte citate anterior – 2 Petru 1:19-21 şi Ioan 10:34-35? La prima vedere acest lucru nu pare realizabil, din moment ce primul se referă în mod specific la profeţie, iar cel de-al doilea la Lege. Totuşi, din Luca 24:25-27 reiese că „Moise şi toţi prorocii" este egal cu „toate Scripturile", şi din Luca 24:44-45 că „Legea lui Moise, Prorocii şi Psalmii" este egal cu „Scripturile". În Ioan 10:34, atunci când Isus Se referă la Lege, El citează în realitate din Psalmul 82:6. În Ioan 15:25 El Se referă la o frază care se găseşte în Psalmul 35:19 ca la „vorba scrisă în Legea lor". În Matei 13:35 El vorbeşte despre „ce fusese vestit prin prorocul care zice" şi citează apoi din Psalmul 78:2. Mai mult decât atât, Pavel se referă la câteva tipuri diferite de pasaje prin cuvântul „Lege": la Isaia 28:11-12 (în 1 Corinteni 14:21); la Psalmi şi Isaia (în Romani 3:19) şi chiar la Geneza 16:15 şi 21:9, care sunt pasaje narative (în Galateni 4:21-22). Şi Petru se referă la „cuvântul prorociei" (2 Petru 1:19) şi la orice „prorocie din Scriptură" (v. 20) într-un asemenea mod încât ne determină să credem că se are în vedere întreaga colecţie de scrieri acceptată în mod obişnuit în acea vreme. Reiese că „Lege" şi „prorocie" erau adesea folosite pentru a desemna întreaga Scriptură iudaică.

Poate fi extinsă oare această înţelegere a inspiraţiei în aşa fel încât să cuprindă şi cărţile din Noul Testament? Această problemă nu poate fi rezolvată atât de uşor. Avem câteva indicii în favoarea credinţei că ceea ce făceau aceşti scriitori era de aceeaşi natură cu ceea ce făcuseră scriitorii din Vechiul Testament. O referinţă explicită a unui autor al Noului Testament la scrierile unui altuia este 2 Petru 3:16. Petru se referă aici la scrierile lui Pavel şi are în vedere dificultatea înţelegerii unor lucruri din ele, pe care, spune el, „cei neştiutori şi nestatornici le răstălmăcesc *ca şi pe celelalte Scripturi*". Astfel Petru pune scrierile lui Pavel în rând cu alte cărţi, probabil familiare cititorilor, care erau considerate drept Scriptură. Mai mult decât atât, Ioan identifică cele scrise de el cu Cuvântul lui Dumnezeu: „Noi însă suntem din Dumnezeu; cine cunoaşte pe Dumnezeu, ne ascultă; cine nu este din Dumnezeu, nu ne ascultă. Prin aceasta cunoaştem duhul adevărului şi duhul rătăcirii" (1 Ioan 4:6). El face din cuvintele lui un etalon. În plus, întreaga carte a Apocalipsei conţine indicaţii în legătură cu faptul că Ioan era conştient că i se porunceşte să scrie. În Apocalipsa 22:18-19 el vorbeşte despre pedeapsa care va cădea asupra oricui va adăuga sau va scoate ceva din cele ce au fost scrise în această carte profetică. Expresia de aici este similară avertismentului care apare de trei ori în scrierile canonice ale Vechiului Testament (Deuteronom 4:2; 12:32; Proverbe 30:6). Pavel a scris că Evanghelia primită de tesaloniceni venise prin Duhul Sfânt (1 Tesaloniceni 1:5), şi că ei au acceptat-o aşa cum era ea în realitate, ca pe Cuvântul lui Dumnezeu (2:13). Deşi întrebarea referitoare la ce cărţi trebuie incluse în canonul Noului Testament este o altă problemă, trebuie să fie limpede că aceşti scriitori ai Noului Testament priveau Scriptura ca pe ceva ce se extindea din perioada profetică până în vremea lor.

O altă întrebare care trebuie pusă este dacă inspiraţia a fost o acţiune specifică a Duhului Sfânt în anumite momente specifice, sau a fost o calitate permanentă posedată în virtutea a cine erau scriitorii. Ca să formulăm întrebarea într-un mod diferit, a fost oare inspiraţia o activitate intermitentă sau continuă a Duhului Sfânt? După cum am observat anterior, una din poziţii leagă inspiraţia de funcţia profetică sau apostolică în sine.[10] Potrivit acestui punct de vedere, atunci când Isus i-a însărcinat pe apostoli să Îl reprezinte, El le-a dat autoritatea să definească şi să prezinte adevărul. Cei care susţin acest punct de vedere evocă de obicei episodul însărcinării apostolilor de către Isus din Matei 16:17-20, în care El i-a dat lui Petru cheile Împărăţiei, subliniind că ceea ce tocmai spusese Petru îi fusese revelat de către Tatăl ceresc, nu prin intermediul cărnii şi sângelui. Trimiterea din Matei 28:19-20 şi promisiunile legate de lucrarea de călăuzire, învăţare şi iluminare a Duhului Sfânt (Ioan 14-16) sunt de asemenea considerate ca dovezi în favoarea acestui punct de vedere. Inspiraţia Duhului Sfânt, conform acestei poziţii, este de fapt echivalentă cu a fi umplut cu Duhul Sfânt. Ori de câte ori un profet sau apostol va proclama mesajul creştin, el va vorbi adevărul, în virtutea funcţiei lui şi prin intermediul Duhului Sfânt.

Poate fi însă acest punct de vedere asupra inspiraţiei în acord cu informaţiile din Scriptură? Reiese mai degrabă că puterea de a proroci nu era constantă. În Ezechiel 29:1, de exemplu, există o precizare foarte exactă (în acest caz exactitatea merge până la a desemna ziua) a momentului în care Cuvântul Domnului a venit la Ezechiel. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul venirii Cuvântului lui Dumnezeu la Ioan Botezătorul (Luca 3:1-2). Există de asemenea o datare precisă în cazul Elisavetei şi al lui Zaharia (Luca 1:41-42, 59-79). Mai mult, unii care nu erau profeţi au profeţit. Acest lucru a fost adevărat cu privire la Balaam (Numeri 22:28-30) şi Saul (1 Samuel 19:23-24).

Acest caracter intermitent a fost valabil şi în cazul altor daruri supranaturale. Capacitatea de a vorbi în limbi neînvăţate în prealabil a venit pe neaşteptate asupra ucenicilor (Fapte 2:4), şi nu există nici o indicaţie că ei ar fi continuat să practice acest dar. În Fapte 19:11-12 citim că Dumnezeu a săvârşit minuni extraordinare prin mâinile lui Pavel, dar nu există nici o indicaţie că aceasta ar fi fost o manifestare regulată. Este logic să se presupună că inspiraţia în vederea scrierii Scripturii a fost şi ea intermitentă.

În final, observăm că au existat perioade în care apostolii păreau să se abată de la ceea ce era voia lui Dumnezeu pentru ei, şi de la practicarea adevărului spiritual. Petru, de exemplu, a făcut un compromis prin faptul că a renunţat să mai mănânce cu neamurile când au venit anumiţi iudei (Galateni 2:11-12). Pavel a găsit că este necesar să îl corecteze public (2:14-21). Totuşi, nici Pavel însuşi nu era perfect. Una dintre cele mai mari lupte bisericeşti din toate timpurile a avut loc între el şi Barnaba (Fapte 15:38-41). Cearta dintre ei devenise atât de gravă încât au considerat că trebuie să se despartă unul de celălalt. Chiar dacă noi nu suntem în stare să determinăm natura şi proporţiile vinovăţiei, se pare că Pavel era cel puţin în parte greşit. Obiecţia că aceşti oameni au greşit în acţiunile lor, şi nu în învăţătura lor, nu este prea convingătoare, de vreme ce învăţarea altora se face tot atât de mult prin a fi un exemplu ca şi prin proclamare. Din cele mai sus menţionate trebuie trasă concluzia că inspiraţia nu a fost o problemă permanentă şi continuă legată inseparabil de funcţia de profet sau apostol. Deşi se poate să fi fost uneori operativă şi în alte momente decât acela al scrierii Scripturii, cu siguranţă că inspiraţia nu s-a extins la toate enunţurile şi scrierile autorului.

---

[10] Paul Schanz, *A Christian Apology*, New York, Pustet, 1891-1896; cf. Honore Coppieters, „Apostels", în *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann şi colab., New York, Encyclopedia Press, 1907, vol. 1, p. 628.

Intensitatea inspiraţiei

Următoarea întrebare pe care trebuie să o punem este cu privire la problema intensităţii inspiraţiei. A fost inspiraţia doar o influenţă generală, implicând poate sugerarea conceptelor, sau a fost atât de completă încât până şi alegerea cuvintelor reflectă intenţia lui Dumnezeu?

Atunci când examinăm felul în care scriitorii Noului Testament au folosit Vechiului Testament, apare o particularitate interesantă. Uneori găsim indicii care atestă că ei considerau fiecare cuvânt ca fiind semnificativ, precum şi fiecare silabă şi fiecare semn de punctuaţie. Uneori întregul lor argument se sprijină pe un punct subtil din textul pe care îl iau în consideraţie. De exemplu, în Ioan 10:35 Isus Îşi întemeiază argumentul pe întrebuinţarea pluralului în Psalmul 82:6: „Dacă Legea a numit «dumnezei» pe aceia cărora le-a vorbit Cuvântul lui Dumnezeu – şi Scriptura nu poate fi desfiinţată – cum ziceţi voi că hulesc Eu, pe care Tatăl M-a sfinţit şi M-a trimis în lume? Şi aceasta pentru că am zis: «Sunt Fiul lui Dumnezeu»?" În Matei 22:32, unde Isus citează din Exodul 3:6, „Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, şi Dumnezeul lui Iacov", problema depinde de timpul verbului, ceea ce Îl face să tragă concluzia: „Dumnezeu nu este un Dumnezeu al celor morţi, ci al celor vii." În versetul 44 tăria argumentului se sprijină pe sufixul posesiv: „Domnul a zis Domnului *Meu*." În acest ultim caz Isus spune în mod expres că atunci când David rostise aceste cuvinte el fusese „insuflat de Duhul". După câte se pare David a fost călăuzit de Duhul Sfânt să folosească formele specifice pe care le-a folosit, până la nivelul unui detaliu atât de minuţios ca posesivul din „Domnul *Meu*". (Acelaşi citat apare în Fapte 2:34-35.) Iar în Galateni 3:16 Pavel îşi bazează argumentul pe singularul din Geneza 12:7: „Nu zice: «Şi seminţelor» (ca şi cum ar fi vorba de mai multe), ci ca şi cum ar fi vorba numai de una: «Şi seminţei tale», adică Cristos." De vreme ce scriitorii Noului Testament au considerat că aceste detalii din Vechiul Testament sunt autoritare (în calitate de rostiri ale lui Dumnezeu Însuşi), în mod evident ei au considerat că alegerea cuvintelor şi chiar a formei cuvintelor a aparţinut Duhului Sfânt.

Un alt argument cu privire la intensitatea inspiraţiei este faptul că scriitorii Noului Testament I-au atribuit lui Dumnezeu unele afirmaţii din Vechiul Testament care iniţial nu au fost puse pe seama Lui în mod specific. Un exemplu notabil este Matei 19:4-5, unde Isus întreabă: „Oare n-aţi citit că Ziditorul de la început i-a făcut parte bărbătească şi parte femeiască şi a zis: ...?" El continuă apoi să citeze din Geneza 2:24. Totuşi, în original afirmaţia nu Îi este atribuită lui Dumnezeu. Este doar un comentariu pe marginea evenimentului creării femeii din bărbat. Însă cuvintele din Geneza sunt citate de Isus ca fiind ale lui Dumnezeu; Isus chiar pune aceste cuvinte sub forma unui citat direct. Evident, în mintea lui Isus tot ceea ce spunea Vechiul Testament era spus de Dumnezeu. Alte exemple de atribuire lui Dumnezeu a unor cuvinte care iniţial nu au fost puse pe seama Lui sunt Fapte 4:25, citând Psalmul 2:1-2; Fapte 13:35, citând Psalmul 16:10; şi Evrei 1:6-7, citând Deuteronom 32:43 (Septuaginta; cf. Ps. 97:7) şi Psalmul 104:4.

Pe lângă aceste texte specifice, trebuie să observăm că Isus Şi-a prezentat adeseori citatele din Vechiul Testament cu formula „Este scris." El considera că tot ceea ce spunea Biblia are greutatea rostirilor lui Dumnezeu. Este autoritar. Bineînţeles că aceasta nu se referă specific la întrebarea în ce măsură s-a extins sau nu lucrarea inspiratoare a Duhului Sfânt asupra alegerii cuvintelor, însă arată o identificare totală a scrierilor Vechiului Testament cu Mesajul lui Dumnezeu.

Pe baza acestui gen de material didactic, s-ar putea trage concluzia că inspiraţia Scripturii a fost atât de intensă încât s-a extins chiar asupra alegerii anumitor cuvinte. Totuşi, dacă trebuie să ţinem seama şi de fenomenele Scripturii, şi de caracteristicile cărţii, atunci descoperim ceva oarecum diferit. Dewey Beegle a dezvoltat o teorie a inspiraţiei care se bazează în primul rând pe fenomene.[11] El observă, de exemplu, că în Biblie există câteva probleme cronologice care sunt foarte greu de armonizat. Una dintre cele mai importante este domnia lui Pecah. O alta este cronologia lui Avraam. Beegle face observaţia că în Fapte 7:4 Ştefan spune că părăsirea Haranului de către Avraam a avut loc după moartea tatălui său. Cunoaştem din Geneza că la naşterea lui Avraam, Terah avea 70 de ani (11:26) şi că a murit în Haran la vârsta de 205 ani (11:32); prin urmare Avraam era de 135 de ani la moartea tatălui său. Totuşi, Avraam a părăsit Haranul la vârsta de 75 de ani (Geneza 12:4), ceea ce ar fi cu aproximativ 60 de ani înainte de moartea tatălui său. Pe baza unor discrepanţe atât de evidente, Beegle conchide cu siguranţă că nu există o autoritate a cuvintelor specifice. Acest lucru ar implica dictarea.

Beegle observă de asemenea că în Noul Testament se pot găsi citate din cărţi nebiblice. De exemplu, Iuda 14 citează 1 Enoh 1:9 şi Iuda 9 citează din Înălţarea lui Moise. Aceste două cazuri prezintă o problemă pentru argumentul care spune că citarea în Noul Testament indică credinţa scriitorului în inspiraţia şi, prin urmare, în autoritatea materialului citat. Căci dacă materialului din Vechiul Testament i se atribuie autoritate în virtutea faptului că a fost citat în Noul Testament, n-ar trebui ca această autoritate să-i fie atribuită şi acestor două cărţi apocrife? Beegle conchide că citarea în Noul Testament nu este o dovadă suficientă a inspiraţiei şi a autorităţii unui material.

Un model de inspiraţie

Dacă vrem să păstrăm ambele tipuri de considerente, va fi necesar să găsim o modalitate de a le integra. În conformitate cu metodologia expusă mai devreme, vom da atenţie în primul rând materialului didactic. Aceasta înseamnă să tragem concluzia că inspiraţia se extinde până şi la alegerea cuvintelor (adică inspiraţia este verbală). Prin examinarea fenomenelor vom defini totuşi ce anume înseamnă acea alegere a cuvintelor.

Observaţi că atunci când am tras concluzia că inspiraţia este verbală noi nu am întrebuinţat argumentul abstract bazat pe natura lui Dumnezeu. Adică, afirmaţia că de vreme ce Dumnezeu este atotştiutor, atotputernic şi riguros în exprimare, şi de vreme ce El a inspirat Biblia, ea trebuie să fie pe deplin Cuvântul Lui, chiar până la alegerea unei anumite terminologii. Mai degrabă, pledoaria noastră pentru inspiraţia verbală se bazează pe materialul didactic, acea perspectivă asupra Scripturii care a fost susţinută şi propovăduită de Isus şi de scriitorii biblici, şi nu pe o deducţie abstractă făcută pe baza naturii lui Dumnezeu.

---

[11] Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, p. 175-97.

Un lucru important care trebuie remarcat este faptul că problema cuvinte-contra-idei este una artificială. Cele două nu pot fi separate. Un anumit gând sau concept nu poate fi reprezentat de fiecare cuvânt în parte care se întâmplă să se afle în limbajul dat. Există un număr limitat de cuvinte care vor funcţiona efectiv. Cu cât mai precis devine gândul, cu atât mai limitat este numărul de cuvinte care vor servi scopului. În cele din urmă, se ajunge la punctul în care corespunde doar un singur cuvânt pentru a exprima cu precizie un anumit gând. Observaţi că noi nu vorbim aici despre cât de specific (cât de detaliat) este conceptul; mai degrabă, noi vorbim despre gradul de claritate sau precizie al gândului. Ne vom referi la primul ca la gradul de specificitate sau detaliere, iar la cel de-al doilea ca la gradul de precizie sau focarul gândului. În măsura în care gradul de precizie (sau claritatea şi exactitatea ideii în minte) creşte, există o descreştere corespunzătoare a numărului de cuvinte care vor servi la exprimarea sensului.

Aluzia noastră aici este că ceea ce poate face Duhul este să dirijeze gândurile scriitorului Scripturii. Dirijarea efectuată de Duhul este în orice caz foarte precisă. Dumnezeu fiind omniştient, se poate presupune cu temei că gândurile Lui sunt mult mai precise decât ale noastre. Acesta fiind cazul, în vocabularul scriitorului va exista un cuvânt care va comunica în modul cel mai corespunzător gândul pe care îl transmite Dumnezeu (cu toate că în sinea lui cuvântul poate fi inadecvat). Prin crearea gândului şi stimularea înţelegerii scriitorului Scripturii, Duhul îl va determina de fapt pe acesta să folosească un anumit cuvânt mai degrabă decât un oricare altul.

În timp ce Dumnezeu îl dirijează pe scriitor să folosească anumite cuvinte (precizie) pentru a exprima ideea, ideea însăşi poate fi foarte generală sau foarte specifică. Lingvistul Kenneth Pike a numit aceasta amplitudine.[12] Nu ne putem aştepta ca Biblia să prezinte întotdeauna amplitudinea maximă sau foarte multe detalii. Ea va exprima de fapt exact acel grad de detaliere sau de specificitate pe care îl urmăreşte Dumnezeu, şi la amplitudinea dorită, tocmai conceptul pe care îl are El în vedere. Aceasta explică faptul că uneori Scriptura nu este atât de detaliată pe cât ne-am aştepta sau am dori. Într-adevăr, au existat ocazii în care Duhul Sfânt, pentru a servi scopului unei noi situaţii, a determinat pe unul din scriitorii Scripturii să reexprime un concept la un nivel mult mai specific decât cel iniţial.

Figura 4

stări de conștiență
introspecție - percepție senzorială - reflectare
gustativ-olfactiv - stimuli vizuali - auditiv - tactil
poziție - mărime - culoare - formă - mișcare
verde - roșu - galben - albastru
purpuriu - roșu intens - roșu aprins - purpuriu deschis - cireșiu

---

[12] Kenneth L. Pike, „Language and Meaning: Strange Dimensions of Truth", *Christianity Today*, 8 mai 1961, p. 28.

Figura 4 ne va ajuta să ilustrăm ceea ce avem în vedere. Această figură înfăţişează diferite nivele de specificitate sau detaliere sau de amplitudine. Dimensiunea specificităţii implică o mişcare verticală pe diagramă. Să presupunem că noţiunea avută în vedere este culoarea roşie. Această idee are un anumit grad de specificitate, nici mai mult, nici mai puţin. Nu este nici mai specifică (de ex., roşu aprins), nici mai puţin specifică (culoare). Conceptul are o anumită localizare pe diagramă – atât pe verticală, pe axa de generalitate-specificitate, cât şi pe orizontală, pe nivelul lui de specificitate (adică, roşu, spre deosebire de galben sau verde). Într-un alt caz, putem avea mai multe sau mai puţine detalii într-o imagine (o mai mare sau mai mică amplitudine, în terminologia lui Pike) şi un focar mai precis sau mai vag. Fireşte că în cazul unui focar mai puţin precis detaliul va fi estompat sau chiar se va pierde. Oricum, aceste două dimensiuni (detaliu şi focar) nu trebuie confundate. Dacă ideea este suficient de precisă, atunci doar un singur cuvânt dintr-o anumită limbă, sau din vocabularul unui scriitor dat, va comunica şi exprima adecvat sensul ei. Unele limbi sunt mai bogate în distincţii, permiţând mai multă precizie. Araba, de exemplu, are mult mai multe cuvinte pentru cămilă decât are engleza. Engleza, pe de altă parte, are mult mai multe cuvinte pentru automobil decât are araba. În ambele cazuri multe dintre aceste cuvinte sunt folosite datorită conotaţiei lor, mai degrabă decât a denotaţiei.

Punctul nostru de vedere este că inspiraţia a implicat dirijarea gândurilor scriitorilor de către Dumnezeu, astfel încât ele au fost tocmai gândurile pe care a dorit El să le exprime. Uneori aceste gânduri au fost foarte specifice; alteori ele au fost mai generale. Atunci când au fost mai generale, Dumnezeu a avut în vedere tocmai acel grad de specificitate, şi nu altul mai mare. Uneori o mai mare specificitate ar fi putut produce confuzie. Alteori specificitatea era importantă. Conceptul reconcilierii, de exemplu, este unul foarte specific.

Capacitatea de a lucra cu limbile originale şi de a face o exegeză atentă este de ajutor pentru determinarea gradului de specificitate. Cunoaşterea gradului de specificitate este importantă deoarece în multe cazuri el are legătură cu tipul de autoritate care trebuie atribuită unui anumit pasaj. Uneori scriitorii Noului Testament au aplicat un adevăr biblic într-un mod nou. Ei l-au interpretat şi au intrat în amănunte; adică l-au făcut mai specific. Alteori ei l-au reţinut şi l-au aplicat exact aşa cum l-au primit. În primul caz, forma învăţăturii Vechiului Testament nu era autoritară într-un mod *normativ* pentru credinciosul din Noul Testament; în cel de-al doilea caz, ea era. Totuşi, în ambele cazuri, relatarea era autoritară din punct de vedere *istoric*; adică se putea determina pe baza ei ce s-a spus şi s-a făcut şi ce a fost normativ în situaţia iniţială. Astfel, de exemplu, forma exactă a mesajului din Leviticul a fost semnificativă pentru informarea scriitorului Noului Testament cu privire la ce anume fusese obligatoriu pentru oamenii din Vechiul Testament. Pe de altă parte, forma exactă a Leviticului putea sau nu să fi fost normativă pentru credincioşii din Noul Testament.

Am tras concluzia că inspiraţia a fost verbală, extinzându-se chiar asupra alegerii cuvintelor. Totuşi, ea nu a fost numai verbală, căci uneori gândurile pot fi mai precise decât cuvintele disponibile. De exemplu, un astfel de caz a fost probabil viziunea lui Ioan pe insula Patmos, care a produs Apocalipsa.

La acest punct se ridică de obicei obiecţia că inspiraţia care se extinde asupra alegerii cuvintelor devine inevitabil dictare. Răspunsul la această acuzaţie ne va obliga să discutăm puţin pe marginea procesului inspiraţiei. Trebuie să observăm aici că scriitorii Scripturii, cel puţin în toate cazurile în care le cunoaştem identitatea, nu erau novici în credinţă. Ei Îl cunoscuseră pe Dumnezeu, învăţaseră de la El şi practicaseră de o vreme viaţa spirituală. Prin urmare Dumnezeu fusese la lucru în viaţa lor de câtva timp, pregătindu-i prin intermediul unor variate experienţe familiale, sociale, educaţionale şi religioase pentru sarcina pe care aveau să o îndeplinească. De fapt, Pavel sugerează că el a fost ales încă înainte de a se fi născut („... Dumnezeu – care m-a pus deoparte din pântecele maicii mele, şi m-a chemat prin harul Său – ..." (Galateni 1:15)). Dumnezeu a fost la lucru de-a lungul întregii sale vieţi modelându-l şi dezvoltându-l pe autorul individual. Astfel, de exemplu, experienţele pescarului Petru şi ale medicului Luca au creat acel gen de personalitate şi concepţie despre lume şi viaţă care aveau să fie folosite mai târziu la scrierea Scripturii.

Se presupune uneori că vocabularul specific unui anumit scriitor este elementul uman din Scriptură, o limitare în cadrul căreia Dumnezeu a trebuit să lucreze în mod inevitabil atunci când a dat Biblia. Totuşi, pe baza celor observate recent, ştim că vocabularul scriitorilor Scripturii nu a fost în mod exclusiv un factor uman. Vocabularul lui Luca a rezultat din educaţia lui şi din întreaga lui gamă de experienţe; în toate acestea Dumnezeu fusese la lucru, pregătindu-l pentru sarcina lui. Vocabularul pe care l-a avut Luca a fost vocabularul pe care a plănuit Dumnezeu să îl aibă şi să îl folosească. Înzestrat cu acest fond de cuvinte intenţionate de Dumnezeu, autorul a început apoi să scrie. Astfel, cu toate că inspiraţia în sens strict se referă la influenţa Duhului Sfânt în momentul efectiv al scrierii, ea presupune un lung proces de lucrare providenţială a lui Dumnezeu cu autorul. Apoi, în momentul efectiv al scrierii, Dumnezeu dirijează gândirea autorului. De vreme ce Dumnezeu are acces la însuşi procesele de gândire ale fiinţei omeneşti, şi, în cazul credinciosului, îl locuieşte pe individ prin persoana Duhului Sfânt, acesta nu este un lucru dificil, îndeosebi când individul se roagă pentru iluminare şi dă dovadă de receptivitate. Procesul nu este mult diferit de telepatia mentală, deşi este mai interiorizat şi mai personalizat.

Este însă posibil un asemenea control al gândirii fără ca el să fie dictare? Amintiţi-vă că scriitorul Scripturii L-a cunoscut pe Dumnezeu de multă vreme, s-a adâncit în adevărul care a fost revelat, şi a cultivat viaţa de devoţiune. Este posibil ca cineva care este în această situaţie, să „gândească gândurile lui Dumnezeu", chiar dacă i-a fost doar sugerată o nouă direcţie. Fenomenologul Edmund Husserl avea un discipol şi asistent devotat în persoana lui Eugen Fink. Fink a scris o interpretare a filozofiei lui Husserl, pe care maestrul a aprobat-o.[13] Se relatează că atunci când Husserl a citit articolul lui Fink, al a exclamat: „E ca şi cum l-aş fi scris eu însumi!" Ca să dau un exemplu personal: o secretară lucra de mulţi ani la o biserică. La începutul păstoririi mele acolo, eu îi dictam scrisorile. După aproximativ un an eu îi puteam spune tendinţa generală a gândirii mele, iar ea îmi putea scrie scrisorile, folosindu-mi stilul. Odată am introdus o scrisoare pe care o redactasem împreună cu preşedintele comitetului financiar. Secretara era atât de familiarizată cu vocabularul şi stilul fiecăruia dintre noi doi, încât a făcut cu succes critica sursei (fiind absolventă de seminar), identificând documentul M şi documentul E. La sfârşitul celui de-al treilea an eu puteam să-i înmânez pur şi simplu o scrisoare primită şi să-i spun să răspundă la ea, deoarece noi discutaserăm deja atât de multe probleme bisericeşti, încât ea îmi cunoştea efectiv intenţiile în majoritatea domeniilor. Cazurile lui Eugen Fink şi al secretarei mele dovedesc că este posibil – fără dictare – să se cunoască ce anume vrea să transmită o altă persoană. Observaţi, totuşi, că aceasta presupune o relaţie profundă care se întinde pe o lungă perioadă. Aşa că un scriitor al Scripturii, date fiind circumstanţele pe care le-am descris, putea să transmită – fără dictare – mesajul lui Dumnezeu exact în modul în care dorea Dumnezeu ca el să fie consemnat.

---

[13] Eugen Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien* 38, 1933, p. 319-83.

Există, desigur, porţiuni din Biblie în care se vede că Domnul a spus efectiv: „Scrie: «...»." Aceasta îndeosebi în materialul profetic şi apocaliptic. Faptul că acesta este uneori cazul nu trebuie, totuşi, să ne facă să ne îndoim că procesul descris anterior a fost cel obişnuit şi normativ. Nici nu trebuie să ne facă să considerăm materialul profetic şi apocaliptic mai inspirat decât restul Bibliei (şi prin urmare să fie interpretat diferit). Mai mult decât atât, deşi am observat deja că există, spre deosebire de pasajele care prezintă indicii ale dictării, unele materiale în Scriptură care nu sunt revelate în mod special (de ex., date istorice disponibile în momentul scrierii), asemenea materiale biblice nu sunt lipsite de inspiraţia lui Dumnezeu. Nu există, aşadar, nici o corelare specială între genul literar şi inspiraţie; adică, un anumit gen literar nu este mai inspirat decât un altul. Deşi facem uneori discriminare între anumite porţiuni din Scriptură pe baza potenţialului lor diferit de a ne edifica în diferitele tipuri de situaţii, aceasta nu înseamnă că ele reflectă grade sau tipuri diferite de inspiraţie. În timp ce Psalmii pot da mai multă satisfacţie personală şi pot inspira mai bine, decât 1 Cronici, aceasta nu înseamnă că ei sunt mai inspiraţi. Inspiraţia este prezentă independent de aplicabilitatea imediată.

Deşi inspiraţia conferă o trăsătură specială scrierii, această trăsătură nu poate fi întotdeauna uşor recunoscută şi apreciată. Pe de-o parte, la materialele devoţionale şi Predica de pe munte această trăsătură tinde să iasă în evidenţă şi poate fi destul de uşor identificată. Aceasta se datorează parţial subiectului lor. În alte cazuri, cum sunt naraţiunile istorice, trăsătura specială dată de inspiraţie poate să ţină în schimb de acurateţea înregistrării, lucru care nu este apreciat la fel de uşor sau de direct. Cu toate acestea, cititorul sensibil va detecta probabil de-a lungul întregii Biblii o anumită trăsătură care indică în mod evident inspiraţia.

Faptul că s-ar putea să nu fim în stare să identificăm trăsătura specifică a inspiraţiei într-un anumit pasaj nu trebuie să modifice interpretarea pe care o dăm acestui pasaj. Noi nu trebuie să îl considerăm mai puţin autoritar. Fiindcă întreaga Scriptură este inspirată verbal şi trebuie interpretată în consecinţă. Inspiraţia verbală nu reclamă o interpretare literală a pasajelor care au evident o natură simbolică, cum este „cei ce se încred în Domnul îşi înnoiesc puterea, ei zboară ca vulturii" (Isaia 40:31). Este nevoie să se ia foarte în serios sarcina interpretării, şi să se facă un efort inteligent plin de bun simţ pentru a se descoperi mesajul pe care a vrut să-l transmită Dumnezeu.

În această carte inspiraţia este concepută ca ceva ce se referă atât la scriitor, cât şi la scriere. În primul sens, scriitorul este cel care este obiectul inspiraţiei. În orice caz, pe măsură ce scriitorul redactează Scriptura, trăsătura inspiraţiei este transmisă şi scrierii. Ea este inspirată într-un sens derivat.[14] Aceasta se aseamănă mult cu definirea revelaţiei ca fiind atât actul revelării cât şi mesajul revelat (vezi pag. 166-167). Am observat că inspiraţia presupune o perioadă extinsă de lucrare a lui Dumnezeu cu scriitorul. Lucrul acesta nu implică numai pregătirea scriitorului, ci şi pregătirea materialului pe care îl va folosi el. În timp ce inspiraţia în sensul ei strict nu se referă la consemnarea şi transmiterea acestui material, providenţa care călăuzeşte acest proces nu trebuie trecută cu vederea.

În acest capitol noi am avut în vedere problema metodei şi am ales să ne bazăm concepţia despre inspiraţie pe Biblie prin accentuarea învăţăturilor ei cu privire la propria ei inspiraţie, în timp ce am dat un loc important, dar secundar, fenomenelor Scripturii. Am încercat să construim un model care să dea locul cuvenit ambelor considerente.

Alte probleme care au fost ridicate în partea de început a acestui capitol vor fi tratate în capitolul despre ineranţă. Acestea sunt (1) dacă inspiraţia implică corectarea erorilor care ar fi putut fi prezente în sursele consultate şi întrebuinţate, şi (2) dacă inspiraţia implică dirijarea gândirii şi scrierii scriitorului de către Dumnezeu în cadrul tuturor subiectelor pe care le abordează el, sau doar în cadrul celor mai „religioase".

Întrucât Biblia a fost inspirată, putem fi încredinţaţi de faptul că avem îndrumare divină. Faptul că noi nu am trăit pe vremea când au avut loc pentru prima oară evenimentele şi învăţăturile revelatoare nu ne lasă săraci din punct de vedere spiritual sau teologic. Noi avem o călăuză sigură. Şi suntem motivaţi să o studiem intensiv, deoarece mesajul ei este cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu adresat nouă.

---

[14] Trebuie observat că 2 Petru 1:20-21 se referă la autori, în timp ce 2 Timotei 3:16 se referă la ceea ce au scris ei. Astfel dilema dacă inspiraţia are de-a face cu scriitorul sau cu scrierea se dovedeşte a fi o problemă falsă.

10

Caracterul demn de încredere al Cuvântului lui Dumnezeu: ineranța

Diferite concepții despre ineranță
Importanța inerantei
  Importanța teologică
  Importanța istorică
  Importanța epistemologică
Ineranța și fenomenele Scripturii
Definirea inerantei
Alte probleme

În ultima vreme ineranţa Bibliei a fost subiectul unor discuţii aprinse între creştinii conservatori. Ineranţa este doctrina care susţine că Biblia este cu desăvârşire demnă de crezare în toate învăţăturile ei. Pentru cei care fac parte din comunitatea teologică mai tolerantă, aceasta pare a fi o problemă irelevantă, o rămăşiţă a unei concepţii învechite despre Biblie. Totuşi, pentru mulţi evanghelici ea este o problemă extrem de importantă, chiar crucială. Din acest motiv reclamă o examinare atentă. Într-un sens real, ea este desăvârşirea doctrinei despre Scriptură. Căci dacă Dumnezeu a dat o revelaţie specială despre Sine şi i-a inspirat pe slujitorii Lui să o consemneze, noi vom dori să avem asigurarea că Biblia este într-adevăr o sursă demnă de încredere a acelei revelaţii.

Diferite concepții despre ineranță

Termenul *ineranţă* are o semnificaţie diferită pentru diferiţi oameni. De fapt, există frecvente dispute cu privire la care dintre poziţii ar avea dreptul să poarte acest nume. De aceea este important să rezumăm pe scurt poziţiile existente în problema ineranţei.

1. Ineranţa absolută susţine că Biblia, care cuprinde o tratare destul de detaliată a unor probleme ştiinţifice şi istorice, este pe deplin adevărată. Imaginea creată şi transmisă este că scriitorii biblici au intenţionat să dea o cantitate considerabilă de date ştiinţifice şi istorice exacte. Astfel, aparentele discrepanţe

pot şi trebuie să fie explicate. De exemplu, descrierea mării turnate din 2 Cronici 4:2 arată faptul că diametrul ei era de 10 coţi, în timp ce circumferinţa era de 30 de coţi. Totuşi, după cum ştim cu toţii, circumferinţa unui cerc este de π (3,14159) ori diametrul lui. Dacă – după cum spune textul biblic – marea turnată era circulară, atunci aici există o discrepanţă şi trebuie dată o explicaţie.[1]

2. Ineranţa deplină susţine şi ea că Biblia este complet adevărată. Deşi ea nu urmăreşte în primul rând să ne furnizeze date ştiinţifice şi istorice, afirmaţiile ştiinţifice şi istorice pe care le face sunt pe deplin adevărate. Nu există nici o diferenţă esenţială între această poziţie şi ineranţa absolută în ceea ce priveşte concepţiile lor despre mesajul religios/teologic/spiritual. Totuşi, înţelegerea afirmaţiilor ştiinţifice şi istorice este foarte diferită. Ineranţa deplină priveşte aceste afirmaţii ca fiind fenomenale; adică sunt relatate în felul în care se înfăţişează ochiului omenesc. Ele nu sunt neapărat exacte; de fapt, sunt descrieri populare, implicând adeseori consideraţii generale sau aproximări. Cu toate acestea sunt corecte. Ce învaţă ele este în esenţă corect prin modul în care învaţă.[2]

3. Ineranţa limitată consideră şi ea că Biblia este inerantă şi infailibilă în materie de doctrină şi mântuire. Totuşi, se face o delimitare exactă a problemelor nonempirice, revelate, pe de-o parte, de cele empirice, naturale, pe de altă parte. Referirile la probleme ştiinţifice şi istorice din Biblie reflectă înţelegerea specifică perioadei în care a fost scrisă Biblia. Scriitorii Bibliei erau supuşi limitărilor din vremea lor. Revelaţia şi inspiraţia nu i-au ridicat deasupra cunoaşterii obişnuite. Dumnezeu nu le-a revelat ştiinţa sau istoria. În consecinţă, Biblia poate foarte bine să conţină ceea ce noi am numi erori în aceste domenii. Totuşi, acest lucru nu are o importanţă prea mare. Biblia nu-şi propune să dea învăţătură în domeniul ştiinţei şi istoriei. Pentru scopurile pentru care a fost dată Biblia, ea este pe deplin demnă de încredere şi inerantă.[3]

4. Ineranţa de scop susţine că Biblia îşi realizează scopul în mod inerant. Scopul revelaţiei biblice este să-i aducă pe oameni într-o părtăşie personală cu Cristos, şi nu să comunice adevăruri. Ea realizează în mod efectiv acest scop. Totuşi, nu este potrivit să se asocieze ineranţa cu domeniul faptic. Astfel, ineranţa faptică este un termen impropriu. Adevărul nu este imaginat ca o calitate a afirmaţiilor, ci ca un mijloc în vederea realizării unui scop. Această poziţie are implicit o concepţie pragmatică despre adevăr.[4]

5. Toate poziţiile de mai sus doresc să reţină într-un fel sau altul termenul şi ideea de ineranţă. Totuşi, cei care pledează în favoarea teoriei revelaţiei adaptate nu pretind sau nu doresc să folosească termenul. Această poziţie accentuează ideea că Biblia a venit prin canale omeneşti şi astfel este afectată de lipsurile naturii omeneşti. Acest lucru este adevărat nu numai în privinţa problemelor istorice şi ştiinţifice, ci şi în cea a problemelor religioase şi teologice. Pavel, de

---

[1] Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, 1976, p. 165-166.

[2] Roger Nicole, „The Nature of Inerrancy", în *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole şi J. Ramsey Michaels, Grand Rapids, Baker, 1980, p. 71-95.

[3] Daniel P. Fuller, „Benjamin B. Warfield's View of Faith and History", *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11, 1968, p. 75-83.

[4] Jack Rogers, „The Church Doctrine of Biblical Authority", în *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers, Waco, Tex., Word, 1977, p. 41-46. Vezi de asemenea şi James Orr, *Revelation and Inspiration*, Grand Rapids, Eerdmans, reeditată în 1952, p. 217-218.

exemplu, a exprimat uneori în cadrul învăţăturilor lui doctrinare concepţii rabinice obişnuite. Fapt care nu este surprinzător, de vreme ce Pavel a fost educat ca un rabin. Aşa că, până şi în probleme de doctrină, Biblia conţine un amestec de elemente revelaţionale şi nerevelaţionale. Putem găsi contradicţii şi revizuiri în cadrul învăţăturilor lui Pavel atunci când e vorba de unele subiecte ca învierea. W. D. Davies, de exemplu, susţine că Pavel şi-a schimbat concepţia despre înviere în timpul scurs între scrierea lui 1 Corinteni şi cea a lui 2 Corinteni. Nu există nici o posibilitate de armonizare a învăţăturii lui despre acest subiect din 1 Corinteni 15 cu cea din 2 Corinteni 5.[5] Şi nici nu este nevoie de acest lucru. În mod asemănător, Paul Jewett găseşte în scrierile lui Pavel cu privire la statutul femeii un amestec de idei revelate în mod divin şi de idei omeneşti.[6]

Concepţia rabinică tipică este prezentă limpede în cele scrise de el. Cu toate acestea, există şi locuri în care răzbate revelaţia lui Dumnezeu, care aduce noutăţi în acest domeniu. În Pavel a existat o luptă între încercarea lui de a pricepe Cuvântul lui Dumnezeu şi educaţia pe care a primit-o ca iudeu de formaţie rabinică. Unii sunt chiar de părere că Isus nu numai că nu cunoştea vremea revenirii Lui, ci a şi greşit în această privinţă. El a crezut şi a propovăduit că revenirea Lui va avea loc în timpul vieţii ascultătorilor Lui, şi bineînţeles că ea nu a avut loc atunci.

6. Există apoi poziţia celor care susţin că revelaţia este nepropoziţională. După părerea lor, Biblia în sine nu este revelaţie. Funcţia ei este mai degrabă să ne îndrepte înspre întâlnirea de la persoană-la-persoană care este revelaţia, decât să ne transmită afirmaţii. În general, în epistemologie numai afirmaţiile sunt calificate ca „adevărate". Despre persoane sau experienţe se spune că sunt autentice sau „veridice". Astfel că întreaga problemă a adevărului sau a falsităţii nu are nici o aplicabilitate. Biblia conţine erori, însă acestea nu sunt Cuvântul lui Dumnezeu; ele sunt pur şi simplu cuvintele lui Isaia, Matei sau Pavel. Prezenţa erorilor nu militează sub nici o formă împotriva utilităţii funcţionale a Bibliei.[7]

7. În cele din urmă, există poziţia care susţine că inerantţa este o problemă irelevantă. Această poziţie are multe în comun cu cea precedentă (deşi ea nu susţine neapărat că revelaţia este nepropoziţională). Din diferite motive, întreaga problemă a ineranţei este privită ca fiind falsă sau derutantă. În primul rând, „inerant" este un termen negativ. Ar fi mult mai bine să se folosească un termen pozitiv pentru a se descrie Biblia. Mai departe, ineranţa nu este un concept biblic. În Biblie a greşi este o problemă spirituală sau morală, mai degrabă decât una intelectuală. Ineranţa ne distrage atenţia de la problemele reale. Făcându-ne să ne concentrăm atenţia asupra unor mici detalii ale textului şi îndemnându-ne să ne cheltuim energia în încercarea de a rezolva discrepanţe minore, această preocupare pentru ineranţă ne distrage atenţia de la ascultarea a ceea ce Biblia încearcă să ne spună de fapt despre relaţia noastră cu Dumnezeu. Ea împiedică de asemenea cercetarea biblică. Dacă exegetul este legat de ideea că Biblia este

---

[5] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londra, S.P.C.K., 1955, p. 311.

[6] Paul King Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 112-114, 119, 134-139, 145-147.

[7] Emil Brunner, *Our Faith*, New York, Scribner, 1936, p. 9-10; *Revelation and Reason*, Philadelphia, Westminster, 1946, p. 36-37.

complet lipsită de erori, el nu este pe deplin liber să investigheze Scripturile. Aceasta este un *a priori* inutil şi nefolositor, care devine o povară pentru exegeza imparţială. Ea mai este şi artificială şi impusă din exterior. Nu numai că pune întrebări pe care autorul biblic nu le-a pus, dar şi pretinde răspunsuri care să arboreze o exactitate specifică doar perioadei noastre ştiinţifice. În plus, ea reprezintă o poziţie care este foarte recentă în cadrul Bisericii creştine. Problema ineranţei nu a fost discutată de către teologii de până acum. Ea a apărut din cauza faptului că un anumit punct de vedere filozofic a fost impus asupra studiului Bibliei. În final, această problemă este dăunătoare Bisericii. Ea creează dezbinare între cei care altfel au foarte multe în comun. Ea face o problemă majoră din ceea ce ar trebui să fie cel mult un fleac.[8]

Importanța ineranței

De ce ar trebui să fie preocupată Biserica de ineranţă? Mai ales dacă avem în vedere considerentele aduse de ultima poziţie, nu ar fi mai bine să se abandoneze pur şi simplu acest subiect şi „să se avanseze în ceea ce priveşte rezolvarea problemelor la îndemână"? Drept răspuns remarcăm faptul că la baza discuţiei despre ineranţă se află în mare parte o preocupare foarte practică. Un student de seminar care slujea în calitate de păstor al unei bisericuţe rurale a rezumat bine preocuparea adunării lui atunci când a spus: „Membrii bisericii mele mă întreabă: «Dacă o spune Biblia, pot să o cred?»" Preocuparea faţă de caracterul demn de încredere sau temeinicia Scripturilor este o exemplificare a ceea ce Helmut Thielicke a numit „instinctul spiritual al copiilor lui Dumnezeu".[9] Într-adevăr, problema dacă Biblia este sau nu în întregime demnă de crezare este importantă din punct de vedere teologic, istoric şi epistemologic.

Importanța teologică

După cum am notat în capitolul consacrat inspiraţiei, Isus, Pavel şi alţii au privit şi au întrebuinţat detaliile din Scriptură ca fiind demne de încredere. Aceasta pledează în favoarea unei concepţii despre Biblie în cadrul căreia ea este considerată complet inspirată de Dumnezeu, chiar până la alegerea detaliilor în cadrul unui text. În acest caz, urmează anumite implicaţii. Dacă Dumnezeu este omniscient, El trebuie să cunoască toate lucrurile. El nu poate fi ignorant sau greşit într-o anumită problemă. Mai mult decât atât, dacă El este omnipotent, este în stare să influenţeze în aşa fel lucrarea autorului biblic, încât nimic eronat să nu intre în produsul final. Şi fiind o fiinţă demnă de încredere sau corectă, El va dori cu siguranţă să folosească aceste capacităţi într-un asemenea mod încât omul să nu fie indus în eroare de Scripturi. Astfel, concepţia noastră despre inspiraţie impune în mod logic ineranţa Bibliei. Ineranţa este un corolar al doctrinei inspiraţiei depline. Prin urmare, dacă ar trebui demonstrat faptul că Biblia nu este pe deplin demnă de încredere, ar fi în pericol şi concepţia noastră despre inspiraţie.

---

[8] David Hubbard, „The Irrelevancy of Inerrancy", în *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers, p. 151-181.

[9] Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 25-26.

Importanța istorică

Biserica a susținut de-a lungul istoriei ineranța Bibliei. Deși nu a existat o teorie complet elaborată până în vremurile moderne, a existat în schimb, de-a lungul perioadei istoriei Bisericii, o credință generală în caracterul pe deplin demn de încredere al Bibliei. Augustin, de exemplu, a scris:

> Am învățat să acord acest respect și această onoare numai cărților canonice ale Scripturii: eu cred cu tărie doar despre ele că autorii au fost în întregime lipsiți de eroare. Și dacă în aceste scrieri sunt surprins de ceva ce mi se pare a fi opus adevărului, nu ezit să presupun fie că manuscrisul este cu greșeli, fie că traducătorul nu a prins sensul celor spuse, fie că eu însumi nu am reușit să le înțeleg.[10]

În mod similar Martin Luther a spus: „Scripturile nu au greșit niciodată... Scripturile *nu pot* greși... Este un lucru sigur că Scriptura nu s-ar contrazice pe sine; ea pare doar să se contrazică pentru ipocriții necugetați și insensibili."[11]

Ar trebui, firește, observat că anumite părți ale acestor formulări sunt în regulă. În timp ce Augustin a subliniat desăvârșita exactitate și temeinicie a Bibliei, el a adoptat o interpretare mai degrabă alegorică a ei; prin alegorizare el a îndepărtat aparentele dificultăți din sensul superficial al textului. Nici Luther nu a fost întotdeauna un model de consecvență. În plus, Jean Calvin nu numai în *Învățătura* lui – un tratat de teologie sistematică – ci și în comentariile lui asupra Bibliei, a remarcat la scriitorii Noului Testament o anumită libertate în modul de a folosi citatele din Vechiul Testament.[12] Cu toate acestea, se vede limpede că de-a lungul istoriei ei, Biserica a crezut că Biblia este lipsită de orice fel de inadvertențe. Nu este foarte clar dacă ea a înțeles sau nu prin aceasta exact ceea ce înțeleg inerantiștii contemporani prin termenul de *ineranță*. Oricare ar fi cazul, noi știm că ideea ineranței în general nu este un element recent.

Fiind la acest subiect, trebuie să notăm pe scurt impactul pe care l-a avut ineranța pe plan istoric. Cea mai bună procedură este aceea de a observa care ar fi implicațiile abandonării ineranței asupra altor domenii doctrinare. Există dovezi că atunci când un teolog, o școală sau o mișcare încep prin a considera ineranța biblică o problemă periferică sau opțională și abandonează această doctrină, adeseori continuă să abandoneze sau să denatureze alte doctrine pe care Biserica le-a considerat majore, cum sunt divinitatea lui Cristos și Trinitatea. De vreme ce, după cum am argumentat în primul capitol al acestei cărți, istoria este laboratorul în care teologia își testează ideile, trebuie să conchidem că îndepărtarea de credința în veridicitatea completă a Bibliei este un pas foarte grav, nu numai din perspectiva a ceea ce înseamnă ea pentru această doctrină în cauză, ci mai mult din perspectiva a ceea ce li se întâmplă altor doctrine ca o consecință.[13]

---

[10] Augustin, *Scrisoarea* 82.3.

[11] Martin Luther, *Werke*, ediția Weimar (WA), vol. 34.1, p. 356.

[12] Jean Calvin, *Învățătura religiei creștine*, cartea 1, capitolul 6, secțiunea 3; cf. Edward A. Dowey, jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, Columbia University, 1952, p. 100-105.

[13] Richard Lovelace, „Inerrancy: Some Historical Perspectives", în *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger Nicole și J. Ramsey Michaels, p. 26-36.

Importanța epistemologică

Întrebarea epistemologică este simplă: Cum anume cunoaștem noi? Unele aserțiuni din Biblie pot fi supuse, cel puțin în mod potențial, unei verificări sau infirmări independente. Cu alte cuvinte, referirile la probleme istorice sau științifice pot fi găsite – în limitele metodelor istorice și științifice și a datelor disponibile – adevărate sau false. Alte probleme, cum sunt afirmațiile doctrinare despre natura lui Dumnezeu și despre ispășire, transcend domeniul experienței noastre senzoriale. Noi nu le putem verifica empiric veridicitatea sau validitatea. Acum, dacă Biblia s-ar dovedi a fi greșită în acele domenii în care afirmațiile ei pot fi verificate, pe ce bază am continua – logic vorbind – să-i susținem caracterul demn de încredere în domenii în care nu putem verifica ceea ce spune?

Să formulăm aceasta într-un alt mod. Temelia noastră pentru susținerea veridicității oricărei afirmații teologice este că Biblia propovăduiește afirmația respectivă. Dacă totuși am trage concluzia că anumite afirmații (istorice sau științifice) propovăduite de Biblie nu sunt adevărate, implicațiile ar fi profunde. Nu am mai putea continua să susținem alte afirmații doar pe baza faptului că Biblia le propovăduiește. Nu că acele alte afirmații s-ar fi dovedit a fi false, ci noi nu mai putem fi siguri că ele sunt adevărate. Noi trebuie fie să îmbrățișăm agnosticismul în ceea ce le privește, fie să găsim o altă bază pentru a le susține. De vreme ce a fost abrogat principiul că orice lucru pe care-l propovăduiește Biblia este în mod necesar adevărat, simplul fapt că Biblia învață aceste afirmații este un temei insuficient în sine pentru a le susține. Bineînțeles că cineva poate să susțină în continuare aceste afirmații, însă nu pe baza autorității Bibliei.

Această problemă este considerată uneori (și chiar ridiculizată) un fel de „teorie domino" – „greșit în una, greșit în toate".[14] Totuși, aceasta este o analiză destul de superficială. Întrucât cei care pun astfel problema nu sugerează că tot restul afirmațiilor sunt false; ei pur și simplu reclamă o bază pentru susținerea acestora. O descriere mai exactă a poziției lor ar putea fi „greșit în una, nesigur în toate". Fără îndoială, este posibil ca toate afirmațiile din Biblie care sunt supuse evaluării empirice să fie adevărate, însă unele dintre cele transcendente să nu fie. Totuși, în acest caz, ar exista cel puțin premisa veridicității afirmațiilor transcendente. Însă dacă unele din prima categorie se dovedesc a fi false, pe ce bază am continua noi să le susținem pe cele transcendente?

Ar fi ca și când am asculta o prelegere despre un subiect destul de ezoteric cu privire la care suntem cu totul neștiutori. S-ar putea ca vorbitorul să facă multe afirmații care să cadă în afara experienței noastre. Nu avem nici o modalitate de a evalua veridicitatea lor. Ceea ce spune el sună foarte profund, dar s-ar putea să fie pur și simplu doar bolboroseală bombastică. Să presupunem însă că pentru câteva minute vorbitorul abordează un domeniu cu care suntem bine familiarizați. Moment în care descoperim câteva afirmații eronate. Ce vom gândi atunci despre celelalte afirmații, a căror veridicitate nu o putem verifica? Fără îndoială vom trage concluzia că și în ceea ce le privește pot exista inexactități. Credibilitatea, odată compromisă, nu este ușor de redobândit sau de păstrat în alte probleme.

---

[14] Dewey Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, Grand Rapids, Eerdmans, 1973, p. 219-222.

Fireşte că cineva poate susţine în continuare afirmaţiile teologice printr-o distincţie făcută *ad hoc*, declarând că autoritatea biblică are de-a face doar cu adevărurile transcendente sau doctrinare. Făcând astfel, persoana respectivă va feri asemenea afirmaţii de o posibilă combatere. Va apărea însă suspiciunea că credinţa a devenit nimic altceva decât, ca să-l parafrazăm pe Mark Twain, „să crezi ceea ce nu ştii că nu este aşa". Care este preţul adoptării unui asemenea expedient? E posibil ca imunitatea în faţa contestării să fi fost asigurată cu preţul semnificativităţii afirmaţiei că învăţăturile biblice sunt adevărate. Căci dacă nu este îngăduit ca ceva să i se opună veridicităţii învăţăturilor biblice, este ceva în favoarea lor? (O afirmaţie cognitivă este una care poate să fie adevărată sau falsă, şi de aceea trebuie să fie posibil să se specifice ce ar putea fi în favoarea sau împotriva ei.) Deşi aceasta poate semăna în aparenţă cu principiul verificabilităţii din pozitivismul logic, există o considerabilă diferenţă, deoarece în acest caz mijloacele verificării (şi astfel măsura semnificaţiei) nu sunt neapărat şi în mod exclusiv date senzoriale.

Dacă cineva renunţă la afirmaţia: „tot ceea ce învaţă Biblia este adevărat", în mod logic el poate lua o poziţie pur fideistă, şi anume „Eu cred aceste lucruri nu pentru că ele se află în Biblie, ci pentru că aleg să le cred", sau „eu aleg să cred toate afirmaţiile din Biblie cărora nu le-a fost (sau nu le poate fi) demonstrată falsitatea". Sau el poate găsi o cale independentă de a stabili aceste doctrine. În trecut aceasta a urmat câteva direcţii. Unii teologi liberali au continuat să dezvolte fundamentul pentru doctrinele lor pe socoteala unei anumite filozofii a religiei. Deşi Karl Barth şi neoortodocşii au clădit verificarea doctrinelor pe prezenţa directă şi personală a lui Dumnezeu, Barth şi-a intitulat forma revăzută a principalei sale opere *Church Dogmatics*, ceea ce sugerează că el începea să-şi sprijine parţial concepţiile pe autoritatea Bisericii. Wolfhart Pannenberg a căutat să întemeieze teologia pe istorie, întrebuinţând metode sofisticate de istoriografie. În măsura în care evanghelicii abandonează poziţia care susţine că tot ceea ce învaţă sau afirmă Scriptura este adevărat, se vor căuta alte baze pentru doctrină. Acest lucru ar putea avea loc prin renaşterea unei filozofii a religiei, sau – ceea ce este mai probabil dată fiind orientarea „relaţională" actuală – printr-o întemeiere a teologiei pe ştiinţele comportamentale, ca de exemplu psihologia religiei. Însă oricare ar fi forma pe care o va lua o asemenea alternativă, va exista probabil o micşorare a listei de doctrine, întrucât este dificil să se clădească Trinitatea sau naşterea din fecioară a lui Cristos pe un argument filozofic sau pe dinamica relaţiilor interpersonale.

Ineranța și fenomenele Scripturii

Este evident că credinţa în ineranţa Scripturilor nu este o concluzie inductivă la care s-a ajuns în urma examinării tuturor pasajelor din Biblie. Prin însăşi natura ei, o asemenea concluzie ar fi cel mult probabilă. Iar doctrina despre ineranţa biblică nu este nici afirmată şi nici propovăduită explicit în Biblie. Mai degrabă, ea este un corolar al doctrinei despre inspiraţia deplină a Bibliei. Acea concepţie despre Biblie, care a fost susţinută şi propovăduită de scriitorii Scripturii, implică deplina veridicitate a Bibliei. Aceasta însă nu ne rezolvă problema naturii inerantei biblice. Aşa cum cunoaşterea faptului că Dumnezeu S-a revelat pe Sine nu ne poate asigura cunoaşterea conţinutului mesajului Său, afirmaţia că Biblia este fără greşeală nu ne spune exact ce anume ar atrage după sine o asemenea lipsă de greşeală.

Să ne uităm acum la fenomenele Scripturii. Iar aici dăm de unele dificultăţi potenţiale. Unele dintre acestea sunt aparente discrepanţe între pasaje paralele din Evanghelii, sau din Samuel, Împăraţi şi Cronici. Se pare că există aici suficiente probleme încât să ne determine să reconsiderăm în ce fel anume se raportează ele la doctrina noastră despre Scriptură. În Marcu 6:8 ni se relatează că Isus a spus ucenicilor Săi să ia un toiag, în timp ce după Matei 10:9-10 şi Luca 9:3 El a interzis acest lucru. În relatarea despre intrarea triumfală în Ierusalim a lui Isus, Luca menţionează că mulţimea striga „Slavă în locurile preaînalte", în timp ce restul Evangheliilor consemnează cuvintele „Osana în cerurile preaînalte". Toate cele patru Evanghelii prezintă diferit conţinutul inscripţiei de deasupra crucii lui Isus. După Matei ea era „Acesta este Isus, împăratul iudeilor"; după Marcu „Împăratul iudeilor"; după Luca „Acesta este împăratul iudeilor"; după Ioan „Isus din Nazaret, împăratul iudeilor".

Există de asemenea şi probleme legate de cronologia Bibliei în mai multe locuri. De exemplu, domniile împăraţilor lui Israel sunt datate în funcţie de domniile împăraţilor lui Iuda, însă aici apar câteva discrepanţe reale. Cronologia lui Ştefan în legătură cu şederea israeliţilor în Egipt (ei au fost robiţi timp de patru sute de ani – Fapte 7:6) nu coincide cu relatarea din Exodul. Există de asemenea şi probleme grave legate de unele cifre. În pasaje paralele, 2 Samuel 10:18 vorbeşte despre 700 de cai de trăsură, în timp ce în 1 Cronici 19:18 sunt 7000 de care de luptă; 2 Samuel 8:4 se referă la 1700 de călăreţi şi 20.000 de pedeştri, în timp ce 1 Cronici 18:4 vorbeşte de 7000 de călăreţi şi 20.000 de pedeştri; 2 Samuel 24:9 menţionează 800.000 de oameni de război ai lui Israel şi 500.000 de oameni de război ai lui Iuda, în timp ce 1 Cronici 21:5 afirmă că erau 1.100.000 de bărbaţi ai lui Israel şi 470.000 de bărbaţi ai lui Iuda. Există şi discrepanţe etice care sar în ochi. Potrivit lui 2 Samuel 24:1, Domnul a fost mânios împotriva lui Israel şi l-a incitat pe David să comită păcatul numărării poporului; însă potrivit lui 1 Cronici 21:1 Satana s-a sculat împotriva lui Israel, incitându-l pe David să numere pe Israel. Şi despre Dumnezeu, care nu ispiteşte şi nici nu poate fi ispitit (Iacov 1:13), se spune că a trimis un duh rău asupra lui Saul (1 Samuel 18:10); drept rezultat Saul a încercat să îl omoare pe David. Acestea şi numeroase alte dificultăţi sugerează faptul că trebuie efectuat un anumit efort pentru a împăca datele din Biblie cu pretenţia că ea este pe deplin inerantă. Cum trebuie tratate aceste fenomene? Câteva strategii au fost folosite în trecut de către teologii conservatori, şi ele sunt utilizate şi în prezent.

1. Abordarea abstractă este reprezentată de B. B. Warfield, care a susţinut o concepţie înaltă despre Scriptură. El a avut tendinţa să-şi sprijine pledoaria în primul rând pe consideraţia doctrinară a inspiraţiei Scripturii. Deşi a fost conştient de probleme (Henry Preserved Smith l-a făcut foarte conştient de ele) şi a oferit rezolvări pentru unele dintre ele, el înclina să creadă că nu trebuie explicate toate. Ele sunt doar dificultăţi. Greutatea dovezilor în favoarea

inspiraţiei şi prin urmare a ineranţei Bibliei este atât de mare, încât nici un volum de date de acest gen nu o poate umbri. În ciuda faptului că Warfield s-a concentrat asupra disciplinei exegezei Noului Testament, el nu s-a simţit împins să atenueze aceste dificultăţi. El a putut continua să susţină ineranţa în ciuda lor.[15]

2. Abordarea armonioasă este reprezentată de *Thy Word Is Truth*, a lui Edward J. Young,[16] precum şi de *Inspiration of the Holy Scriptures*, a lui Louis Gaussen. Credinţa în ineranţa Bibliei se bazează din nou pe învăţătura doctrinară despre inspiraţie. Cei care pledează în favoarea acestei abordări susţin că dificultăţile prezentate de diferitele fenomene pot fi rezolvate, şi ei încearcă să facă aceasta. Întrebuinţând orice informaţie disponibilă, ei armonizează pasajele contradictorii şi sugerează soluţii pentru enigme.

Un exemplu pe care îl putem găsi la Gaussen are de-a face cu felul morţii lui Iuda. După cum se ştie prea bine, există o discrepanţă evidentă între Matei 27:5, unde se spune că Iuda s-a sinucis spânzurându-se, şi Fapte 1:18, unde se afirmă că „a căzut cu capul în jos, a pleznit în două prin mijloc, şi i s-au vărsat toate măruntaiele". Gaussen ne prezintă o întâmplare a unui bărbat din Lion care s-a sinucis. Pentru ca să fie sigur de rezultat, el s-a aşezat pe pervazul exterior al unei ferestre de la etajul patru şi şi-a tras un glonţ în gură. Gaussen observă că ar putea fi date trei relatări cu privire la moartea acelui om, dintre care una să o pună pe seama glontelui, alta pe seama căderii, şi o a treia pe seama ambilor factori. El susţine că toate aceste relatări ar fi corecte. În mod similar, speculează el, Iuda s-a spânzurat şi a căzut cu capul în jos. După câte s-ar putea presupune, deşi Gaussen nu se exprimă atât de explicit, frânghia s-a rupt şi Iuda s-a rostogolit în cădere. Ne lipseşte această informaţie specifică care ar face ca toate detaliile istorisirii să fie explicabile.[17] Aici nu există nici o contradicţie. Alte pasaje sunt tratate asemănător. Explicaţia pe care o dă Harold Lindsell în legătură cu discrepanţa dintre diametrul şi circumferinţa mării turnate din 2 Cronici 4:1-2 este un exemplu de acelaşi gen; el consideră că circumferinţa este luată prin măsurarea lungimii muchiei interne a bazinului, în timp ce diametrul este luat de la cercul format de muchia externă.[18] În fiecare dintre cazuri autorul oferă câte o ipoteză care urmăreşte să rezolve dificultatea în nădejdea că are succes în efortul depus.

3. Abordarea armonizării moderate urmează până la un punct stilul abordării armonioase. Problemele sunt luate în serios şi se depune un efort pentru a le rezolva sau pentru a micşora dificultăţile, în măsura în care acest lucru este posibil într-un mod rezonabil, cu ajutorul datelor existente. Everett Harrison este unul dintre cei care pledează în favoarea acestei poziţii. El observă că ineranţa, deşi nu este propovăduită explicit de Biblie, este cu toate acestea un corolar al inspiraţiei depline. Este o concluzie la care au ajuns minţile cucernice în urma studierii Scripturii. El încearcă să ofere rezolvări pentru multe dintre pasajele problemă. Totuşi, nu va încerca să forţeze o rezolvare prematură a problemelor. Câteva dintre datele relevante nu sunt disponibile în prezent, pot însă să devină astfel în

---

[15] Benjamin B. Warfield, „The Real Problem of Inspiration", în *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig, Londra, Marshall, Morgan and Scott, 1951, p. 219-220.

[16] Edward J. Young, *Thy Word Is Truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957.

[17] Louis Gaussen, *The Inspiration of the Holy Scriptures*, Chicago, Moody, 1949, p. 214-215.

[18] Lindsell, *Battle for the Bible*, p. 165-166.

viitor pe măsură ce cercetările arheologice şi filologice înaintează. Altele pot fi pierdute. Probabil că dacă am avea toate datele am fi în stare să rezolvăm toate problemele.[19]

4. O a patra poziţie a fost prezentată de Edward Carnell ca o posibilitate, cu toate că nu există nici o dovadă că el ar fi adoptat-o efectiv. Această poziţie este relativ simplă şi este o extindere a unei tactici folosite la o scară mică de către mulţi teologi. Dacă am fi forţaţi să o facem, spune Carnell, am putea adopta poziţia că inspiraţia nu garantează decât doar o reproducere exactă a surselor pe care le-a întrebuinţat scriitorul Scripturii, însă fără o corectare a lor. Astfel, dacă sursa a conţinut o referinţă eronată, scriitorul Scripturii a consemnat acea eroare exact aşa cum era ea în sursă.[20] Până şi Harrison a sugerat că această poziţie poate fi convenabilă uneori,[21] iar James Orr spusese cu mulţi ani mai devreme că acolo unde au existat lacune în cadrul surselor, Duhul Sfânt nu le-a umplut neapărat.[22]

Carnell a observat că Warfield, în dezbaterea pe care a avut-o cu Smith, a fost nevoit să recunoască faptul că în anumite puncte afirmaţiile biblice nu sunt lipsite de eroare; doar înregistrarea lor de la sursa originală este inerantă. De exemplu, acesta este probabil cazul cu discursurile lui Elifaz din Teman şi cu ale celorlalţi prieteni ai lui Iov. Există de asemenea câteva cazuri evidente în care Biblia redă afirmaţii eronate, cum ar fi „Nu este Dumnezeu!" – aceasta este, fireşte, afirmaţia unui nebun (Psalmul 14:1; 53:1). Am avut odată un coleg care a cerut studenţilor lui să răspundă cu „adevărat" sau „fals" la afirmaţia: „Toate lucrurile din Biblie sunt adevărate." Cu toate că el credea cu putere în inerança biblică, răspunsul dat de el a fost „fals", întrucât Biblia expune multe afirmaţii eronate făcute de oameni neinspiraţi (din punctul de vedere al colegului meu, relatarea acelor afirmaţii eronate era bineînţeles inerantă). Această linie de gândire poate fi extinsă pentru a explica multe din problemele care pot fi întâlnite în Biblie. De exemplu, există posibilitatea ca cronicarul să se fi bazat pe o sursă failibilă şi eronată atunci când a redactat lista cu numărul carelor de război şi a călăreţilor.

5. În cele din urmă, există concepţia că Biblia greşeşte. Aceasta este o poziţie directă şi a fost bine formulată de Dewey Beegle, precum şi de alţii care, spre deosebire de Beegle, nu pretind să fie evanghelici. Beegle afirmă în esenţă că trebuie să recunoaştem că Biblia conţine probleme reale şi imposibil de rezolvat. Trebuie să le spunem pe nume şi să admitem că Biblia conţine erori. În loc să încercăm să le înlăturăm prin explicaţii, ar trebui să acceptăm faptul că ele există şi că sunt reale, şi să ne construim doctrina despre inspiraţie cu aceste lucruri în minte.[23] Doctrina noastră despre inspiraţie nu ar trebui dezvoltată într-o manieră abstractă sau *a priori*. Altminteri, noi adoptăm pur şi simplu o concepţie şi dictăm ce trebuie să însemne ea. Mai degrabă, *trebuie* să vedem ce a produs inspiraţia Bibliei şi apoi să deducem de acolo natura inspiraţiei. Orice ar fi inspiraţia, ea nu este verbală. Noi nu putem privi inspiraţia ca pe un fenomen care se extinde până şi asupra alegerii cuvintelor dintr-un text.

---

[19] Everett Harrison, „The Phenomena of Scripture", în *Revelation and the Bible*, ed. Carl Henry, Grand Rapids, Baker, 1959, p. 237-250.

[20] Edward Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 109-111.

[21] Harrison, „Phenomena of Scripture", p. 249.

[22] Orr, *Revelation and Inspiration*, p. 179-181.

[23] Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, p. 195-197.

Este necesar acum să luăm una dintre aceste poziţii şi să o dezvoltăm. În termenii posibilităţilor legate de fenomenele pe care tocmai le-am examinat, punctul de vedere care se apropie cel mai mult de al meu este cel al lui Harrison. Poziţia lui Warfield, aşa cum a fost ea prezentată aici, pune în modul cuvenit accentul pe învăţătura Scripturii mai degrabă decât pe fenomene. Totuşi, procedând astfel, ea nu reuşeşte să dea suficientă atenţie fenomenelor. Pentru exeget această omisiune pare probabil vecină cu iresponsabilitatea. Este prea uşor să declarăm simple dificultăţi în loc să le numim pasaje problemă texte ca cele pe care le-am observat. Şcoala abordării armonioase a făcut în multe cazuri o adevărată favoare cauzei cercetării biblice prin găsirea unor soluţii creative la probleme. Totuşi, a se insista în favoarea reconcilierii tuturor problemelor prin utilizarea datelor disponibile în prezent mi se pare că duce la o utilizare forţată a materialului. Unele sugestii, cum este cea a lui Gaussen cu privire la moartea lui Iuda, par a fi aproape incredibile. Este mai bine să admitem că nu avem încă toate răspunsurile. Această abordare umilă va face Biblia mai vrednică de crezare probabil decât faptul că le cerem oamenilor să accepte unele din explicaţiile oferite, sau faptul că în cadrul procesului le sugerăm că integritatea doctrinei despre ineranţa biblică depinde de acceptarea unor astfel de soluţii inventate. Propunerea lui Carnell are multe aspecte care să o recomande, mai ales că aproape toţi teologii ar admite că au adoptat acest expedient, cel puţin într-o anumită măsură.[24] Totuşi, problemele inerente adoptării acestei abordări sunt considerabile după cum sugerează Carnell. În realitate, noi am putea fi convinşi că deţinem adevărul numai dacă suntem siguri că pasajul în cauză nu foloseşte surse. Este însă într-adevăr foarte dificil să se stabilească acest lucru. În consecinţă, doctrina despre inspiraţia şi autoritatea Bibliei ar deveni numai o doctrină formală a cărei aplicare este nesigură. Punctul de vedere al lui Beegle pare să se îndrepte în mod consecvent înspre concluzia că revelaţia nu este propoziţională, o poziţie care se află în afara concepţiei ortodoxe despre revelaţie. Astfel, prin eliminare, eu ajung la un punct de vedere asemănător cu cel pe care îl susţine Harrison, însă cu anumite particularităţi.[25]

Definirea ineranţei

Putem specifica acum modul în care înţelegem ineranţa: Biblia, atunci când este interpretată corect în lumina nivelului la care au ajuns cultura şi mijloacele de comunicare din vremea în care a fost scrisă, şi având în vedere scopurile pentru care a fost dată, este cu totul demnă de crezare în tot ceea ce afirmă. Această definiţie reflectă poziţia ineranţei depline, care, după cum am subliniat la începutul capitolului, se află între ineranţa absolută şi ineranţa limitată. Este necesar acum să se intre în amănunte şi să se explice această definiţie. Intenţia noastră aici nu este să încercăm să ne ocupăm de toate problemele. Mai curând, vom nota câteva principii şi câteva ilustraţii care ne vor ajuta să definim mai bine ineranţa şi să înlăturăm câteva dintre dificultăţi.

---

[24] Calvin argumentează că citarea Vechiului Testament de către un scriitor al Noului Testament nu garantează corectitudinea textului citat. Însă în asemenea cazuri argumentul scriitorului Noului Testament nu se sprijină pe un lucru incorect din citat. Astfel, în timp ce Luca poate cita dintr-un text inexact din Septuaginta, argumentarea lui se bazează pe ceva din textul Septuagintei care este absolut corect – *Commentary upon Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949, vol. 1, p. 263-264; cf. *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, vol. 2, p. 364.

[25] Vezi Everett Harrison, „Criteria of Biblical Inerrancy”, *Christianity Today*, 20 ianuarie 1958, p. 16-17.

1. Ineranţa se referă la ceea ce este afirmat sau susţinut, mai degrabă decât la ceea ce este relatat doar. Aceasta incorporează argumentul valid din sugestia lui Carnell. Biblia prezintă afirmaţii false făcute de persoane păgâne. Prezenţa acestor afirmaţii în Scriptură nu înseamnă că ele sunt adevărate; ea garantează numai că ele sunt corect prezentate. Aceeaşi observaţie poate fi făcută şi cu privire la anumite afirmaţii ale unor oameni evlavioşi care nu au vorbit inspiraţi de Duhul Sfânt. Se poate ca Ştefan, în cuvântarea lui din Fapte 7, să nu fi fost inspirat, cu toate că era plin de Duhul Sfânt. Astfel, afirmaţia lui de ordin cronologic din versetul 6 nu este neapărat fără greşeală. Se pare că nici Pavel şi Petru nu erau lipsiţi de neajunsul de a face uneori afirmaţii incorecte. Totuşi, atunci când unul dintre scriitorii biblici ia un lucru, indiferent din ce sursă, şi îl incorporează în mesajul lui în chip de afirmaţie, şi nu doar ca simplă relatare, acel lucru trebuie considerat a fi vrednic de crezare. Aceasta nu garantează canonicitatea cărţii citate. Necredincioşii, lipsiţi de revelaţie specială sau inspiraţie, pot totuşi să se afle în posesia adevărului. Doar pentru că cineva susţine că tot ceea ce se găseşte în Biblie este adevărat, nu este obligatoriu să se afirme că tot adevărul este în Biblie. Referirile lui Iuda la două cărţi necanonice nu creează neapărat o problemă, deoarece nu se pretinde ca cineva să creadă nici că prin aceasta Iuda a afirmat un neadevăr şi nici că Enoh şi Înălţarea lui Moise sunt cărţi inspirate de Dumnezeu care trebuie incluse în canonul Vechiului Testament.

Se ridică întrebarea: Se aplică oare ineranţa şi altor moduri verbale, în afara indicativului? Biblia cuprinde întrebări, dorinţe şi porunci, precum şi aserţiuni. În orice caz, acestea nu pot fi evaluate de obicei ca fiind adevărate sau false. Astfel, ineranţa pare să nu li se aplice şi lor. Totuşi, în cadrul Scripturii există aserţiuni sau afirmaţii (exprimate sau sugerate) legate de o întrebare, o dorinţă sau o poruncă a cuiva. În timp ce despre afirmaţia „Iubiţi pe vrăjmaşii voştri!" nu se poate spune că este adevărată sau falsă, aserţiunea: „Isus a spus: «Iubiţi pe vrăjmaşii voştri!»" poate fi evaluată ca fiind adevărată sau falsă. Dar, ca afirmaţie a Scripturii, ea este inerantă.

Observaţi că noi ne ocupăm aici de aserţiunile sau afirmaţiile vorbitorului sau scriitorului şi nu de intenţia lui. În cercurile evanghelice se dă mare atenţie intenţiei scriitorului – mesajul nu poate şi nu trebuie îndreptat într-o direcţie total diferită de cea intenţionată de scriitor. Evanghelicii obiectează mai ales cu privire la practica interpretării unui pasaj prin prisma a ceea ce găseşte sau aduce cititorul în el şi nu prin prisma a ceea ce a vrut autorul să exprime. Aceasta este o practică cât se poate de condamnabilă.[26] Accentul cade pe ceea ce a intenţionat să afirme autorul.

Există anumite probleme care decurg din noţiunea de intenţie. Una din aceste probleme este că ea restrânge uneori în mod nejustificat semnificaţia pasajului la intenţia centrală unică. De exemplu, atunci când Isus a spus că nici o vrabie nu cade pe pământ fără voia Tatălui (Matei 10:29), scopul Lui nu a fost să înveţe că Dumnezeu veghează asupra vrăbiilor. El a vrut să afirme că Dumnezeu veghează asupra copiilor Lui dintre oameni (v. 31: „Deci nu vă temeţi; voi sunteţi mai de preţ decât multe vrăbii.") Cu toate acestea, Isus a afirmat că Dumnezeu protejează vrăbiile şi se îngrijeşte de ele; de fapt, veridicitatea afirmaţiei legate de grija lui pentru oameni depinde de veridicitatea afirmaţiei despre vrăbii. Astfel, referirea la vrăbii constituie o afirmaţie, şi Isus a intenţionat să o rostească, chiar dacă scopul Lui a fost să înveţe despre providenţa lui Dumnezeu faţă de oameni.

---

[26] De ex., E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, Conn., Yale University, 1967; cf. Walter Kaiser, „Legitimate Hermeneutics", în *Inerrancy*, ed. Norman L. Geisler, Grand Rapids, Zondervan, 1979, p. 117-147.

O altă problemă pe care o ridică accentuarea noţiunii de intenţie a autorului este că nu se iau în considerare datele apărute anterior formulării de către psihologia secolului al XX-lea a concepţiei sale despre inconştient. Ştim acum că noi comunicăm în mare parte într-un mod inconştient. Alunecarea freudiană, limbajul trupului şi alte tipuri de comunicare inconştientă dezvăluie adeseori mai limpede ceea ce credem cu adevărat decât afirmaţiile noastre intenţionate. Astfel că nu trebuie să restrângem revelaţia şi inspiraţia lui Dumnezeu la probleme de care scriitorul Scripturii era conştient. Pare întru totul posibil ca, atunci când a scris despre marea viziune pe care a avut-o pe insula Patmos, Ioan să fi comunicat mai mult decât a înţeles de fapt.

2. Trebuie să judecăm veridicitatea Scripturii prin prisma a ceea ce au însemnat afirmaţiile ei în contextul cultural în care au fost ele exprimate. Ar trebui să judecăm Biblia în funcţie de formele şi standardele propriei culturi. Căutând să înţelegem ceea ce s-a spus, noi nu trebuie să folosim standarde anacronice. De exemplu, nu ar trebui să ne aşteptăm ca regulile moderne care stipulează redarea exactă a unui citat, cu care veacul nostru – un veac al tiparului şi al distribuirii în masă – este atât de obişnuit, să fi fost prezente în primul secol. Trebuie de asemenea să recunoaştem că în vremurile străvechi numerele erau adeseori întrebuinţate simbolic, şi aceasta într-o măsură mult mai mare decât în cultura zilelor noastre. Numele pe care părinţii le alegeau pentru copiii lor purtau de asemenea o semnificaţie specială, lucru rareori valabil astăzi. Cuvântul *fiu* are cu precădere o singură semnificaţie în limba şi cultura noastră. În vremurile biblice însă, el avea un sens mai larg, aproape echivalent cu „descendent". Prin urmare, există o diferenţă considerabilă între cultura noastră şi cea din vremurile biblice. Atunci când vorbim de ineranţă noi ne referim la faptul că ceea ce afirmă Biblia este întru totul adevărat în termenii culturii din vremea ei.

3. Aserţiunile Bibliei sunt pe deplin adevărate atunci când sunt judecate în concordanţă cu scopul pentru care au fost scrise. Aici exactitatea va varia (specificitatea despre care am scris mai devreme) în funcţie de intenţia cu care a fost redactat materialul. Să presupunem un caz ipotetic în care Biblia relatează o bătălie în care au fost implicaţi 9.476 de oameni. Cum ar arăta oare o relatare corectă (sau infailibilă)? 10.0000 ar fi exact? 9.000? 9.500? 9.480? 9.475? Sau numai 9.476 s-ar încadra în limitele unei relatări corecte? Răspunsul este că totul depinde de scopul scrierii. Dacă raportul este un document militar oficial pe care un ofiţer trebuie să-l supună spre examinare superiorului lui, numărul trebuie să fie exact. Este singurul mod în care se poate constata dacă au existat sau nu dezertori. Dacă,

pe de altă parte, relatarea are doar scopul de a da o anumită idee despre mărimea bătăliei, atunci un număr rotund ca 10.000 este adecvat şi corect. Acelaşi lucru este valabil şi cu privire la marea turnată din 2 Cronici 4:2. Dacă se dau dimensiunile pentru a asigura un plan după care să poată fi construită o reproducere exactă, atunci este important să se ştie dacă reproducerea trebuie construită cu un diametru de 10 coţi sau o circumferinţă de 30 de coţi. Dacă însă scopul este doar acela de a da o idee despre mărimea obiectului, atunci aproximarea dată de cronicar este suficientă şi poate fi considerată întru totul adevărată. Găsim adesea aproximări în Biblie. Nu există nici o contradicţie reală între afirmaţia din Numeri 25:9 că au murit 24.000 de persoane cu ocazia urgiei şi afirmaţia lui Pavel din 1 Corinteni 10:8 că au murit 23.000. Ambele sunt aproximări, şi, având în vedere scopul relatării, ambele sunt adecvate, şi prin urmare pot fi considerate adevărate.

Chiar şi în cultura noastră este o practică obişnuită să se dea aproximări. Să presupunem că venitul meu brut în anul care a trecut a fost de 25.137,69$ (o cifră pur ipotetică). Şi să presupunem că mă întrebaţi care a fost venitul meu brut pe anul trecut, iar eu răspund: „Douăzeci şi cinci de mii de dolari." Am spus adevărul sau nu? Depinde de situaţie şi de împrejurări. Dacă faceţi parte din cercul meu de prieteni şi întrebarea este pusă într-o discuţie neoficială, amicală, despre costul vieţii, am spus adevărul. Dacă însă întrebarea vine din partea unui agent financiar care efectuează o revizie contabilă, atunci nu am spus adevărul. Deoarece în cea de-a doua situaţie, pentru ca declaraţia să fie adecvată şi prin urmare adevărată, este nevoie de o mai mare specificitate decât în prima.

Acest lucru nu se aplică numai în cazul întrebuinţării numerelor, ci şi în cel al unor probleme ca cele legate de succesiunea cronologică în naraţiunile istorice, succesiune care a fost modificată ocazional în Evanghelii. În unele cazuri a fost necesară o schimbare a cuvintelor folosite, pentru ca să se comunice acelaşi înţeles unor persoane diferite. Astfel Luca are „Slavă în locurile preaînalte" acolo unde Matei şi Marcu au „Osana în cerurile preaînalte"; prima expresie are o rezonanţă mai bună pentru cititorii dintre neamuri ai lui Luca, decât ar fi avut a doua. Scriitorii biblici au practicat până şi extinderea şi comprimarea, modalităţi de exprimare folosite de predicatorii din zilele noastre fără să fie însă învinuiţi de infidelitate faţă de text.

4. Relatările unor evenimente istorice sau ale unor probleme ştiinţifice sunt făcute mai degrabă cu ajutorul unui limbaj fenomenal, decât cu al unuia tehnic. Adică, scriitorul relatează lucrurile aşa cum se înfăţişează ele privirii. Aceasta este practica obişnuită în orice gen de scriere populară (spre deosebire de cea tehnică). Un exemplu comun în favoarea acestei practici are de-a face cu răsăritul soarelui. Atunci când meteorologul de la ştirile de seară afirmă că soarele va răsări în dimineaţa următoare la orele 6 şi 37 minute, el a făcut o greşeală, dintr-un punct de vedere strict tehnic, deoarece se ştie de pe vremea lui Copernic că nu soarele se mişcă, ci pământul. Cu toate acestea nu este nici o problemă cu această expresie populară. De fapt, până şi în cercurile ştiinţifice expresia *răsăritul soarelui* a devenit un fel de idiom; deşi oamenii de ştiinţă folosesc în mod regulat expresia, ei nu o înţeleg în sens literal. În mod similar, relatările biblice nu fac nici un efort pentru a fi exacte din punct de vedere ştiinţific; ele nu încearcă, de exemplu, să

teoretizeze cu privire la cele întâmplate atunci când au căzut zidurile Ierihonului, când s-a oprit râul Iordan, sau când a plutit fierul de la secure. Scriitorul a relatat pur şi simplu ce se vedea, cum anume s-au înfăţişat lucrurile privirilor. (Într-un sens, principiul că Biblia întrebuinţează mai degrabă un limbaj popular, decât unul tehnic este doar un subpunct al principiului anterior, şi anume că aserţiunile Bibliei sunt pe deplin adevărate atunci când sunt judecate în conformitate cu scopul pentru care au fost scrise.)

5. Dificultăţile ivite în explicarea textului biblic nu trebuie considerate indicii ale erorii înainte de a fi cercetate. S-a sugerat deja că nu trebuie să propunem cu prea mare uşurinţă o anumită soluţie pentru o problemă. Este mai bine să aşteptăm până la apariţia celorlalte date, cu încrederea că dacă am avea toate datele, problemele ar putea fi rezolvate. În unele cazuri e posibil ca datele să nu apară niciodată. O dată ce un zăcământ a fost excavat, el a fost excavat; fie că acest lucru a fost făcut cu atenţie de către o echipă experimentată de arheologi, fie că a fost făcut cu buldozerul, sau de către nişte hoţi care căutau vestigii valoroase din metale preţioase. Totuşi, putem găsi încurajare în faptul că dificultăţile sunt pe cale de a se rezolva pe măsură ce apar mai multe date. Câteva din problemele mari ale secolului trecut, cum este de exemplu identitatea lui Sargon cel menţionat de Isaia (20:1), au fost explicate satisfăcător şi fără ajustări artificiale. Şi până şi enigma morţii lui Iuda pare să aibă în prezent o soluţie acceptabilă şi rezonabilă.

Cuvântul specific din Fapte 1:18 care a dat naştere dificultăţilor legate de moartea lui Iuda este πρηνής. Pentru o lungă perioadă de timp termenul a fost înţeles doar ca „a cădea cu capul în jos". Totuşi, cercetarea papirusurilor în secolul XX a dezvăluit că acest cuvânt are o altă semnificaţie în greaca koine. El înseamnă şi „a te umfla".[27] Acum este posibil să se emită o ipoteză cu privire la sfârşitul vieţii lui Iuda care pare să ţină cont de toate datele, însă fără artificialitatea care se găseşte în felul în care a mânuit Gaussen problema. Iuda s-a spânzurat şi a trecut o perioadă de timp până la descoperirea lui. Într-o astfel de situaţie organele viscerale sunt primele care intră în putrefacţie, cauzând o umflare a abdomenului caracteristică cadavrelor care nu au fost îmbălsămate cum trebuie (şi chiar şi celor îmbălsămate, dacă procesul nu a fost repetat după câteva zile). Şi astfel, „umflându-se (Iuda), a pleznit în două prin mijloc şi i s-au vărsat toate măruntaiele". Deşi nu există nici o modalitate de a şti dacă lucrurile s-au petrecut într-adevăr astfel, aceasta pare a fi o rezolvare acceptabilă şi adecvată a problemei.

Prin urmare, trebuie să continuăm să lucrăm la rezolvarea oricăror tensiuni care se găsesc în concepţia pe care o avem despre Biblie. Aceasta va implica o consultare a celor mai bune materiale în domeniul lingvistic şi arheologic. Arheologia, în special, a confirmat că esenţa Scripturilor scrise este demnă de încredere. În fond, e mai uşor de crezut acum în ineranţa faptică a Bibliei decât era în urmă cu un secol. În acelaşi timp, trebuie să ne dăm bine seama că nu va exista niciodată o confirmare completă a tuturor afirmaţiilor sau chiar şi numai o rezolvare a tuturor cazurilor problemă. Din acest motiv nu trebuie să încercăm să dăm explicaţii pline de fantezie, pe care datele nu le justifică. Este mai bine ca astfel de dificultăţi să fie lăsate nerezolvate, în încredinţarea – bazată pe doctrina Scripturii – că ele vor fi înlăturate pe măsură ce apar date suplimentare.

---

[27] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1937, p. 377.

Acum că am definit ineranţa în mod specific, trebuie să observăm anumite elemente pe care definiţia noastră nu le include. Doctrina despre ineranţă nu ne spune într-un mod *a priori* ce fel de material va conţine Biblia. Nici nu ne spune cum trebuie să interpretăm pasajele individuale. (Aceasta este de domeniul hermeneuticii.) Şi mai ales, ineranţa nu trebuie înţeleasă ca maximă specificitate. Mai curând, doctrina noastră despre ineranţă pretinde numai că afirmaţiile pe care le susţine Biblia sunt cu totul demne de crezare atunci când sunt interpretate corect în funcţie de sensul avut de ele în cadrul lor cultural şi de scopul cu care au fost scrise.

Alte probleme

1. Este cuvântul ineranţă un termen bun sau trebuie evitat? Există anumite probleme care decurg din el. Una dintre ele este că acest cuvânt tinde să implice o specificitate extremă, pe care cuvinte cum sunt: corectitudine, fidelitate, veridicitate, caracter vrednic de crezare şi – într-o măsură mai mică – acurateţe nu o sugerează. Atâta timp cât ineranţa nu este înţeleasă ca rigurozitate ştiinţifică, ea poate fi un termen folositor. Totuşi, atunci când înşirăm caracteristicile Scripturii, ineranţa ar trebui să fie ultima din serie; cele de dinaintea ei ar trebui să fie suficiente. Deşi Biblia nu greşeşte, lucrul cu adevărat important cu privire la ea este că ne învaţă adevărul. Mai mult decât atât, nu trebuie să considerăm că ineranţa înseamnă că Biblia ne spune totul despre un subiect dat. Tratarea ei nu este exhaustivă, ci doar suficientă pentru a realiza scopurile intenţionate.

Deoarece termenul *ineranţă* a devenit obişnuit, este probabil înţelept să fie folosit. Pe de altă parte, nu este suficient pur şi simplu, să se întrebuinţeze acest termen, de vreme ce, după cum am văzut, diferite persoane îi asociază diferite semnificaţii. Afirmaţia lui William Hordern se potriveşte aici ca o atenţionare: „Atât fundamentalistului, cât şi neconservatorului i se pare adesea că tipul nou de conservator încearcă să spună: «Biblia este inerantă, însă aceasta nu înseamnă bineînţeles că este fără eroare.»"[28] Trebuie să explicăm cu grijă ce vrem să spunem atunci când folosim termenul, astfel încât să nu existe nici o neînţelegere.

2. Trebuie de asemenea să definim ce înţelegem prin eroare. Dacă nu facem acest lucru, dacă nu avem câteva limite fixe care să separe în mod clar afirmaţiile veridice de propoziţiile false, semnificaţia termenului ineranţă se va pierde. Dacă există un „coeficient infinit de elasticitate a limbajului", astfel încât cuvântul *veridic* să poată fi interpretat într-un sens puţin mai larg, şi tot mai larg, în cele din urmă el ajunge să includă orice, şi prin urmare nimic. Dacă este necesar ca o credinţă să aibă sens (în cazul acesta, credinţa în ineranţa Bibliei), trebuie să fim pregătiţi să stabilim ce anume ne-ar determina să renunţăm la ea. Prin urmare, trebuie să fim gata să arătăm ce anume s-ar considera a fi o eroare. Acele afirmaţii din Scriptură care contrazic în mod clar faptele (sau sunt contrazise de ele) trebuie

---

[28] William Hordern, *New Dictionary in Theology Today*, vol. 1, *Introduction*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 83.

considerate erori. Dacă Isus nu a murit pe cruce, dacă El nu a liniştit furtuna de pe mare, dacă zidurile Ierihonului nu au căzut, dacă poporul lui Israel nu şi-a lăsat lanţurile în Egipt şi nu a plecat în vederea intrării în Ţara promisă, atunci Biblia greşeşte. În toate acestea noi putem vedea în acţiune o formă modificată a principiului verificabilităţii, însă fără acele dimensiuni extreme care se dovedesc a fi atât de distrugătoare pentru acest principiu, aşa cum este el aplicat de pozitivismul logic; aceasta pentru că în cazul de faţă mijloacele verificării nu se limitează la datele senzoriale.

3. Doctrina despre inerantă se referă în sensul ei strict numai la manuscrisele originale, însă în sens derivat se referă şi la copii şi traduceri, în măsura în care acestea reflectă originalul. Acest punct de vedere este adeseori ridiculizat spunându-se că este un subterfugiu, în timp ce se scoate în evidenţă faptul că nimeni nu a văzut originalele inerante.[29] Totuşi, după cum a subliniat Carl Henry, nici originalele greşite ne le-a văzut nimeni.[30] Fără îndoială, ideea că numai originalele sunt inerante poate fi folosită ca o portiţă de scăpare. S-ar putea sugera că toate erorile aparente sunt pur şi simplu erori de copiere; ele nu au fost prezente în originale, furişându-se ulterior în documente. În realitate, ideea că inerança se referă numai la originale este rareori folosită astfel. Critica textuală este o ştiinţă suficient de dezvoltată, astfel încât numărul acelor pasaje din Biblie în cazul cărora apar probleme la citirea textului este relativ mic; de fapt, în multe dintre pasajele problemă nu există greutăţi ivite la citire. Astfel avem o imagine destul de clară despre felul în care au fost formulate originalele. Mai exact, ceea ce se afirmă prin ideea că numai originalele sunt inerante este faptul că inspiraţia nu s-a extins şi asupra copiştilor şi traducătorilor. Deşi providenţa divină a fost fără îndoială activă, nu era acelaşi gen de acţiune a Duhului Sfânt ca în cazul scrierii textului original.

Cu toate acestea, trebuie să reafirmăm că traducerile şi copiile sunt şi ele Cuvântul lui Dumnezeu, în măsura în care păstrează mesajul originar. Când spunem că ele sunt Cuvântul lui Dumnezeu, bineînţeles că nu avem în minte procesul originar de inspiraţie al scriitorului biblic. Mai degrabă, ele sunt Cuvântul lui Dumnezeu într-un sens derivat care este aplicat produsului. Aşa că a fost posibil ca Pavel să-i scrie lui Timotei că toată Scriptura este inspirată, deşi fără îndoială că Scriptura la care se referea el era o copie şi probabil şi o traducere (Septuaginta).

Într-o lume în care există atât de multe concepţii eronate şi atât de multe opinii, Biblia este o sursă sigură de călăuzire. Deoarece atunci când este corect interpretată, te poţi baza în întregime pe tot ceea ce învaţă ea. Ea este o autoritate sigură, vrednică de crezare şi demnă de încredere.

---

[29] Beegle, *Scripture, Tradition, and Infallibility*, p. 156-159.

[30] Expus în Harrison, „Phenomena of Scripture", p. 239.

11

Puterea Cuvântului lui Dumnezeu: autoritatea

- Definirea autorității
- Autoritatea religioasă
- Stabilirea semnificației și a originii divine a Bibliei
- Lucrarea lăuntrică a Duhului Sfânt
- Componentele obiective și subiective ale autorității
- Diferite concepții despre iluminare
  - Concepția lui Augustin
  - Concepția lui Daniel Fuller
  - Concepția lui Jean Calvin
- Biblia, rațiunea și Duhul
- Tradiție și autoritate
- Autoritatea istorică și cea normativă

Prin autoritatea Bibliei noi înţelegem că Biblia, ca expresie a voii lui Dumnezeu pentru noi, posedă dreptul suprem de a defini ce trebuie să credem şi cum trebuie să ne comportăm.

Autoritatea este un subiect care iscă în prezent mari controverse în societatea noastră. Şi aceasta nu numai în sfera autorităţii biblice sau religioase, ci şi în domenii mai extinse. Chiar şi societăţile care din punct de vedere formal sunt încă organizate după un model bazat pe autoritate, admit că vechea structură piramidală, în care autoritatea era orientată de sus în jos, nu mai este caracteristică pentru ele, cel puţin sub forma lui tradiţională. Oamenii se împotrivesc formelor dictatoriale sau arbitrare de exercitare a autorităţii. Autorităţii externe i se refuză adeseori recunoaşterea şi supunerea dându-se întâietatea propriei păreri ca judecată finală. În domeniul religiei există chiar o reacţie puternică împotriva instituţionalizării, în timp ce se insistă adesea asupra părerii individuale. De exemplu, mulţi romano-catolici pun la îndoială concepţia tradiţională despre infailibilitatea autorităţii papale. Pe lângă aceasta, există mulţimea pretenţiilor la autoritate aflate în competiţie unele cu altele.

Definirea autorității

Prin autoritate noi înţelegem dreptul de a impune credinţa şi/sau acţiunea. Termenul are o gamă largă de aplicaţii. Ne putem gândi la autoritate în domeniul guvernamental, jurisdicţional. Un exemplu aici ar fi un rege sau un împărat care are dreptul să impună o acţiune. Totuşi, ea poate lua şi forme mai puţin imperiale. Poliţistul care dirijează circulaţia şi proprietarul de pământ care pretinde ca oamenii să nu pătrundă pe proprietatea lui exercită o putere legitimă.

Cele descrise ar putea fi denumite autoritate imperială. Există de asemenea ceva ce am putea numi „autoritate în materie de adevăr".[1] Cineva poate fi recunoscut de alţii drept o „autoritate" într-un anumit domeniu în virtutea cunoştinţelor pe care le are. Fondul lui de cunoştinţe în acel domeniu este mai mare decât cel al multor altora. Ca urmare a acestui fapt, el este capabil să prescrie o credinţă şi/sau o acţiune potrivită. (Un document poate de asemenea prescrie, în virtutea informaţiei pe care o conţine, o credinţă şi/sau o acţiune.) Acest tip de autoritate nu este de obicei susţinut sau exercitat. El este posedat. Este apoi recunoscut şi acceptat de ceilalţi. Poate că ar fi mai exact să se spună că o asemenea persoană *este* o autoritate, şi nu că ea posedă autoritate. Autoritatea în materie de adevăr este o funcţie a cunoaşterii pe care o posedă cineva şi prin urmare este intrinsecă, pe când autoritatea imperială este o funcţie a poziţiei pe care o ocupă cineva şi prin urmare este extrinsecă.

Ar trebui să fim atenţi să nu confundăm autoritatea cu forţa. Deşi în mod ideal dreptul de a prescrie şi capacitatea de a impune credinţă şi acţiune ar trebui să coincidă, în practică nu se întâmplă întotdeauna aşa. De exemplu, succesorul legal al unui tron sau o persoană oficială aleasă conform legilor statului respectiv pot fi alungaţi printr-o lovitură de stat. Un impostor sau un uzurpator poate funcţiona în locul altcuiva. În cazul autorităţii în materie de adevăr nu există în realitate nici o forţă în afară de un ultimatum implicit: „Urmaţi ceea ce vă spun eu şi veţi fi călăuziţi în adevăr; nesocotiţi ceea ce vă spun şi va rezulta confuzie şi eroare." Medicul care îi prescrie pacientului un tratament nu are în realitate nici o putere să-i impună prescripţia. El spune de fapt: „Dacă vreţi să fiţi sănătos, atunci faceţi următoarele."

În legătură cu aceasta, este de asemenea important să se păstreze distincţia dintre autoritate şi autoritarism. O persoană, un document sau o instituţie cu autoritate sunt cele care posedă autoritatea şi în consecinţă au dreptul să definească o credinţă sau să prescrie o practică. Autoritaristul, pe de altă parte, este o persoană care încearcă să-şi infiltreze opiniile sau să-şi impună preferinţele într-un mod stăruitor, dogmatic sau chiar intolerant. Cei neiniţiaţi sau uşor impresionabili sunt adeseori determinaţi cu uşurinţă să urmeze o persoană autoritaristă, uneori mult mai uşor decât pot fi convinşi să urmeze pe cineva care dispune de o mai mare autoritate.

Este de asemenea important să se facă distincţie între posedarea autorităţii şi recunoaşterea ei. Dacă cele două sunt prea strâns asociate, sau prima este măsurată prin cea de-a doua, problema autorităţii devine extrem de subiectivă. Există persoane care nu acceptă autoritatea legală, care nu ţin seama de regulile de circulaţie, sau care resping opinia experţilor. Dintr-un anumit motiv ei preferă propria lor opinie. Însă faptul că nu reuşesc să recunoască autoritatea nu abrogă această autoritate.

---

[1] Bernard Ramm, *The Pattern of Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, p. 10, 12.

Autoritatea poate fi exercitată direct de cel care o posedă. Ea poate fi însă delegată, şi în mod frecvent chiar este. Adeseori cel care posedă în mod legitim autoritatea nu o poate exercita direct. Astfel că este necesar să se delege acea autoritate unei persoane sau unei instituţii care o poate exercita. De exemplu, cetăţenii Statelor Unite aleg deputaţi care să îi reprezinte, aceşti deputaţi votează legi şi creează instituţii care să aplice acele legi. Acţiunile angajaţilor autorizaţi corespunzător de către asemenea instituţii au aceeaşi greutate şi autoritate ca şi cea a cetăţenilor înşişi. Este posibil ca un expert să nu fie în stare să-şi prezinte ideile într-o manieră directă oricui este interesat de ele. El poate însă să-şi expună cunoştinţele într-o carte. Conţinutul cărţii – de vreme ce constă din învăţăturile lui – va avea aceeaşi greutate pe care ar avea-o ideile lui prezentate personal.

Lipsa eficacităţii sau a succesului pe termen scurt nu trebuie să ne determine să ne îndoim de legitimitatea unei autorităţi. Adeseori ideile, mai ales dacă sunt inedite, sunt greu acceptate. Nici nu se dovedesc întotdeauna eficiente într-o perioadă scurtă. Pe termen lung însă, adevărata autoritate se va impune de la sine. Ideile lui Galileo Galilei au fost iniţial considerate bizare şi chiar periculoase. Teoria relativităţii a lui Einstein părea ciudată, iar aplicabilitatea ei îndoielnică. Totuşi, timpul le-a demonstrat valoarea. Isus a avut la început relativ puţini convertiţi, nu a fost respectat de conducătorii (autorităţile) din vremea Lui, şi până la urmă a fost executat. În cele din urmă însă, orice genunchi se va pleca şi orice limbă va mărturisi cine şi ce este El (Filipeni 2:10-11).

Autoritatea religioasă

Când ne întoarcem la problema specifică a autorităţii religioase, întrebarea crucială este: Există oare vreo persoană, vreo instituţie sau vreun document care să aibă dreptul de a prescrie crezul şi practica în cazul unor probleme religioase? În sens absolut, dacă există o fiinţă supremă, superioară omului sau celorlalte fiinţe sau lucruri din ordinea creată, ea are dreptul să determine ce trebuie să credem şi cum trebuie să trăim. Din perspectiva creştină Dumnezeu este autoritatea în aceste probleme, datorită a cine este El. El este cea mai importantă fiinţă, cea care a existat dintotdeauna, chiar înainte ca noi sau oricare altă fiinţă să fi venit în existenţă. El este singura fiinţă care are puterea propriei ei existenţe în ea însăşi. El nu depinde de nimeni sau de nimic în ceea ce priveşte existenţa Lui. Mai mult decât atât, El este autoritatea supremă şi din cauza a ceea ce a făcut. El ne-a creat pe noi, precum şi tot restul lumii, şi ne-a răscumpărat. El mai este autoritatea legitimă – cea care are dreptul să prescrie ce trebuie să credem şi cum trebuie să ne purtăm – şi din pricina activităţii Lui continue în lume şi în vieţile noastre. El Îşi păstrează creaţia în fiinţă. El continuă să ne dea viaţă, îi pasă de noi şi se îngrijeşte de nevoile noastre.

O altă întrebare se ridică în acest moment: Cum anume exercită Dumnezeu această autoritate? O exercită El în mod direct sau indirect? Unii vor susţine că o face direct. Aici îi găsim pe neoortodocşi. Pentru ei autoritatea lui Dumnezeu este exercitată printr-un act direct de revelaţie, o manifestare de Sine care este de fapt o întâlnire nemijlocită dintre Dumnezeu şi om. Biblia nu este Cuvântul lui Dumnezeu prin ea însăşi. Ea este numai un instrument, un obiect, prin care Dumnezeu vorbeşte sau Se întâlneşte cu oamenii. În aceste ocazii autoritatea nu este Biblia, ci Dumnezeul care Se revelează pe Sine. Bibliei nu i-a fost atribuită sau infiltrată nici o calitate permanentă. Nu a existat nici o delegare a autorităţii.

Există şi alţii care consideră că autoritatea lui Dumnezeu este exercitată într-un mod nemijlocit. Printre ei sunt diferite tipuri de „spiritişti", antici şi moderni. Aceştia sunt persoane care aşteaptă vreun cuvânt sau o anumită călăuzire direct de la Dumnezeu. După părerea lor Dumnezeu vorbeşte indivizilor. Acest lucru poate avea loc separat de Biblie sau în mare parte ca o adăugire la Biblie. Unii carismatici extremişti cred într-o revelaţie directă şi specială de la Dumnezeu. Totuşi, nu numai carismaticii fac parte din această categorie. Una dintre întrebările puse în 1979 într-un sondaj Gallup a fost: „Dacă dumneavoastră înşivă v-aţi verifica propriile convingeri religioase, care ar fi UNA dintre aceste patru autorităţi religioase spre care v-aţi îndrepta în primul rând?" Cele patru posibilităţi erau: ce spune Biserica, ce spun unii lideri religioşi marcanţi, ce-mi spune Duhul Sfânt mie personal, şi ce spune Biblia. Dintre cei chestionaţi 27% au răspuns că ar recurge în primul rând la Duhul Sfânt; 40% au indicat Biblia. În orice caz, dintre persoanele între 18 şi 29 de ani un procentaj mai mare (36%) decât cel care a indicat Biblia (31%) a ales Duhul Sfânt.[2] Deşi mulţi creştini ar considera fără îndoială că lucrarea directă a Duhului Sfânt este un mijloc de călăuzire, 27% din publicul general şi 36% din adulţii tineri cred că această lucrare este criteriul major de evaluare a convingerilor religioase.

Alţii consideră că autoritatea divină a fost delegată unei (unor) persoane sau unei instituţii. Un prim exemplu aici este Biserica romano-catolică. Biserica este văzută ca reprezentanta lui Dumnezeu pe pământ. Când vorbeşte Biserica, ea vorbeşte cu aceeaşi autoritate cu care ar vorbi Domnul Însuşi. Potrivit acestei concepţii, dreptul de a controla mijloacele harului şi de a defini adevărul în problemele doctrinare a fost delegat apostolilor şi succesorilor lor. Aşadar, de la Biserică putem noi învăţa care este intenţia lui Dumnezeu pentru om. Deşi Biserica nu descoperă adevăruri noi, ea face explicit ceea ce este implicit în tradiţia revelatoare primită de la primii apostoli.[3]

Un interesant punct de vedere contemporan este că autoritatea religioasă aparţine profeţilor prezenţi în Biserică. De-a lungul istoriei, diverse mişcări au avut asemenea conducători profetici. Mahomed a crezut că este un profet special trimis de Dumnezeu. Printre anabaptiştii secolului al XVI-lea au existat profeţi care au proclamat aşa-zise mesaje primite de la Dumnezeu.[4] Se pare că în ultimii ani a avut loc o apariţie masivă de asemenea persoane şi mişcări. Au apărut diverse secte, conduse de lideri carismatici care pretind că au un mesaj special de la Dumnezeu. Sun Myung Moon şi Biserica unificării, fondată de el, este un exemplu izbitor, însă sunt multe alte exemple care ne vin de asemenea în minte. Până şi în cadrul mişcării evanghelice tradiţionale mulţi oameni consideră cuvântul anumitor vorbitori cu „nume sonore" de aproape aceeaşi valoare cu a Bibliei.

---

[2] Rezultate din *Christianity Today* – datele sondajului Gallup în legătură cu opinia religioasă americană – furnizate de Walter A. Elwell, autor al lui „Belief and the Bible: A Crisis of Authority?", *Christianity Today*, 21 martie 1980, p. 20-23.

[3] S. E. Donlon, „Authority, Ecclesiastical", în *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, vol. 1, p. 1115.

[4] Albert Henry Newman, *A History of Anti-Pedobaptism*, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 1897, p. 62-67.

Acest volum susţine că Dumnezeu Însuşi este autoritatea ultimă în probleme religioase. El are dreptul – atât în virtutea a cine este El, cât şi a ceea ce face El – să stabilească etalonul pentru credinţă şi practică. Totuşi, în problemele majore El nu-Şi exercită autoritatea direct. Mai exact, El a delegat acea autoritate prin crearea unei cărţi, Biblia. Pentru că transmite mesajul Lui, Biblia are aceeaşi autoritate pe care s-ar aştepta Dumnezeu să I-o recunoaştem în cazul în care ne-ar vorbi în persoană.

Stabilirea semnificației și a originii divine a Bibliei

Revelaţia este acea acţiune prin care Dumnezeu Îi face cunoscut omului adevărul Lui. Inspiraţia păstrează revelaţia, făcând-o accesibilă într-o măsură mai mare. Ea garantează faptul că ceea ce spune Biblia este exact ceea ce ar spune Dumnezeu dacă ar vorbi în mod direct. În acest lanţ este totuşi nevoie de încă un element. Pentru ca Biblia să funcţioneze ca şi cum ne-ar vorbi Dumnezeu, cititorul Bibliei trebuie să înţeleagă semnificaţia Scripturii, şi trebuie să fie convins de originea şi paternitatea ei divină. Există diverse idei cu privire la cum anume se realizează aceasta.

1. Poziţia tradiţională romano-catolică este că prin Biserică noi ajungem să înţelegem Biblia şi să fim convinşi de paternitatea ei divină. După cum am observat mai devreme, Toma d'Aquino a pretins că este în stare să stabilească prin dovezi raţionale originea divină a Bisericii catolice. Avându-şi originea divină stabilită, Biserica poate apoi să ne certifice originea divină a Scripturilor. Biserica, cea care a fost prezentă înaintea Bibliei, ne-a dat Biblia. Ea a decis care cărţi să fie canonizate (adică incluse în Biblie). Ea atestă faptul că aceste cărţi au originat de la Dumnezeu şi prin urmare întruchipează mesajul Lui pentru noi. În plus, Biserica furnizează interpretarea corectă a Bibliei. Acest lucru este deosebit de important. La ce ne foloseşte să avem o revelaţie infailibilă, inerantă de la Dumnezeu, dacă nu avem o înţelegere inerantă a acelei revelaţii? De vreme ce toată înţelegerea omenească este limitată şi din această cauză supusă greşelii, este nevoie de ceva mai mult. Biserica, şi în ultimă instanţă papa, ne dau adevăratul înţeles al Bibliei. Infailibilitatea papei este complementul logic al infailibilităţii Bibliei.

2. Un alt grup accentuează faptul că raţiunea umană este mijlocul de stabilire a semnificaţiei şi a originii divine a Bibliei. Sub o formă extremă acest punct de vedere este reprezentat de raţionalişti. Certitudinea că Biblia este de inspiraţie divină vine în urma examinării dovezilor. Se pretinde că Biblia posedă anumite caracteristici ce vor convinge cu privire la inspiraţia ei divină pe oricine care o examinează. Una din dovezile majore este profeţia împlinită – lucruri destul de

improbabile, care au fost prezise în trecutul îndepărtat, ajung în cele din urmă să aibă loc. Aceste evenimente, spune argumentul, nu puteau fi prezise doar prin înţelegerea sau preştiinţa omenească. În consecinţă, Dumnezeu trebuie să le fi revelat şi să fi dirijat scrierea acestei cărţi. Alte dovezi care certifică inspiraţia divină a Bibliei sunt caracterul supranatural al lui Isus şi minunile.[5] Interpretarea este de asemenea o funcţie a raţiunii omeneşti. Semnificaţia Bibliei este determinată prin examinarea manualelor de gramatică, a lexicoanelor, a contextului istoric şi aşa mai departe. Studiul critic ştiinţific este mijlocul de a stabili semnificaţia Bibliei.

3. A treia poziţie, şi pe aceasta o vom adopta noi, susţine că există o lucrare lăuntrică a Duhului Sfânt, iluminând înţelegerea ascultătorului sau cititorului Bibliei, realizând comprehensiunea semnificaţiei ei, şi creând o certitudine legată de adevărul şi originea ei divină.

Lucrarea lăuntrică a Duhului Sfânt

Există câteva motive pentru care este necesară iluminarea sau mărturia Duhului Sfânt pentru ca omul să priceapă semnificaţia Bibliei şi să fie sigur de adevărul ei. (Nici Biserica şi nici raţiunea umană nu pot realiza acest lucru.) În primul rând, există diferenţa ontologică dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu este transcendent; El trece dincolo de categoriile noastre de cunoaştere. El nu poate fi niciodată priceput pe deplin cu ajutorul conceptelor noastre limitate sau prin vocabularul nostru omenesc. El poate fi înţeles, însă nu pe deplin. Corelat cu transcendenţa lui Dumnezeu este caracterul limitat al omului. El este o fiinţă limitată atât în ceea ce priveşte momentul originii lui în timp, cât şi în ceea ce priveşte măsura în care poate pricepe informaţia. În consecinţă, el nu poate formula concepte de amploarea naturii lui Dumnezeu. Aceste limitări sunt inerente condiţiei umane. Ele nu sunt un rezultat al căderii sau al păcatului omenesc individual, ci al relaţiei Creator-creatură. Nici o conotaţie morală sau nici un stigmat moral nu le este ataşat.

Totuşi, dincolo de aceste limitări există şi altele care rezultă din păcătoşenia omului şi a rasei umane. Acestea nu sunt inerente naturii umane, ci mai degrabă rezultă din efectele păgubitoare ale păcatului asupra puterilor noetice ale omului. Biblia mărturiseşte în numeroase moduri şi insistent despre acest obstacol în calea înţelegerii umane, mai ales acolo unde este vorba de probleme spirituale.

Motivul final pentru care este necesară lucrarea specială a Duhului Sfânt este faptul că omul are nevoie de siguranţă în ceea ce priveşte problemele divine. Deoarece noi ne ocupăm aici de probleme de viaţă şi moarte (spirituală şi eternă), este necesar să avem mai mult decât o simplă probabilitate. Nevoia noastră de siguranţă este direct proporţională cu importanţa a ceea ce este în joc; în probleme de însemnătate eternă avem nevoie de o siguranţă pe care raţionamentul omenesc nu o poate da. Dacă cineva trebuie să decidă ce fel de maşină să-şi cumpere, sau în ce fel să-şi zugrăvească locuinţa, înşirarea avantajelor fiecărei opţiuni este de obicei suficientă. (Opţiunea cu cele mai multe avantaje se dovedeşte a fi de obicei cea mai bună.) Dacă însă se pune întrebarea pe cine să crezi sau ce să crezi cu privire la propriul tău destin etern, nevoia de a fi sigur este mult mai mare.

---

[5] William Paley, *A View of the Evidences of Christianity* şi *Horae Paulinae*, Londra, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1850.

Pentru a înţelege ce face Duhul Sfânt trebuie acum să examinăm mai de aproape ce are de spus Biblia cu privire la condiţia umană, îndeosebi despre lipsa capacităţii omului de a recunoaşte şi înţelege adevărul fără ajutorul Duhului. În Matei 13:13-15 şi Marcu 8:18 Isus vorbeşte despre cei care aud dar nu înţeleg şi despre cei care privesc dar nu văd. Starea lor este descrisă foarte realist de la un capăt la celălalt al Noului Testament. Inimile lor au devenit insensibile, ei sunt tari de urechi şi umblă cu ochii închişi (Matei 13:15). Ei Îl cunosc pe Dumnezeu, dar nu Îl onorează ca Dumnezeu, şi astfel devin superficiali în gândirea lor şi minţile lor necugetate sunt întunecate (Rom. 1:21). Romani 11:8 pune starea lor pe seama lui Dumnezeu care „le-a dat un duh de adormire, ochi ca să nu vadă şi urechi ca să n-audă". În consecinţă „ochii lor sunt întunecaţi" (v. 10). În 2 Corinteni 4:4 Pavel atribuie starea lor dumnezeului acestei lumi care „a orbit minţile necredincioşilor, ca să-i oprească să vadă lumina Evangheliei slavei lui Cristos". Toate aceste texte, precum şi numeroase alte aluzii, pledează în favoarea nevoii unei anumite lucrări speciale a Duhului pentru a mări percepţia şi înţelegerea omului.

În 1 Corinteni 2:14 Pavel ne spune că omul natural (omul care nici nu percepe, şi nici nu înţelege) nu a primit darurile Duhului lui Dumnezeu. În original găsim cuvântul δέχομαι, care nu înseamnă doar a „primi" ceva, ci mai degrabă a „accepta" ceva, a considera binevenit acest lucru, fie că este vorba de un dar sau de o idee.[6] Omul firesc nu acceptă darurile Duhului deoarece el găseşte că înţelepciunea lui Dumnezeu este o nebunie. El nu este capabil să o înţeleagă (γνῶναι) fiindcă trebuie să o discearnă sau să o investigheze (ἀνακρίνεται) în mod spiritual (πνευματικῶς). Prin urmare, problema nu este numai că omul firesc nu e doritor să accepte darurile şi înţelepciunea lui Dumnezeu, ci şi că fără ajutorul Duhului Sfânt, omul natural nu este în stare să le înţeleagă.

În contextul imediat al lui 1 Corinteni 2:14 există dovezi care sprijină afirmaţia că omul nu poate înţelege fără ajutorul Duhului. În versetul 11 citim că numai Duhul lui Dumnezeu înţelege lucrurile lui Dumnezeu. Pavel arată şi în 1:20-21 că lumea nu Îl poate cunoaşte pe Dumnezeu prin intermediul înţelepciunii ei, întrucât Dumnezeu a prostit înţelepciunea acestei lumi. Într-adevăr, înţelepciunea lumii este o nebunie pentru Dumnezeu (3:19). Darurile Duhului sunt împărtăşite în cuvinte învăţate (διδακτοῖς) nu de la înţelepciunea omenească, ci de la Duhul (2:13). În urma tuturor acestor considerente se pare că Pavel nu spune că persoanele neduhovniceşti înţeleg, dar nu acceptă. Mai degrabă, ele nu acceptă, cel puţin în parte, fiindcă nu înţeleg.

Această stare este însă depăşită când Duhul Sfânt începe să lucreze în om. Pavel vorbeşte despre a avea ochii inimii luminaţi (πεφωτισμένους), folosind un perfect pasiv participiu, sugerând că ceva a avut loc şi rămâne în vigoare (Efes. 1:18). În 2 Corinteni 3 el vorbeşte despre îndepărtarea vălului de pe minte (v. 16), astfel încât să poată fi privită gloria Domnului (v. 18). Deşi iniţial textul se referea la israeliţi (v. 13), Pavel l-a extins acum asupra tuturor oamenilor (v. 16), întrucât în restul capitolului şi în primele şase versete ale capitolului 4 cadrul este universal. Noul Testament se referă la această iluminare a omului în diferite alte moduri: ca la tăierea împrejur a inimii (Rom. 2:29), la a fi umplut cu înţelepciune şi pricepere spirituală (Col. 1:9), a primi darul înţelegerii pentru a-L cunoaşte pe Isus Cristos (1 Ioan 5:20), a auzi glasul Fiului lui Dumnezeu (Ioan 10:3). Ceea ce în prealabil părea a fi o nebunie (1 Cor. 1:18; 2:14) şi o piatră de poticnire (1 Cor. 1:23), îi apare acum credinciosului ca puterea lui Dumnezeu (1 Cor. 1:18), o înţelepciune a lui Dumnezeu tainică şi ţinută ascunsă (1:24; 2:7), ca fiind gândul lui Cristos (2:16).

---

[6] William F. Arndt şi F. Wilbur Gingrich, editori, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ediţia a IV-a, Chicago, University of Chicago, 1957, p. 176.

Cele descrise de noi aici reprezintă o lucrare a Duhului care are loc o singură dată – regenerarea. Ea creează o diferenţă absolută între credincios şi necredincios. Mai există însă în viaţa credinciosului o lucrare a Duhului Sfânt care continuă, o lucrare descrisă şi explicată amănunţit de Isus în mesajul Lui adresat ucenicilor din Ioan 14-16. Aici Isus promite venirea Duhului Sfânt (14:16, 26; 15:26; 16:7, 13). În unele locuri Isus afirmă că El Însuşi Îl va trimite pe Duhul de la Tatăl (Ioan 15:26: 16:7). În prima parte a mesajului El a vorbit despre trimiterea Duhului de către Tatăl în numele lui Isus (14:16, 26). În declaraţia finală El vorbeşte pur şi simplu despre venirea Duhului Sfânt (16:13). Prin urmare se poate vedea că Duhul a fost trimis atât de Tatăl, cât şi de Fiul, şi că a fost necesar ca Isus să plece întâi la Tatăl (observaţi folosirea abundentă, aşadar accentuată, a lui ἐγώ din 16:7 şi 14:12 – „Eu Mă duc la Tatăl").[7] Duhul Sfânt trebuia să ia locul lui Isus dar să-Şi îndeplinească şi propriile Lui funcţii specifice.

Care sunt aceste funcţii pe care le îndeplineşte Duhul Sfânt?

1. Duhul Sfânt îi va învăţa pe credincioşi toate lucrurile şi le va aduce aminte de tot ce i-a învăţat Isus (14:26).
2. Duhul Sfânt Îl va mărturisi pe Isus. Ucenicii vor fi şi ei martori ai lui Isus, deoarece ei au fost cu El de la început (15:26-27).
3. Duhul Sfânt va dovedi (ἐλέγχω) lumea vinovată în ce priveşte păcatul, dreptatea şi judecata (16:8). Spre deosebire de ἐπιτιμάω, care poate sugera pur şi simplu o mustrare nemeritată (Matei 16:22) sau fără efect (Luca 23:40), acest cuvânt specific implică o mustrare care aduce cu sine convingere.[8]
4. Duhul Sfânt îi va călăuzi pe credincioşi în tot adevărul. El nu va vorbi de la El, ci va spune tot ce va fi auzit (Ioan 16:13). În cadrul acestui proces El Îl va glorifica de asemenea pe Isus (16:14).

Reţineţi mai ales că Duhul Sfânt este denumit Duh al adevărului (14:17). În relatarea lui Ioan cu privire la afirmaţiile lui Isus nu se vorbeşte despre Duhul adevărat (ἀληθές sau ἀληθινόν), ci despre Duhul adevărului (τῆς ἀληθείας). Aceasta s-ar putea să nu fie altceva decât traducerea literală a unei expresii aramaice în greacă, Totuşi, ideea că însăşi natura Duhului este adevărul, este probabil mai adecvată. Duhul este cel care comunică adevărul. Lumea nu este în stare să Îl primească (λαμβάνω, simplă primire, spre deosebire de δέχομαι, acceptare), deoarece ea nici nu-L vede şi nici nu-L cunoaşte. Credincioşii, pe de altă parte, Îl cunosc (γινώσκω), pentru că El rămâne cu ei şi va fi în ei. (Există o anumită discuţie în jurul problemei dacă timpul verbului final din versetul 17 trebuie înţeles ca viitor sau prezent. ἔσται [„va fi"] pare să aibă o bază textuală oarecum mai bună decât ἔστιν [„este"]. Se poate ca ἔσται să fi fost preschimbat în ἔστιν în încercarea de a armoniza această formă verbală cu timpul prezent al lui μένω.)

---

[7] A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, ediţia a V-a, Londra, Hodder and Stoughton, 1923, p. 676-77.

[8] Richard Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 13-15.

Să rezumăm rolul Duhului aşa cum este el descris în Ioan 14-16. El călăuzeşte în adevăr, aducându-le aminte ucenicilor cuvintele lui Isus, fără să vorbească de la El, ci vorbind ceea ce aude, convingând, mărturisindu-L pe Isus. Astfel slujirea Lui este irevocabil îmbinată cu adevărul divin. Însă ce anume se înţelege prin aceasta? Se pare că nu este atât de mult o nouă slujire, sau adăugarea unui adevăr nou, necunoscut în prealabil, cât o acţiune a Duhului Sfânt în legătură cu adevărul deja revelat. Astfel, lucrarea Duhului Sfânt implică elucidarea adevărului, aducând credinţă şi convingere, însă nu o revelaţie nouă.

Trebuie înţeles însă acest pasaj ca unul care se referă la întreaga Biserică de-a lungul tuturor perioadelor din viaţa ei, sau aceste învăţături cu privire la lucrarea Duhului Sfânt li se aplică numai ucenicilor din zilele lui Isus? Dacă se adoptă acest al doilea punct de vedere, călăuzirea ucenicilor în adevăr de către Duhul se referă doar la rolul pe care l-au avut ei în redactarea Bibliei, şi nu la vreo lucrare de mai târziu. Evident mesajul a fost dat iniţial grupului care era adunat efectiv în jurul lui Isus. Există anumite texte care stabilesc cert acest lucru (de ex., 14:8-11). Totuşi, în cazul majorităţii lor, lipsesc elementele care să reclame o interpretare restrictivă. Într-adevăr, mai multe învăţături din Ioan 14-16 (de ex., 14:1-7; 15:1-17) sunt comunicate şi în alte părţi din Biblie. Evident, ele nu se limitau numai la primii ascultători, întrucât implică promisiuni revendicate şi porunci acceptate de întreaga Biserică de-a lungul întregii ei istorii. Este logic să se conchidă că învăţăturile referitoare la lucrarea Duhului sunt şi pentru noi.

De fapt, ceea ce se învaţă în Ioan 14-16 cu privire la călăuzirea credincioşilor în adevăr de către Duhul se găseşte şi altundeva în Biblie. Pavel îndeosebi, menţionează că mesajul Evangheliei a venit iniţial la tesaloniceni prin Duhul Sfânt. El spune că acest mesaj nu a venit numai prin cuvinte; ci şi „în putere şi în Duhul Sfânt şi cu deplină convingere" (1 Tes. 1:5). Când tesalonicenii au primit (παραλαβόντες) cuvântul, ei l-au acceptat (ἐδέξασθε) nu ca pe cuvântul oamenilor, ci ca pe ceea ce este de fapt, Cuvântul lui Dumnezeu (2:13). Diferenţa dintre o primire indiferentă a mesajului şi o acceptare reală şi activă este înţeleasă ca o lucrare a Duhului Sfânt. Mai mult decât atât, Pavel se roagă ca efesenii (Efes. 3:14-19) să fie întăriţi cu putere prin Duhul în omul dinlăuntru şi să aibă puterea să priceapă (καταλαβέσθαι) şi să cunoască (γνῶναί) dragostea lui Cristos care depăşeşte (ὑπερβάλλουσαν) cunoaşterea (γνώσεως). Implicaţia este că Duhul Sfânt va comunica efesenilor o cunoaştere a dragostei lui Cristos care depăşeşte cunoaşterea obişnuită.

Componentele obiective şi subiective ale autorităţii

Există aşadar ceea ce Bernard Ramm a numit un *tipar* al autorităţii. Cuvântul obiectiv, Scriptura scrisă, împreună cu acel cuvânt subiectiv, iluminarea şi convingerea lăuntrică a Duhului Sfânt, constituie autoritatea pentru creştin.

Ortodoxia scolastică din secolul al XVII-lea a afirmat că autoritatea este Biblia singură. În unele cazuri aceasta a fost şi poziţia fundamentalismului american din secolul al XX-lea. Cei care susţin această poziţie văd în Biblie o dimensiune obiectivă care aduce pe cineva automat în contact cu Dumnezeu; de aici poate rezulta o concepţie sacramentală despre Biblie. Se consideră de asemenea că Biblia ca revelaţie şi ca păstrare inspirată a acelei revelaţii are o eficacitate intrinsecă. O simplă prezentare a Bibliei sau expunere la influenţa Bibliei are o valoare în sine, deoarece cuvintele Bibliei au putere în ele însele. Se crede că citirea zilnică a Bibliei este ceva valoros prin sine şi pentru sine. Vechea zicală „un măr zilnic îl ţine la distanţă pe medic" are o replică teologică: „un capitol zilnic îl ţine la distanţă pe Diavol." Un potenţial pericol aici este că Biblia poate deveni aproape un fetiş.[9]

Pe de altă parte, există unele grupuri care consideră că Duhul Sfânt este autoritatea principală pentru creştin. Anumite grupuri carismatice, de exemplu, cred că profeţia specială are loc în zilele noastre. Noi mesaje de la Dumnezeu sunt date de Duhul Sfânt. În majoritatea cazurilor se crede că ele explică adevărata semnificaţie a anumitor pasaje biblice. Aşadar, argumentul acestor grupuri este că în timp ce Biblia este autoritară, în practică sensul ei va fi adeseori neclar fără acţiunea specială a Duhului Sfânt.[10]

În realitate îmbinarea acestor doi factori este cea care constituie autoritatea. Ambii sunt necesari. Cuvântul scris, interpretat corect, este baza obiectivă a autorităţii. Lucrarea lăuntrică de iluminare şi convingere a Duhului Sfânt este dimensiunea subiectivă. Această dublă dimensiune preîntâmpină propovăduirea unui adevăr searbăd, rece şi sec, pe de-o parte, şi o hiperexcitabilitate şi o înflăcărare necugetată, pe de altă parte. Împreună, cei doi factori produc acea maturitate care este atât de necesară vieţii creştine – o minte rece, lucidă şi o inimă caldă (nu o inimă rece şi o minte înfierbântată). După cum s-a exprimat un păstor într-un mod cam tranşant: „Dacă ai Biblia fără să ai Duhul, te vei usca. Dacă ai Duhul fără să ai Biblia, vei exploda. Însă dacă ai atât Biblia, cât şi Duhul împreună, te vei maturiza."

Cum se compară această concepţie despre Scripturi cu concepţia despre Biblie a neoortodoxiei? În aparenţă, cel puţin celor care privesc de pe o poziţie ortodoxă scolastică, cele două li se par foarte asemănătoare. Experienţa, pe care neoortodoxul o numeşte revelaţie este de fapt ceea ce înţelegem noi prin iluminare. În momentul în care cineva devine convins de adevăr, are loc iluminarea. Negreşit, iluminarea nu va avea întotdeauna loc într-un mod dramatic. Uneori convingerea apare într-un mod progresiv şi mai liniştit. Totuşi, făcând abstracţie de drama care poate fi legată de situaţie, există alte diferenţe semnificative între concepţia neoortodoxă cu privire la revelaţie şi concepţia noastră cu privire la iluminare.

---

[9] A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York, Harper, 1961, p. 146.

[10] Într-o anumită biserică era nevoie să se ia o decizie cu privire la două planuri ce au fost propuse în vederea construirii unui nou sanctuar. Unul dintre membri susţinea că Domnul i-a spus că adunarea trebuie să adopte planul care ar fi dus la realizarea unei clădiri mai mari. El se baza pe faptul că raportul dintre numărul de locuri în cazul planului clădirii mari şi numărul de locuri din planul clădirii mai mici era de cinci la trei, tocmai raportul dintre numărul care reprezenta ocaziile în care Ioas ar fi trebuit să lovească cu săgeţile în pământ la îndemnul lui Elisei şi numărul ocaziilor în care Ioas a lovit efectiv în pământ (2 Împ. 13:18-19). Până la urmă adunarea s-a divizat din cauza neînţelegerilor cu privire la această problemă şi la altele similare.

În primul rând, în concepţia noastră ortodoxă conţinutul Bibliei este în mod obiectiv Cuvântul lui Dumnezeu. Ceea ce spun aceste scrieri este într-adevăr ceea ce Dumnezeu ne spune nouă, indiferent dacă cineva le citeşte sau nu, le înţelege sau nu ori le acceptă sau nu. Neoortodoxul, pe de altă parte, nu consideră că revelaţia este în primul rând o comunicare a informaţiei, ci mai degrabă prezenţa lui Dumnezeu Însuşi. În consecinţă, Biblia nu este Cuvântul lui Dumnezeu într-un anumit mod obiectiv. Mai degrabă, ea devine Cuvântul lui Dumnezeu. Când revelaţia sub formă de întâlnire se sfârşeşte, Biblia redevine din nou cuvântul oamenilor care au scris-o. Însă, în concepţia ortodoxă prezentată aici, Biblia este mesajul lui Dumnezeu; ce ne spune ea este ceea ce ne spune El, indiferent dacă cineva o citeşte sau nu, o aude sau nu, o înţelege sau nu, ori îi răspunde sau nu. Statutul ei de revelaţie nu depinde de răspunsul cuiva la ea. Ea este ceea ce este.

Aceasta înseamnă, în continuare, că Biblia are o semnificaţie definită şi obiectivă care este (sau cel puţin ar trebui să fie) aceeaşi pentru fiecare. În concepţia neoortodoxă, de vreme ce nu există adevăruri revelate, ci numai adevăruri ale revelaţiei, felul în care o persoană interpretează o întâlnire cu Dumnezeu poate fi diferit de înţelegerea unei alte persoane. De fapt, nici interpretările pe care le-au dat evenimentelor autorii Scripturii nu au fost inspirate divin. Ceea ce au scris ei a reprezentat doar propria lor încercare de a relata cele experimentate de ei. Din această cauză, nu este posibilă împăcarea unor diferenţe de înţelegere prin citarea cuvintelor Bibliei. În cel mai bun caz, cuvintele Scripturii pot doar să arate înspre evenimentul propriu-zis al revelaţiei. Însă, în cadrul concepţiei prezentate aici – de vreme ce cuvintele Scripturii sunt în mod obiectiv revelaţia lui Dumnezeu – o persoană care caută să arate unei alte persoane care este înţelegerea corectă, poate arăta spre conţinutul Bibliei. Semnificaţia de bază a unui pasaj va fi aceeaşi pentru fiecare, deşi aplicaţia s-ar putea să fie diferită de la o persoană la alta.

În plus, deoarece Biblia are o semnificaţie obiectivă pe care ajungem să o înţelegem prin procesul iluminării, această iluminare trebuie să aibă un anumit efect permanent. O dată ce semnificaţia este înţeleasă, noi o deţinem (în afară de cazul în care uităm) într-un mod mai mult sau mai puţin permanent. Ceea ce nu vrea să însemne că nu poate exista o iluminare mai profundă, care să ne dea o mai bună înţelegere a unui anumit pasaj, ci mai degrabă că nu trebuie să existe o reînnoire a iluminării, întrucât semnificaţia (la fel ca şi revelaţia) este de o asemenea natură încât persistă şi poate fi reţinută.

Diferite concepţii despre iluminare

Concepţia lui Augustin

În istoria Bisericii au existat diferite concepţii cu privire la iluminare. Pentru Augustin iluminarea a făcut parte din procesul general de dobândire a cunoştinţelor. Augustin a fost un platonician, sau cel puţin un neo-platonician. Platon a învăţat că realitatea constă din Forme sau Idei. Toate particulariile empirice existente îşi iau realitatea de la acestea. Astfel, toate lucrurile albe sunt albe deoarece participă la Forma sau Ideea de alb. Această Formă de alb nu este albă în sine, însă este, cum s-ar spune, formula albului. În mod similar, toate tipurile de sare sunt sare doar pentru că participă la Ideea de sărat sau sunt manifestări ale lui NaCl, formula sării. Singurul motiv pentru care suntem capabili să cunoaştem ceva este pentru că recunoaştem Ideile sau Formele (unii ar spune universaliile) în particularii. Fără o cunoaştere a Ideilor noi nu am fi capabili să abstractizăm cele experimentate şi să formulăm vreo concepţie. În viziunea lui Platon sufletul cunoaşte Formele pentru că a fost în contact cu ele înainte să fi intrat în această lume a experienţei senzoriale şi a particulariilor. Augustin, întrucât nu accepta preexistenţa sufletului, a adoptat un alt mod de abordare. Dumnezeu imprimă Formele asupra minţii individului, făcând astfel posibilă recunoaşterea acestor calităţi în particularii, şi dând minţii criterii în vederea abstractizării şi a evaluării. În timp ce Platon credea că noi recunoaştem Formele datorită unei experienţe unice din trecut, Augustin credea că Dumnezeu imprimă în permanenţă aceste concepte asupra minţii.[11]

Contrar opiniei curente, el observă că există trei, şi nu două, componente în procesul de dobândire a cunoaşterii. Trebuie, desigur, să existe cel care cunoaşte şi obiectul cunoaşterii. În plus, trebuie să existe mediul cunoaşterii. Pentru ca să auzim, trebuie să existe un mediu (de ex., aerul) care să conducă undele sonore. Sunetul nu poate fi transmis în vid. În acelaşi mod, noi nu putem vedea decât prin intermediul luminii. În întuneric deplin nu există vedere, cu toate că poate fi prezentă o persoană capabilă să vadă şi un obiect vizibil. La fel este şi în ceea ce priveşte întreaga cunoaştere: pe lângă cel care cunoaşte şi obiectul cunoaşterii trebuie să existe o anumită cale de acces la Idei sau Forme, altminteri nu va exista cunoaştere. Acest lucru este valabil pentru percepţia senzorială, gândire şi orice alt mod de a cunoaşte. Astfel, Dumnezeu este cea de-a treia parte din procesul de dobândire a cunoaşterii, deoarece El iluminează întruna mintea prin imprimarea Formelor sau a Ideilor asupra ei. Cunoaşterea Scripturii este la fel. Iluminarea cu privire la semnificaţia şi adevărul Bibliei este pur şi simplu un caz special de activitate a lui Dumnezeu în cadrul procesului general de achiziţionare a cunoaşterii de către om.[12]

Deşi Augustin a explicat procesul prin care dobândim cunoaşterea, el nu a făcut nici o diferenţiere între creştin şi necreştin. Două scurte observaţii vor scoate în relief problemele din această concepţie: (1) epistemologia lui Augustin nu este compatibilă cu antropologia lui, potrivit căruia omul este de o totală păcătoşenie; şi (2) el nu ia în considerare învăţătura biblică ce afirmă că Duhul Sfânt înfăptuieşte o lucrare specială în relaţia cu credincioşii.

Concepţia lui Daniel Fuller

Daniel Fuller a propus o concepţie inedită cu privire la ce anume este implicat în lucrarea de iluminare a Duhului Sfânt. Această concepţie pare să se bazeze în exclusivitate pe 1 Corinteni 2:13-14, şi mai ales pe propoziţia: „omul firesc nu primeşte lucrurile Duhului lui Dumnezeu". Fuller susţine că aici nu este vorba despre înţelegerea textului biblic, ci de acceptarea învăţăturilor lui. El consideră că δέχομαι este cuvântul crucial, întrucât nu denotă numai o recepţionare a învăţăturilor lui Dumnezeu, ci şi o acceptare benevolă a lor. Astfel, problema omului firesc nu este că el nu înţelege ce spune Biblia, ci că nu doreşte să-i urmeze învăţăturile. Iluminarea, aşadar, este procesul prin care Duhul Sfânt înduplecă voinţa omului ca să accepte învăţăturile lui Dumnezeu.

---

[11] Augustin *Cetatea lui Dumnezeu* 9. 16.

[12] Augustin *Soliloquia* 1. 12; *De libero arbitrio* 2. 12. 34.

Continuând interpretarea lui 1 Corinteni 2:14, prin a-şi exprima convingerea că problema de bază a necredinciosului este că nu doreşte să accepte învăţătura lui Dumnezeu, Fuller trage concluzia neîntemeiată că păcatul a afectat grav voinţa omului, însă nu şi raţiunea lui. Aceasta înseamnă, spune Fuller, că un exponent al teologiei biblice descriptive, cât de cât obiectiv, va fi în stare să ajungă mai uşor la semnificaţia unui text decât cineva care consideră că Biblia este autoritară într-un fel sau altul. Primul nu va fi prea afectat de factorii subiectivi, deoarece pe el îl interesează doar să constate ce a învăţat Isus sau Pavel. El nu este în nici un fel obligat să urmeze acele învăţături sau să asculte de ele. Credinciosul, pe de altă parte, poate descoperi o coliziune între învăţătura Bibliei şi propriile lui presupuneri. El va fi tentat, probabil fără să-şi dea seama, să introducă în text un anumit sens pe care se aşteaptă să-l găsească acolo. Tocmai angajamentul lui faţă de Scriptură face mai probabilă o înţelegere greşită.[13]

Există câteva dificultăţi legate de concepţia lui Fuller cum că iluminarea este lucrarea pe care o face Duhul Sfânt cu voinţa omului (şi numai cu voinţa lui). Pe lângă faptul că Fuller îşi bazează punctul de vedere pe o singură porţiune din Scriptură, el a presupus că numai voinţa omului, este afectată de păcat nu şi raţiunea lui. Deoarece înţelegerea necredinciosului nu este distorsionată de păcat şi deoarece, spre deosebire de creştin, acesta nu are vreun interes personal legat de ceea ce spune Scriptura, el poate fi imparţial şi poate ajunge la înţelesul real al textului biblic. Este însă aceasta într-adevăr aşa? Câţi necredincioşi sunt atât de imparţiali şi de neimplicaţi? Cel care examinează învăţăturile lui Isus trebuie să aibă un anumit interes faţă de ele. Oare acel interes în sine nu-l poate determina să găsească acolo un înţeles pe care el îl consideră mai acceptabil decât înţelesul real? Pe de altă parte, tocmai angajamentul credinciosului îi stârneşte acestuia un interes şi o preocupare mai serioasă faţă de Biblie. Acest angajament poate implica o dorinţă de a urma Scriptura oriunde ar duce ea. Seriozitatea convingerii creştinului că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu ar trebui să-l facă pe acesta mult mai sârguincios în încercarea de a determina cu credincioşie adevărata ei semnificaţie. Dacă cineva L-a acceptat pe Cristos ca Domn, nu va fi el dornic să stabilească în mod precis ce anume a declarat Domnul? În final, textele biblice (citate la p. 219-220) care arată că necredinciosul este reticent – cel puţin în parte – fiindcă nu înţelege, iar faptul că Duhul Sfânt deschide atât inima, cât şi mintea, par greu de armonizat cu concepţia lui Fuller cum că păcatul nu a afectat în mod serios raţiunea omului, ci numai voinţa lui.

Concepţia lui Jean Calvin

Concepţia lui Jean Calvin cu privire la iluminare este mai adecvată decât cea a lui Augustin sau Fuller. Calvin, fireşte, a crezut în depravarea totală a omului şi a vorbit despre ea. Aceasta înseamnă că întreaga natură umană, inclusiv raţiunea, a fost afectată negativ de cădere. Omul în stare naturală nu este capabil să recunoască adevărul divin şi să răspundă la el. Însă, atunci când are loc regenerarea, „ochelarii credinţei" îmbunătăţesc mult vederea spirituală a omului respectiv. Totuşi, chiar şi după regenerare mai este încă nevoie de o permanentă dezvoltare progresivă, pe care noi o numim de obicei sfinţire. În plus, Duhul Sfânt lucrează în interiorul vieţii credinciosului, mărturisind despre adevăr şi contracarând efectele păcatului, astfel încât să poată fi văzut înţelesul inerent al Bibliei. Această concepţie cu privire la iluminare pare să se armonizeze cel mai bine cu învăţăturile biblice, şi din acest motiv se pledează aici în favoarea ei.[14]

---

[13] Daniel Fuller, „The Holy Spirit's Role in Biblical Interpretation", în *Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W. Ward Gasque şi William Sanford LaSor, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 189-198.

Biblia, rațiunea și Duhul

În acest moment se ridică întrebarea legată de relaţia dintre autoritatea biblică şi raţiune. Nu există oare aici posibilitatea vreunui conflict? În aparenţă Biblia este autoritatea, însă sunt întrebuinţate diverse mijloace de interpretare pentru a-i smulge înţelesul. Dacă raţiunea este mijlocul de interpretare, nu este oare raţiunea adevărata autoritate, mai degrabă decât Biblia, de vreme ce ea vine de fapt la Biblie de pe o poziţie de superioritate?

Aici trebuie să se facă o distincţie între autoritatea legislativă şi autoritatea juridică. În cadrul guvernului federal Camerele Congresului produc legislaţia, însă sistemul judecătoresc (culminând cu Curtea Supremă) este cel care decide ce înseamnă legislaţia. Ele sunt ramuri separate ale puterii executive, fiecare având propria ei autoritate.

Acesta pare să fie un bun mod de a ne imagina relaţia dintre Scriptură şi raţiune. Scriptura este autoritatea noastră legislativă supremă. Ea ne dă conţinutul credinţei noastre şi al codului nostru comportamental şi practic. Raţiunea nu ne spune conţinutul credinţei noastre. Ea nu descoperă adevărul. Chiar şi ceea ce învăţăm din revelaţia generală este tot o problemă de revelaţie, mai degrabă decât una de deducţie logică mediată de teologia naturală. Desigur, setul de informaţii obţinut din revelaţia generală acoperă inevitabil o arie largă şi este ceva suplimentar pentru revelaţia specială.

Totuşi, când ajungem să stabilim ce anume înseamnă mesajul şi – într-o etapă ulterioară – dacă este adevărat, noi trebuie să ne folosim de capacitatea noastră de a raţiona. Trebuie să întrebuinţăm cele mai bune metode de interpretare sau hermeneutice. Şi apoi, prin examinarea şi evaluarea raţională a dovezilor, trebuie să decidem dacă crezul creştin este adevărat. Aceasta o numim apologetică. Deşi există o dimensiune a autoexplicării în cadrul Scripturii, Scriptura singură nu ne va da înţelesul Scripturii. Prin urmare nu există nici o inconsecvenţă în a considera că Scriptura este autoritatea noastră supremă în sensul că ea ne spune ce să facem şi ce să credem, şi în a întrebuinţa diverse metode hermeneutice şi exegetice pentru a i se determina înţelesul.

Am observat că iluminarea de către Duhul Sfânt îl ajută pe cel care citeşte sau aude Scriptura să o înţeleagă şi dă convingerea că ea este adevărată şi că este Cuvântul lui Dumnezeu. Acest lucru nu trebuie considerat însă ceva ce ne scuteşte de întrebuinţarea metodelor hermeneutice. Aceste metode joacă un rol complementar, şi nu unul competitiv. O concepţie despre autoritate care accentuează componenta subiectivă se bazează aproape în exclusivitate pe mărturia lăuntrică a Duhului. O concepţie care accentuează componenta obiectivă consideră că Biblia singură este autoritatea; această concepţie se bazează exclusiv pe metodele de interpretare, minimalizând mărturia lăuntrică a Duhului. În orice caz, Duhul lui Dumnezeu lucrează adeseori într-un mod mijlocit mai degrabă decât într-unul direct. Prin faptul că furnizează dovezi pe care raţiunea le poate evalua El creează certitudinea că Scriptura este de natură divină. El duce de asemenea la o înţelegere a textului prin intermediul lucrării de interpretare a exegetului. Până şi Calvin, cu puternicul său accent pus pe mărturia lăuntrică a Duhului Sfânt, a atras atenţia asupra indiciilor în favoarea credibilităţii Scripturii[15] şi în comentariile lui el a folosit tot ce fusese mai bun în erudiţia clasică pentru a ajunge la semnificaţia Bibliei. Aşadar, exegetul şi apologetul vor întrebuinţa cele mai bune metode şi informaţii, însă împreună cu o rugăciune continuă pentru ca Duhul Sfânt să lucreze prin aceste mijloace.

---

[14] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, cartea 1, capitolele 7 şi 9.

Tradiţie şi autoritate

Acum că am examinat relaţia dintre Biblie şi raţiune, trebuie să ne întrebăm cum anume se raportează tradiţia la problema autorităţii. Funcţionează ea oare ca o autoritate legislativă, furnizând conţinut credinţei creştine? Sunt unii care cred că revelaţia a continuat în cursul istoriei Bisericii, astfel încât opiniile Părinţilor Bisericii au o considerabilă greutate. Alţii consideră că rolul tradiţiei este mai puţin formal, dau însă un respect considerabil Părinţilor Bisericii, sau chiar îi venerează – dacă nu pentru alt motiv atunci pentru că au fost mai aproape de revelaţia iniţială, şi prin urmare au fost capabili să o înţeleagă şi să o explice mai bine decât suntem noi cei care trăim la atâtea secole după acele evenimente. Unele grupuri, mai ales bisericile independente, repudiază făţiş orice folosire a tradiţiei, evitând-o în favoarea unei încrederi totale în Scriptură.

Ar trebui observat faptul că până şi cei care nu cinstesc tradiţia sunt frecvent afectaţi de tradiţie, chiar dacă într-o formă întrucâtva diferită. Directorul unui seminar baptist a spus odată cu ironie: „Noi, baptiştii, nu urmăm tradiţia. Suntem însă legaţi de poziţia noastră baptistă istorică!" Tradiţia nu trebuie să fie neapărat veche, cu toate că trebuie să fie cel puţin atât de veche încât să poată fi înregistrată şi transmisă. O anumită tradiţie poate avea o origine recentă. De fapt, la un moment dat toate tradiţiile au fost de origine recentă. Unii dintre vorbitorii şi liderii cunoscuţi ai cercurilor creştine îşi creează propria lor tradiţie. La drept vorbind, anumite expresii cheie ale lor pot fi de-a dreptul canonizate printre adepţii lor.

Tradiţia are un rol pozitiv: ea ne poate ajuta să înţelegem Scriptura şi aplicaţia ei. Părinţii Bisericii au ceva de spus, însă scrierile lor trebuie privite ca nişte comentarii asupra textului, nu ca text biblic în sine. Ar trebui să le consultăm aşa cum consultăm alte comentarii. În acest fel ei funcţionează ca autorităţi judiciare. Autoritatea lor vine din întrebuinţarea şi elucidarea de către ei a Scripturii. Lor nu trebuie să li se îngăduie niciodată să înlocuiască Scriptura. Ori de câte ori o tradiţie, indiferent că este o învăţătură străveche sau cea a unui recunoscut lider de astăzi, intră în conflict cu semnificaţia Bibliei, tradiţia trebuie să facă loc Scripturii.

---

[15] *Ibid.*, cartea 1, capitolul 8.

Autoritatea istorică şi cea normativă

Există şi o altă distincţie care trebuie făcută şi dezvoltată. Ea are de-a face cu felul în care Biblia este autoritară pentru noi. Biblia are negreşit autoritatea să ne spună care a fost voia lui Dumnezeu pentru anumite persoane individuale sau grupuri care au trăit în vremurile biblice. Întrebarea asupra căreia ne concentrăm atenţia aici este următoarea: Ceea ce a fost obligatoriu pentru acei oameni este oare obligatoriu şi pentru noi?

Este necesar să se facă deosebirea între două tipuri de autoritate: cea istorică şi cea normativă. Biblia ne informează cu privire la ce le-a poruncit Dumnezeu oamenilor din Biblie şi ce aşteaptă El de la noi. În măsura în care Biblia ne învaţă ce s-a întâmplat în vremurile biblice şi ce li s-a poruncit oamenilor din acele vremuri, ea are autoritate pe plan istoric. Are ea însă şi autoritate normativă? Suntem noi obligaţi să întreprindem aceleaşi acţiuni care le-au fost poruncite acelor oameni? Aici este nevoie de o atenţie deosebită pentru ca să nu se identifice prea repede voia lui Dumnezeu pentru acei oameni cu voia lui Dumnezeu pentru noi. Va fi necesar să se determine care este esenţa permanentă a mesajului şi care este forma temporară a expresiei lui. Cititorul îşi va reaminti că în capitolul despre actualizarea credinţei (p. 110-112) au fost date unele linii directoare. Este foarte posibil ca ceva să aibă autoritate pe plan istoric fără să aibă şi autoritate normativă.

PARTEA A TREIA

Cum este Dumnezeu

12. Măreția lui Dumnezeu
13. Bunătatea lui Dumnezeu
14. Cât de aproape sau cât de departe este Dumnezeu: imanența și transcendența
15. Caracterul triunic al lui Dumnezeu: Trinitatea

12

Măreția lui Dumnezeu

Natura atributelor
Clasificarea atributelor
Atributele măreției
  Spiritualitatea
  Personalitatea
  Viața
  Infinitatea
  Constanța

Doctrina despre Dumnezeu este punctul central al unei mari părţi din restul teologiei. Concepţia cuiva despre Dumnezeu poate fi imaginată chiar furnizând întregul schelet pentru teologia şi viaţa persoanei respective. Ea dă o culoare aparte stilului în lucrare şi filozofiei de viaţă pe care le are cineva.

Probleme sau dificultăţi la două nivele evidenţiază faptul că există nevoia unei înţelegeri corecte a lui Dumnezeu. Primul este nivelul popular sau practic. J. B. Phillips, în cartea sa *Your God Is Too Small*, a reliefat câteva concepţii denaturate foarte răspândite despre Dumnezeu.[1] Unii oameni Îl văd pe Dumnezeu ca pe un fel de poliţist ceresc care caută prilejuri pentru a se dezlănţui împotriva persoanelor care greşesc şi se abat de la drumul drept. O cunoscută melodie populară enunţă acest punct de vedere: „Dumnezeu te va pedepsi pentru aceasta; Dumnezeu te va pedepsi pentru aceasta. N-are rost să fugi şi să te ascunzi, căci El ştie unde eşti!" Societăţile de asigurări, prin clauzele care apar sub denumirea de „acţiuni ale lui Dumnezeu" – întotdeauna întâmplări catastrofice – par să aibă în minte imaginea unei fiinţe puternice şi răuvoitoare. Concepţia opusă, că Dumnezeu ar fi ca un bunic, este şi ea răspândită. În acest caz Dumnezeu este conceput ca un indulgent şi drăguţ gentleman bătrân, care nu ar vrea cu nici un chip să diminueze plăcerea pe care o au în viaţă fiinţele omeneşti. Acestea şi multe alte concepţii false despre Dumnezeu se cer a fi corectate în cazul în care vrem ca viaţa noastră spirituală să aibă o semnificaţie reală şi profunzime.

Probleme care apar la un nivel mai sofisticat subliniază de asemenea nevoia unei concepţii corecte despre Dumnezeu. Concepţia Bibliei despre Dumnezeu a fost adeseori problematică. În Biserica primară doctrina despre Trinitate a creat o tensiune deosebită şi a dus la discuţii. Deşi acest subiect specific nu a încetat cu desăvârşire să mai prezinte dificultăţi, în zilele noastre au ajuns în prim-plan alte probleme. Una dintre ele este legată de relaţia lui Dumnezeu cu creaţia Sa. Este oare El atât de separat şi îndepărtat de creaţie (transcendent) încât nu lucrează prin ea şi prin urmare nu se poate şti nimic despre El din creaţie? Sau poate fi găsit în societatea umană şi în procesele naturii? Întrebări specifice care s-au ridicat în legătură cu această problemă sunt: Lucrează oare Dumnezeu prin intermediul procesului de evoluţie? şi: Trebuie imaginată oare transcendenţa lui Dumnezeu în primul rând cu ajutorul unor categorii spaţiale? O altă problemă majoră are de-a face cu natura lui Dumnezeu. Este El stabil şi neschimbător în esenţă? Sau creşte şi Se dezvoltă asemenea restului universului, după cum susţine teologia procesului? Şi apoi sunt problemele ridicate de teologia speranţei, care a sugerat că Dumnezeu trebuie imaginat în primul rând în raport cu viitorul şi nu cu trecutul. Aceste probleme şi altele pe lângă ele reclamă o gândire clară şi o enunţare atentă a concepţiei despre Dumnezeu.

---

[1] B. Phillips, *Your God Is Too Small*, New York, Macmillan, 1961.

În încercarea de a-L înţelege pe Dumnezeu s-au făcut multe erori, unele dintre ele opuse prin natura lor. Una este o analiză excesivă, în cursul căreia Dumnezeu este supus unei adevărate vivisecţii. Atributele lui Dumnezeu sunt expuse şi clasificate într-o manieră similară celei care apare într-un manual de anatomie.[2] Este posibil să se facă o problemă excesiv de speculativă din studierea lui Dumnezeu; şi în acest caz ţinta va fi concluzia speculativă în sine, şi nu o relaţie mai strânsă cu El. Lucrurile nu ar trebui să se întâmple aşa. De fapt, studierea naturii lui Dumnezeu ar trebui văzută ca o unealtă în slujba unei mai bune înţelegeri a Lui şi pornind de aici, a unei relaţii personale mai strânse cu El. Apoi, nu trebuie să existe o evitare a cercetărilor şi reflectării cu privire la întrebarea cum este Dumnezeu. Şi astfel nu va exista tentaţia de a aluneca în greşeala opusă: aceea de a generaliza în aşa măsură concepţia despre Dumnezeu încât răspunsul nostru să devină pur şi simplu un sentiment cald faţă de ceea ce Phillips a numit „pata lunguiaţă" (Dumnezeul nefocalizat),[3] sau ceea ce unii au denumit „credinţă în marele orice-ar fi". Prin urmare, cercetarea naturii lui Dumnezeu nu ar trebui să fie nici efort speculativ prestat în zona care este dincolo de ceea ce a revelat Dumnezeu, şi nici un salt mistic înspre un ceva nedesluşit şi nedefinit.

Natura atributelor

Atunci când vorbim despre atributele lui Dumnezeu, noi ne referim la acele calităţi ale Lui care constituie ceea ce este El. Ele sunt înseşi caracteristicile naturii Lui. Nu ne referim aici la lucrurile pe care le înfăptuieşte El, cum sunt crearea, călăuzirea şi păstrarea, nici la rolurile corespunzătoare acestora pe care le are El – acelea de Creator, Călăuză, Păstrător.

Atributele sunt calităţi ale întregii Dumnezeiri. Ele nu trebuie confundate cu *proprietăţile*, care, tehnic vorbind, sunt trăsăturile distinctive ale diferitelor persoane ale Trinităţii. Proprietăţile sunt funcţii (generale), activităţi (mai specifice) sau acţiuni (cele mai specifice) ale membrilor individuali ai Dumnezeirii.

---

[2] De ex., Stephen Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God*, Grand Rapids, Baker, retipărită 1979.

[3] Phillips, *Your God Is Too Small*, p. 63-66.

Atributele sunt calităţi permanente. Ele nu pot fi dobândite sau pierdute. Ele sunt intrinseci. Astfel, sfinţenia nu este un atribut (o caracteristică permanentă, inseparabilă) al lui Adam, însă este un atribut al lui Dumnezeu. Atributele lui Dumnezeu sunt dimensiuni esenţiale şi inerente aparţinând înseşi naturii Lui.

În timp ce modul în care Îl înţelegem noi pe Dumnezeu este fără îndoială filtrat prin propria noastră structură mentală, atributele Lui nu sunt concepţiile noastre proiectate asupra Lui. Ele sunt caracteristici obiective ale naturii Lui. În fiecare situaţie biblică în care sunt descrise atributele lui Dumnezeu este evident că ele fac parte din însăşi natura Lui. În timp ce autorul îşi exprimă adeseori reacţia sau răspunsul la aceste atribute, atributele şi răspunsul sunt foarte clar deosebite unul de celălalt.

Atributele sunt inseparabile de fiinţa sau esenţa lui Dumnezeu. Unele teologii mai timpurii le-au văzut oarecum lipsite sau cel puţin distingându-se într-un anumit fel de substanţa sau fiinţa, sau esenţa de bază.[4] În multe cazuri această idee era întemeiată pe concepţia aristoteliană despre substanţă şi atribut. Alţi teologi au intrat în extrema opusă, negând efectiv că Dumnezeu are o esenţă. În acest caz atributele sunt înfăţişate ca un fel de colecţie de calităţi. Ele sunt concepute ca nişte părţi sau segmente ale lui Dumnezeu.[5] Este mai bine să se conceapă atributele lui Dumnezeu ca fiind natura Lui, şi nu o colecţie de părţi constitutive şi nici ceva pe lângă esenţa Lui. Astfel, Dumnezeu este dragostea Lui, sfinţenia Lui şi puterea Lui. Acestea nu sunt altceva decât diferite moduri de a privi fiinţa unificată, pe Dumnezeu. Dumnezeu este foarte complex, şi aceste concepte sunt doar încercări de a prinde diferite aspecte sau faţete obiective ale fiinţei Lui.

Prin urmare, atunci când vorbim despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu noi nu vrem să spunem că există o fiinţă sau o esenţă necunoscută dincolo de sau în spatele atributelor Lui. Mai degrabă vrem să spunem că nu-I cunoaştem calităţile sau natura în mod complet şi exhaustiv. Noi Îl cunoaştem pe Dumnezeu doar aşa cum S-a revelat El pe Sine. Deşi revelaţia Lui de Sine este fără îndoială concordantă cu natura Lui deplină, şi este exactă, ea nu este o revelaţie exhaustivă. În plus, noi nu înţelegem în întregime sau nu cunoaştem pe deplin ceea ce ne-a revelat El despre Sine. Din această cauză există, şi va exista întotdeauna, o notă de mister în cunoaşterea lui Dumnezeu.

Clasificarea atributelor

1. În încercarea de a-L înţelege mai bine pe Dumnezeu au fost inventate diverse sisteme de clasificare a atributelor Lui. Un sistem care se găseşte mai ales în scrierile teologilor reformaţi vorbeşte despre atribute comunicabile şi necomunicabile.[6] Atributele comunicabile sunt acele calităţi ale lui Dumnezeu

---

[4] William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, retipărită în 1971, vol. 1, p. 158.

[5] Charnock, *Existence and Attributes of God*.

[6] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 55.

care pot fi regăsite măcar în parte în creaturile Lui omeneşti. Aici intră dragostea, care, deşi infinită la Dumnezeu, există cel puţin în formă parţială şi la om. De asemenea, intră chiar şi omnipotenţa, întrucât omul are cel puţin un anumit grad de putere. Atributele necomunicabile, pe de altă parte, sunt acele calităţi unice care nu pot fi regăsite la fiinţele omeneşti. Un exemplu în acest sens este omniprezenţa. Dumnezeu este pretutindeni în mod simultan. Nici măcar călătorind cu avionul cu reacţie sau cu racheta omul nu poate fi pretutindeni în mod simultan.

2. O a doua pereche de categorii sunt calităţile imanente sau intranzitive şi calităţile emanate sau tranzitive. Primele sunt cele care rămân în cadrul naturii lui Dumnezeu. Un exemplu îl constituie spiritualitatea Lui. Atributele emanate sau tranzitive sunt cele care ies din natura lui Dumnezeu şi operează în afara ei, afectând creaţia. Mila lui Dumnezeu este un atribut tranzitiv. Nu are nici un sens să ne gândim la mila lui Dumnezeu sau să vorbim despre ea fără a ţine seama de fiinţele create faţă de care El Îşi arată această milă.[7]

3. Strâns legată de clasificarea precedentă şi uneori combinată cu ea este distincţia dintre calităţile absolute şi cele relative. Atributele absolute ale lui Dumnezeu sunt cele pe care El le are în Sine Însuşi. El a posedat dintotdeauna aceste calităţi, independent de obiectele creaţiei Lui. Atributele relative, pe de altă parte, sunt cele care se manifestă prin intermediul relaţiei Lui cu alţi subiecţi şi faţă de obiectele neînsufleţite. Infinitatea este un atribut absolut; eternitatea şi omniprezenţa sunt atribute relative reprezentând relaţia naturii Lui nelimitate cu obiectele finite ale creaţiei. O problemă legată de această clasificare are de-a face cu statutul acestor atribute relative înainte de actul creaţiei lui Dumnezeu. Oare Dumnezeu nu le-a avut înainte de momentul creaţiei, astfel încât natura divină a suferit în momentul acela o anumită schimbare? Sau atributele relative sunt doar *aplicarea* atributelor absolute unor situaţii în care sunt prezente obiecte create?[8]

4. Ultima noastră clasificare este cea care împarte atributele în naturale şi morale. Atributele morale sunt cele care în contextul uman s-ar raporta la conceptul de bine (ca fiind opus celui de rău). Exemple în acest sens sunt sfinţenia, dragostea, mila şi credincioşia. Atributele naturale sunt superlativele non-morale ale lui Dumnezeu, cum sunt cunoaşterea şi puterea Lui.[9] Unii obiectează împotriva acestei clasificări spunând că atributele morale sunt la fel de „naturale" ca cele naturale, datorită faptului că sunt parte integrantă din natura lui Dumnezeu.[10]

Cu unele modificări, acest ultim sistem de clasificare va fi cel întrebuinţat în studiul de faţă. Însă în loc de natural şi moral noi vom folosi termenii atribute ale *măreţiei* şi atribute ale *bunătăţii*. Ne vom ocupa în primul rând de calităţile măreţiei, care cuprind spiritualitatea, personalitatea, viaţa, infinitatea şi imuabilitatea.

---

[7] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 247-49.

[8] *Ibid.*

[9] Edgar Y. Mullins, *The Christian Religion in Its Doctrinal Expression*, Philadelphia, Judson, 1927, p. 222.

[10] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 55.

Atributele măreției

Spiritualitatea

Dumnezeu este duh; adică El nu este alcătuit din materie şi nu posedă o natură fizică. Lucrul acesta este afirmat cât se poate de clar de Isus în Ioan 4:24: „Dumnezeu este Duh; şi cine se închină Lui, trebuie să I se închine în duh şi în adevăr." Reiese de asemenea din diversele aluzii la invizibilitatea Lui (Ioan 1:18; 1 Tim. 1:17; 6:15-16).

Una dintre consecinţele spiritualităţii lui Dumnezeu este că El nu are limitările pe care le implică un trup fizic. În primul rând, El nu este limitat la o anumită localizare geografică şi spaţială. Acest fapt este subînţeles în afirmaţia lui Isus: „vine ceasul când nu vă veţi închina Tatălui nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim" (Ioan 4:21). Luaţi în considerare şi afirmaţia lui Pavel din Fapte 17:24: „Dumnezeu, care a făcut lumea şi tot ce este în ea, este Domnul cerului şi al pământului, şi nu locuieşte în temple făcute de mâini." Mai mult decât atât, Dumnezeu nu este destructibil, cum este materia.

Există, bineînţeles, numeroase pasaje care sugerează că Dumnezeu are caracteristici fizice, cum sunt mâinile sau picioarele. Cum trebuie să privim aceste referinţe? Se pare că cel mai bine e să le tratăm ca antropomorfisme, încercări de a exprima adevărul despre Dumnezeu prin analogii umane. Există, de asemenea, cazuri în care Dumnezeu a apărut sub formă fizică, mai ales în Vechiul Testament. Acestea trebuie înţelese ca teofanii, sau manifestări temporare ale lui Dumnezeu. Pare a fi cel mai corect să se accepte afirmaţiile clare cu privire la spiritualitatea şi invizibilitatea lui Dumnezeu şi în lumina lor să se interpreteze antropomorfismele şi teofaniile. Într-adevăr, Isus Însuşi a arătat clar că un duh nu are nici carne, nici oase (Luca 24:39).

În vremurile biblice doctrina despre spiritualitatea lui Dumnezeu a fost opusă practicării idolatriei şi a adorării naturii. Dumnezeu, fiind duh, nu putea fi reprezentat prin nici un obiect fizic sau prin nici o imagine fizică. Iar faptul că El nu este limitat de o localizare geografică era opus ideii că Dumnezeu poate fi cuprins şi controlat. În zilele noastre, mormonii susţin că nu numai Dumnezeu Fiul, ci şi Tatăl posedă un trup fizic, deşi Duhul Sfânt nu are unul. De fapt, mormonismul afirmă că un trup imaterial nu poate exista.[11] Acest lucru este contrazis clar de învăţătura Bibliei despre spiritualitatea lui Dumnezeu.

Personalitatea

Deşi unora ar putea să li se pară că spiritualitatea implică personalitate, nu este neapărat aşa. Georg Hegel, a cărui filozofie a influenţat o mare parte din teologia secolului al XIX-lea, credea în Absolut, un spirit sau o minte imensă care cuprinde toate lucrurile în sine. În metafizica lui Hegel realitatea în ansamblul ei este o măreaţă minte gânditoare, şi tot ceea ce majoritatea oamenilor consideră a fi obiecte şi persoane finite sunt numai gânduri în mintea Absolutului. Totuşi, nu există de fapt conştienţă de sine la această fiinţă, nici vreo personalitate la care să te poţi raporta.[12] Nici în unele religii orientale nu există o divinitate personală. În hinduism realitatea este *Brahma*, întregul ale cărui părţi individuale sau *Atman* suntem. Nu te raportezi la realitate prin a privi în afara ta, ca la o persoană individuală. Mai degrabă te retragi, în tine însuţi, printr-un proces de contemplare. Scopul acestui proces este să-ţi pierzi identitatea şi conştiinţa individuală, să fii de fapt absorbit de întreg. *Nirvana* este stadiul în care toate năzuinţele individuale încetează şi omul se odihneşte pur şi simplu.[13]

---

[11] James E. Talmage, *A Study of the Articles of Faith*, ed. a 36-a, Salt Lake City, Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1957, p. 48.

Perspectiva biblică este total diferită. Aici Dumnezeu este personal. El este o fiinţă individuală, cu conştienţă de sine şi voinţă, capabilă să simtă, să aleagă şi să aibă o relaţie reciprocă cu alte fiinţe personale şi sociale.

Faptul că Dumnezeu are personalitate este indicat în câteva moduri în Scriptură. Unul dintre acestea este că Dumnezeu are un nume. El are un nume pe care Şi-l atribuie şi prin care Se revelează. Când Moise se întreabă cum ar trebui să răspundă atunci când israeliţii vor cere numele Dumnezeului care l-a trimis, Dumnezeu Se identifică pe Sine ca „Eu sunt" sau „Eu voi fi" (Yahweh, Iehova, Domnul – Ex. 3:14). Prin aceasta El demonstrează că nu este o fiinţă abstractă, incognoscibilă, sau o forţă fără nume. Iar acest nume nu este folosit doar ca să se refere la Dumnezeu sau ca să-L descrie. El este folosit şi ca formulă de adresare. Geneza 4:26 arată că oamenii au început să cheme numele Domnului, şi Geneza 12:8 se referă la faptul că Avraam a construit un altar şi I-a chemat numele. Psalmul 20 vorbeşte despre a te bizui pe numele Domnului (v. 7) şi conţine o invocare a Lui (v. 9). Conform lui Exodul 20:7, numele Lui trebuie rostit şi tratat cu respect. Marele respect acordat numelui Lui este un indiciu în favoarea personalităţii lui Dumnezeu. Dacă ar fi implicat un obiect sau un loc, nu ar fi nevoie de un asemenea respect. Cu persoanele însă este altfel. Numele ebraice nu erau simple denumiri care să distingă o persoană de alta. În societatea noastră impersonală se pare că acesta este cazul. Numele sunt rareori alese pentru semnificaţia lor; mai degrabă părinţii aleg un nume pentru că le place sau pentru că este la modă. Practica evreiască era însă total diferită. Un nume era ales cu foarte multă grijă şi ţinându-se cont de semnificaţia lui. Pe când în societatea noastră un număr poate fi la fel de eficient ca un nume, sau probabil chiar mai eficient, evreii considerau că numele este o întruchipare a persoanei care îl poartă.[14]

Numele specifice pe care Şi le ia Dumnezeu indică aspectul personal al naturii Lui. Ele se referă la relaţia Lui cu persoanele, mai degrabă decât la relaţia cu natura. Dumnezeu nu este descris ca o fiinţă care lucrează în primul rând cu natura. Deşi cu siguranţă că acesta este cazul în anumite pasaje, cum sunt Psalmii. Nu există însă acel gen de accent pus pe natură care se găseşte la multe religii din jur. Accentul este pus mai degrabă pe preocuparea Lui de a dirija şi modela viaţa celor care I se închină, atât din punct de vedere individual, cât şi social.

O altă dovadă în favoarea naturii personale a lui Dumnezeu este activitatea în care Se angajează. Se spune în Biblie ca El cunoaşte persoanele umane şi comunică cu ele. Primele imagini despre relaţia Lui cu omul (Gen. 3) arată că Dumnezeu vine la Adam şi Eva şi vorbeşte cu ei; ni se dă impresia că aceasta a fost o practică regulată. Cu toate că această reprezentare a lui Dumnezeu este fără îndoială antropomorfă, ea ne învaţă totuşi că El este o persoană care s-a raportat la alte persoane ca atare. El este descris ca o fiinţă care posedă toate capacităţile asociate cu personalitatea: El cunoaşte, El simte, El voieşte, El acţionează.

---

[12] Georg Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, New York, Humanities, 1962, vol. 1, p. 90-105.

[13] G. T. Manley, „Hinduism", în *The World's Religions*, ed. J. N. D. Anderson, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 107.

[14] Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia, Westminster, 1967, vol. 2, p. 40-45.

Există câteva implicaţii care rezultă de aici. Deoarece Dumnezeu este o persoană (într-adevăr, El este prezentat ca Tatăl nostru), relaţia pe care o avem cu El are o notă de căldură şi înţelegere. Dumnezeu nu este un birou sau un departament; El nu este o maşină sau un computer care răspunde mecanic la nevoile oamenilor. El este un Tată care cunoaşte, care iubeşte, care este bun. Te poţi apropia de El. I te poţi adresa, şi El la rândul Lui îţi vorbeşte.

Mai mult, relaţia noastră cu Dumnezeu nu este numai o relaţie unilaterală. Dumnezeu este, negreşit, un obiect al respectului şi reverenţei. Însă El nu doar primeşte şi acceptă ceea ce Îi oferim noi. El este o fiinţă vie, care răspunde în acelaşi fel. El nu este doar o fiinţă despre care auzim, ci una pe care o întâlnim şi o cunoaştem.

Dumnezeu trebuie să fie tratat ca o fiinţă, nu ca un obiect sau ca o forţă. El nu este ceva care poate fi folosit sau manipulat. Deşi gândirea şi practica noastră trădează uneori o asemenea concepţie, aceasta nu este compatibilă cu imaginea biblică. Ideea că Dumnezeu este ceva ce poate fi folosit sau care ne rezolvă nouă problemele şi vine în întâmpinarea nevoilor noastre nu este religie. Astfel de încercări de a-L exploata aparţin mai degrabă domeniului magiei sau tehnologiei.

Dumnezeu este un scop în Sine, nu un mijloc pentru împlinirea unui scop. El este important pentru noi din cauza a ceea ce este El în Sine, nu doar pentru ceea ce *face* El. Motivaţia primei porunci, „Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine" (Ex. 20:3), este dată în versetul precedent: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului, din casa robiei." Noi răstălmăcim pasajul dacă afirmăm că israeliţii trebuiau să-L pună pe Dumnezeu pe primul loc din cauza a ceea ce făcuse El – că ei erau nevoiţi să-L facă din recunoştinţă singurul lor Dumnezeu. Mai degrabă, ce a făcut El dovedea ceea ce este El; din cauza a ceea ce este El, trebuie iubit şi slujit într-un mod exclusiv şi suprem. Dumnezeu ca persoană trebuie iubit pentru ceea ce este, nu pentru ceea ce poate să facă pentru noi.

Viaţa

Dumnezeu este viu. El este caracterizat de viaţă. Acest lucru este afirmat în Scriptură în câteva moduri diferite. Îl găsim în aserţiunea că El *este*. Tocmai numele Lui, „Eu sunt" (Ex. 3:14), indică faptul că El este un Dumnezeu viu. Este de asemenea semnificativ că Scriptura nu aduce argumente în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Ea pur şi simplu o afirmă sau, mult mai des, o presupune doar. Evrei 11:6 spune că oricine „se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că răsplăteşte pe cei ce-L caută". Astfel, existenţa este considerată un aspect fundamental al naturii Lui. (Lăsând la o parte întrebarea dacă existenţa este sau nu un predicat, Biblia face într-adevăr foarte clar faptul că Dumnezeu există.)

Această caracteristică a lui Dumnezeu reiese şi din diferenţa făcută adeseori între El şi alţi dumnezei. El este descris ca Dumnezeul cel viu, spre deosebire de obiectele neînsufleţite din metal sau piatră. Ieremia 10:10 se referă la El ca la adevăratul Dumnezeu, Dumnezeul cel viu, care controlează natura. Pe de altă parte, „Dumnezeii care n-au făcut nici cerurile, nici pământul vor pieri de pe pământ şi de sub ceruri" (v. 11). Ioan 5:26 vorbeşte despre Dumnezeu ca despre o fiinţă care are viaţă în Sine, iar 1 Tesaloniceni 1:9 prezintă diferenţa dintre idolii de la care s-au întors tesalonicenii şi „Dumnezeul cel viu şi adevărat".

Nu numai că acest Dumnezeu are viaţă, dar El are un gen de viaţă diferit de cel al oricărei alte fiinţe vii. În timp ce toate celelalte fiinţe îşi au viaţa în Dumnezeu, El nu Îşi derivă viaţa din nici o altă sursă externă. El nu este niciodată înfăţişat ca Unul care a fost adus în fiinţă. După cum am observat anterior, Ioan 5:26 afirmă că El are viaţa în Sine. Adjectivul *veşnic* I se aplică frecvent, implicând că nu a existat o vreme în care El să nu fi existat. În plus, ni se spune că „la început", înainte ca orice altceva să fi existat, Dumnezeu era deja în existenţă (Gen. 1:1). Prin urmare nu este posibil ca El să-Şi fi derivat existenţa din orice altceva.

Mai mult decât atât, continuarea existenţei lui Dumnezeu nu depinde de nimic din afara Lui. Toate celelalte creaturi, atâta timp cât sunt vii, au nevoie de ceva care să le susţină viaţa. Hrană, căldură, protecţie, toate sunt necesare. În Matei 6:25-33 Isus observă că păsările şi florile depind de grija Tatălui. În cazul lui Dumnezeu însă, nu există nici o indicaţie privitoare la o asemenea nevoie. Din contră, Pavel neagă faptul că Dumnezeu ar avea nevoie de ceva şi că ar fi slujit de mâini omeneşti (Fapte 17:25). El există, indiferent dacă celelalte există sau nu. La fel cum El a existat înainte ca orice altceva să fi venit în fiinţă, tot aşa El poate continua să existe independent de orice altceva.

Deşi Dumnezeu este independent, în sensul că nu are nevoie de nimic altceva pentru existenţa Lui, acest lucru nu înseamnă că este distant, indiferent sau neimplicat. Dumnezeu are relaţii cu noi, însă datorită alegerii Lui, şi nu pentru că este constrâns de vreo nevoie. Prin urmare faptul că El are într-adevăr relaţii cu noi este cu atât mai mult un motiv pentru a-L glorifica. El a acţionat şi continuă să acţioneze motivat de *agape*, o dragoste altruistă şi nu una silită.

Uneori se spune despre viaţa lui Dumnezeu că este auto-cauzată. Este preferabil să ne referim la El ca la Cel necauzat. Însăşi natura Lui este aceea de a exista. Nu este necesar ca El să-Şi dorească propria Sa existenţă. Pentru Dumnezeu a nu exista ar fi o contradicţie logică. Noi nu prezentăm aici din nou aşa-zisul argument ontologic pentru existenţa lui Dumnezeu. Mai degrabă, spunem doar că dacă Dumnezeu este aşa cum este El descris în Scriptură, El trebuie să existe.

O înţelegere adecvată a acestui aspect al naturii lui Dumnezeu trebuie să ne elibereze de ideea că Dumnezeu are nevoie de noi. Dumnezeu a ales să ne folosească pentru a-Şi realiza scopurile, şi în acest sens El are acum nevoie de noi. În orice caz, dacă dorea, El putea să ne evite. El ar fi putut să se lipsească de noi; şi dacă ar alege astfel, ar putea să-Şi realizeze scopurile fără noi. Este spre folosul nostru că ne permite să Îl cunoaştem şi să Îi slujim, şi este pierderea noastră dacă respingem acest prilej. Uneori ne este dat să auzim unele cuvinte care exprimă aşa-zisul sindrom „bietul Dumnezeu", şi anume, dacă Dumnezeu nu-Şi schimbă felul de-a se purta şi nu ne tratează altfel, El ne va pierde, spre marea Lui pagubă. Dar Dumnezeu nu are nevoie de noi. El nu este norocos că ne are; noi suntem cei norocoşi şi cei favorizaţi.

Noi trăim într-o lume a împrejurărilor neprevăzute. Multe din ceea ce cunoaştem şi credem sunt condiţionate de cuvântul *dacă*. Vom mai trăi alţi zece ani, dacă sănătatea noastră nu se va şubrezi. Vom avea o bătrâneţe liniştită, dacă investiţiile noastre şi programul nostru de pensionare nu vor eşua. Vom fi în siguranţă, dacă mijloacele de apărare ale guvernului nostru nu vor da greş. Ne vom bucura de tovărăşia prietenilor noştri, dacă nu li se va întâmpla ceva. Vom ajunge la următoarea întâlnire, dacă nu ni se va strica maşina. Însă în cazul lui Dumnezeu este cu totul altceva. Nu există nici un „dacă". Nu trebuie să se spună: „Dumnezeu va fi, dacă ..." Dumnezeu este şi va fi, punct! Există un singur lucru sigur, şi acela este că există un Dumnezeu şi va exista întotdeauna.

Infinitatea

Dumnezeu este infinit. Aceasta nu înseamnă numai că Dumnezeu este nemărginit, ci şi că El nu poate fi mărginit. În această privinţă, Dumnezeu este diferit de orice altceva experimentat de noi. Până şi acele lucruri despre care simţul realităţii ne-a spus cândva că sunt infinite şi fără margini, le vedem acum limitate. Înainte energia părea inepuizabilă. În ultimii ani am devenit conştienţi că tipurile de energie cu care suntem familiarizaţi au limite extrem de precise, iar noi ne apropiem de acele limite mult mai repede decât ne-am imaginat. Tot aşa oceanul părea a fi cândva o sursă inepuizabilă de hrană, şi un loc de aruncare a gunoaielor atât de vast, încât nu putea fi contaminat. Cu toate acestea devenim conştienţi că resursele lui şi capacitatea lui de a absorbi lucrurile poluante sunt finite. Infinitatea lui Dumnezeu însă vorbeşte despre o fiinţă nelimitată.

Caracterul infinit al lui Dumnezeu poate fi privit din mai multe unghiuri. Noi gândim în primul rând în termeni de spaţiu. Aici avem ceea ce în mod tradiţional este cunoscut sub numele de imensitate sau omniprezenţă. Dumnezeu nu este supus limitărilor spaţiale. Prin aceasta noi nu înţelegem doar limitarea cauzată de a fi într-un anumit loc – dacă un obiect se află într-un loc nu poate fi în altul. De fapt, este impropriu să ne gândim la Dumnezeu ca fiind prezent în spaţiu. Toate obiectele finite au o localizare. Ele sunt undeva. Acest lucru le împiedică în mod necesar să fie într-un alt loc. Mărimea obiectelor finite se măsoară prin cât de mult spaţiu ocupă ele. În cazul lui Dumnezeu însă problema situării în spaţiu sau a localizării nu este aplicabilă. Dumnezeu este Cel care a adus spaţiul (şi timpul) în fiinţă. El era înainte de a fi spaţiul. El nu poate fi localizat într-un punct anume. Nu poate exista nici un fel de reprezentare a localizării Lui într-un sistem de coordonate. Aceasta pare să fie o funcţie a imaterialităţii sau spiritualităţii Lui. Nu există un trup fizic care să fie localizat într-un anumit punct. Gândiţi-vă aici la afirmaţia lui Pavel că Dumnezeu nu locuieşte în sanctuare făcute de mâini omeneşti, deoarece El este Domnul cerului şi al pământului; El a făcut lumea şi tot ce este în ea (Fapte 17:24-25).

Un alt aspect al infinităţii lui Dumnezeu în spaţiu este faptul că nu există nici un loc în care El să nu poată fi găsit. Ne confruntăm aici cu tensiunea dintre imanenţa lui Dumnezeu (El este pretutindeni) şi transcendenţa Lui (El nu este *oriunde*). Dar esenţialul este că nicăieri în cadrul creaţiei Dumnezeu nu e inaccesibil. Ieremia Îl citează pe Dumnezeu spunând: „Sunt Eu numai un Dumnezeu de aproape, ... şi nu sunt Eu şi un Dumnezeu de departe?" (Ier. 23:23). Se pare că implicaţia este că a fi un Dumnezeu apropiat nu exclude posibilitatea ca El să fie şi îndepărtat. El umple tot cerul şi tot pământul (v. 24). Astfel, nimeni nu se poate ascunde în „locuri tainice", aşa încât să nu poată fi văzut. Dumnezeu vorbeşte despre cer ca despre scaunul Lui de domnie, iar despre pământ ca despre aşternutul picioarelor Lui; ideea că omul Îl poate limita pe Dumnezeu construindu-I un loc în care să locuiască este, prin urmare, curată nebunie. Psalmistul a descoperit că nu poate fugi de prezenţa lui Dumnezeu – oriunde s-ar fi dus, Dumnezeu ar fi fost acolo (Ps. 139:7-12). Indiferent dacă el ar fi urcat în cer sau s-ar fi culcat în Locuinţa Morţilor, Dumnezeu ar fi fost acolo. Isus Însuşi a dus acest concept cu un pas mai departe. Atunci când a dat Marea trimitere, El le-a poruncit ucenicilor Săi să meargă ca martori pretutindeni, chiar până la marginile pământului, şi El avea să fie cu ei până la sfârşitul veacului (Matei 28:19-20; Fapte 1:8). Astfel, El a arătat de fapt că nu este limitat nici de spaţiu şi nici de timp.

Aici, ca şi în multe alte privinţe, există o deosebire clară între Dumnezeu şi falşii dumnezei. Aceasta se vede limpede în controversa dintre Ilie şi preoţii lui Baal de pe Muntele Carmel. Una dintre batjocurile strigate de Ilie adversarilor lui când Baal nu a răspuns a fost că probabil el este plecat într-o călătorie. Dacă Baal era undeva departe, el nu putea să fie prezent totodată ca să trimită foc din cer. Iehova însă nu are această problemă. El poate fi în nenumărate locuri şi poate fi implicat în multe situaţii diferite în mod simultan.

Pentru mulţi dintre noi anumite locuri au o conotaţie sacră. Poate că au primit o binecuvântare specială de la Dumnezeu când ne-am aflat într-un anumit loc geografic. Dacă, mutându-ne într-un alt loc, lucrurile nu merg la fel de bine, putem fi tentaţi să credem că Dumnezeu nu se află acolo. Sau poate că o anumită casă de închinare, sau un loc special dintr-o clădire a dobândit o semnificaţie deosebită pentru noi datorită unei lucrări din trecut a lui Dumnezeu. S-ar putea să ni se pară greu să ne adaptăm la o schimbare, însă problema este psihologică, şi nu teologică. Dumnezeu nu este legat de loc. El nu a fost lăsat în urmă. Putem să-L găsim oriunde ne-am afla. Noi nu suntem limitaţi la a ne închina Lui într-un sanctuar. Este bine să ne strângem cu alţi credincioşi într-un loc obişnuit de închinare, însă Dumnezeu nu este împiedicat să Se întâlnească cu noi pentru că noi nu am fost capabili să mergem în acel loc special. Şi Dumnezeu nu întâmpină nici o dificultate în a Se ocupa de nevoile şi problemele care apar în locuri extrem de diferite în acelaşi moment. Totuşi, El nu Se mişcă dintr-un loc în altul ca un fel de „Superman" divin care zboară cu o viteză infinită. Ci El are pur şi simplu acces la întreaga creaţie în orice moment.

Dumnezeu este infinit şi în raport cu timpul. Timpul nu I se aplică Lui. El era înainte de a fi început timpul. Întrebarea: Cât de bătrân este Dumnezeu? este incorectă. El nu este mai bătrân decât acum un an, deoarece infinit plus unu nu este mai mare decât infinit. El pur şi simplu nu este limitat de dimensiunea timpului.

Dumnezeu este Cel care a fost întotdeauna. El era, El este, El va fi. Psalmul 90:1-2 spune: „Doamne, Tu ai fost locul nostru de adăpost, din neam în neam. Înainte ca să se fi născut munţii, şi înainte ca să se fi făcut pământul, din veşnicie în veşnicie, Tu eşti Dumnezeu." Iuda 25 spune: „singurului Dumnezeu, Mântuitorului nostru, prin Isus Cristos, Domnul nostru, să fie slavă, măreţie, putere şi stăpânire, mai înainte de toţi vecii, şi acum şi în veci". Un gând similar se găseşte în Efeseni 3:21. Folosirea unor expresii ca „Cel dintâi şi Cel de pe urmă" şi „Alfa şi Omega" servesc la comunicarea aceleiaşi idei (Isaia 44:6; Apoc. 1:8; 21:6; 22:13).

Dumnezeu este în afara timpului. El nu creşte sau Se dezvoltă. Nu există variaţii în natura Lui în diferite momente din existenţa Lui. Interesele, cunoştinţele, activităţile şi chiar şi personalităţile oamenilor se schimbă de la copilărie la tinereţe, la viaţa adultă şi la bătrâneţe. La Dumnezeu însă nu există o asemenea schimbare. El a fost întotdeauna ceea ce este. (În ultima parte a acestui capitol vom discuta caracterul Lui neschimbător şi constanţa Lui.)

Faptul că Dumnezeu nu este legat de timp nu înseamnă că El nu este conştient de succesiunea momentelor din timp. El ştie ce are loc acum în experienţa umană. El este conştient de faptul că evenimentele au loc într-o anumită ordine. Cu toate acestea El este la fel de conştient de toate momentele din acea ordine în mod simultan. Această transcendenţă peste timp a fost comparată cu o persoană care stă într-o turlă privind o paradă. Ea vede toate părţile paradei trecând rând pe rând de diferitele porţiuni ale traseului şi nu numai segmentul care este în dreptul ei. Ea îşi dă seama de ceea ce se întâmplă în fiecare punct al traseului. La fel Dumnezeu ştie şi El ce se întâmplă, ce s-a întâmplat şi ce se va întâmpla în fiecare moment din timp. Cu toate acestea, în fiecare moment de pe axa timpul El este conştient şi de distincţia dintre ceea ce se întâmplă în prezent, ceea ce a avut loc şi ceea ce va avea loc.[15]

Există o ordine succesivă în actele lui Dumnezeu şi există o ordine logică în deciziile Lui, deşi nu există nici o ordine temporală în ceea ce priveşte voinţa Lui. Deliberarea şi voinţa Lui nu se manifestă în timp. El a determinat din veşnicie ceea ce face acum. Astfel acţiunile Lui nu sunt în nici un sens reacţii la evenimente. El nu ajunge să fie luat prin surprindere, sau nu are de făcut planuri pentru întâmplări neprevăzute. Teologia speranţei a pus accentul pe transcendenţa lui Dumnezeu peste timp, imaginându-şi-L înainte de toate ca pe Dumnezeul viitorului. În timp ce în teologia tradiţională a existat tendinţa de a privi la Dumnezeu prin prisma evenimentelor trecute, teologia speranţei accentuează ceea ce va fi El şi ceea ce va face El.[16]

Infinitatea lui Dumnezeu poate fi de asemenea dedusă din investigarea obiectelor cunoaşterii Lui. Înţelegerea Lui este incomensurabilă (Ps. 147:5). Scriitorul Proverbelor spune că ochii Domnului sunt în orice loc, urmărindu-i pe cei răi şi pe cei buni (Prov. 15:3). Isus a spus că nici o vrabie nu poate cădea pe pământ fără voia Tatălui (Matei 10:29), şi că până şi firele de păr de pe capetele ucenicilor sunt numărate toate (v. 30). Evrei 4:13 spune că „nici o făptură nu este ascunsă de El, ci totul este gol şi descoperit înaintea ochilor Aceluia cu care avem a face". Noi toţi suntem complet transparenţi înaintea lui Dumnezeu. El ne vede şi ne cunoaşte pe deplin. El cunoaşte fiecare adevăr, până şi adevărurile care nu au fost încă descoperite de om, deoarece El este cel care le-a zidit în creaţie. Şi de aceea El cunoaşte fiecare posibilitate reală, chiar dacă numărul posibilităţilor pare a fi nelimitat.

---

[15] Vezi James Barr, *Biblical Words for Time*, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1962, mai ales critica făcută cărţii lui Oscar Cullmann, *Christ and Time, The Primitive Christian Conception of Time and History*, Philadelphia, Westminster, 1950.

[16] Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope*, New York, Harper and Row, 1967.

În lumina acestei cunoaşteri ni se descoperă un factor în plus, care este înţelepciunea lui Dumnezeu. Prin aceasta se înţelege că Dumnezeu acţionează stăpânind toate datele şi valorile corecte. Cunoscând toate lucrurile, Dumnezeu ştie ce este bine. În Romani 11:33 Pavel descrie elocvent cunoaşterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu: „O, adâncul bogăţiei, înţelepciunii şi ştiinţei lui Dumnezeu! Cât de nepătrunse sunt judecăţile Lui, şi cât de neînţelese sunt căile Lui!" Psalmistul descrie lucrările lui Dumnezeu, ca unele ce sunt înfăptuite cu înţelepciune (Ps. 104:24).

Atunci când noi oamenii acţionăm o facem uneori într-un mod neînţelept numai pentru că nu avem toate datele. Evenimentele ulterioare pot dovedi faptul că acţiunile noastre au fost neînţelepte. Dacă am fi cunoscut anumite date relevante, fără îndoială am fi acţionat diferit. Putem alege să mergem cu maşina pe un drum care pare să fie într-o stare excelentă, neştiind că el este foarte prost mai încolo. Uneori perspectiva noastră este denaturată sau limitată. Iluziile optice sunt un exemplu în acest sens, ca de pildă o fotografie făcută unei persoane ale cărei picioare sunt mai aproape de aparatul de fotografiat decât restul corpului. Fotografia dă impresia că persoana are picioare uriaşe. În plus, lipsa experienţei poate produce acţiuni sau decizii eronate. Un copil, de exemplu, căruia i se dă posibilitatea să aleagă între o monedă de cinci cenţi şi alta de zece cenţi, o va alege adeseori pe cea de cinci cenţi, numai pentru că este mai mare.

Dumnezeu însă are acces la toată informaţia. Astfel judecăţile Lui sunt făcute cu înţelepciune. El nu trebuie să-Şi revizuiască niciodată o anumită estimare datorită dobândirii unei informaţii suplimentare. El vede toate lucrurile în perspectiva lor potrivită; astfel El nu acordă nici unui lucru o valoare mai mare sau mai mică decât cea care i se cuvine. Prin urmare, cineva se poate ruga cu încredere, ştiind că Dumnezeu nu va îndeplini ceva ce nu este bun. Chiar dacă noi nu suntem destul de înţelepţi să vedem toate datele, sau toate rezultatele la care ne pot duce ideile noastre sau acţiunile noastre plănuite, putem avea încredere că Dumnezeu ştie ceea ce este cel mai bun.

În sfârşit, infinitatea lui Dumnezeu poate fi de asemenea văzută din perspectiva a ceea ce în mod tradiţional este numit omnipotenţa lui Dumnezeu. Prin aceasta noi înţelegem că Dumnezeu este capabil să facă toate lucrurile care pot fi obiecte potrivite pentru exercitarea puterii Lui. Acest lucru este propovăduit în Scriptură în mai multe moduri. Într-unul din numele Lui, אֵל שַׁדַּי (*'el Shaddai*), există dovada puterii nelimitate a lui Dumnezeu. Când Dumnezeu i S-a arătat lui Avraam ca să-Şi reafirme legământul, El S-a identificat pe Sine spunând: „Eu sunt Dumnezeul cel atotputernic" (Gen. 17:1). Noi vedem omnipotenţa lui Dumnezeu şi în faptul că El învinge probleme aparent insurmontabile. În Geneza 18:10-14, de exemplu, citim despre promisiunea lui Dumnezeu că Sara va avea un fiu, cu toate că ea era trecută de vârsta procreării. Această promisiune fusese dată cu douăzeci şi cinci de ani în urmă, şi nu fusese încă împlinită. Când Sara a auzit din nou promisiunea, ea a râs. Domnul a replicat: „Pentru ce a râs Sara, zicând: «Cu adevărat să mai pot avea copil eu, care sunt bătrână?» Este oare ceva prea greu pentru Domnul?" În mod similar, promisiunea din Ieremia 32:15 că în Iuda se vor cumpăra şi se vor vinde din nou ogoare pare incredibilă, având în vedere iminenta cădere a Ierusalimului în mâna babilonienilor. Totuşi, credinţa lui Ieremia este puternică: „Ah! Doamne Dumnezeule, ... nimic nu este de mirat din partea Ta" (v. 17). Şi după ce a vorbit despre cât de greu este pentru un bogat să intre în Împărăţia lui Dumnezeu, Isus răspunde la întrebarea ucenicilor Săi referitor la cine poate fi mântuit în final: „La oameni lucrul acesta este cu neputinţă, dar la Dumnezeu toate lucrurile sunt cu putinţă" (Matei 19:26).

Această putere a lui Dumnezeu este manifestată în câteva moduri diferite. Referirile la puterea lui Dumnezeu asupra naturii sunt foarte dese, mai ales în Psalmi, fiind de multe ori însoţite de afirmarea faptului că Dumnezeu a creat întregul univers. În vremurile biblice această putere asupra naturii a fost frecvent demonstrată prin minuni – de la naşterea lui Isaac, plăgile din Egipt şi fierul plutitor de la secure din timpul lui Elisei (2 Împ. 6:5-7), până la minunile pe care le-a făcut Isus în natură cum sunt potolirea furtunii (Marcu 4:35-41) şi umblarea pe apă (Matei 14:22-33). De asemenea, puterea lui Dumnezeu poate fi văzută clar datorită controlului pe care Îl exercită El asupra cursului istoriei. Pavel a vorbit despre faptul că pentru toţi oamenii Dumnezeu „a aşezat anumite vremi şi a pus anumite hotare locuinţei lor" (Fapte 17:26). Probabil cea mai uimitoare, în multe privinţe, este puterea manifestată de Dumnezeu în viaţa şi personalitatea umană. Adevărata măsură a puterii divine nu este capacitatea lui Dumnezeu de a crea sau de a ridica o stâncă mare. Din multe puncte de vedere schimbarea personalităţii omeneşti este mai dificilă. În timp ce gigantice instalaţii mecanice pot efectua extraordinare munci fizice, nu este atât de uşor să se modifice natura umană. Cu toate acestea, Isus a spus referitor la mântuire: „La oameni lucrul acesta este cu neputinţă, dar la Dumnezeu toate lucrurile sunt cu putinţă" (Matei 19:26). Nu trebuie să disperăm niciodată, crezând că este imposibil să schimbi natura umană, fie că este vorba de propria noastră natură, fie de cea a altora, deoarece Dumnezeu poate lucra în mod eficient până şi în acest domeniu.

Toate acestea înseamnă că voia lui Dumnezeu nu este niciodată împiedicată. Ceea ce alege să facă, El duce la bun sfârşit, deoarece are abilitatea să o facă. Psalmul 115:3 spune necredincioşilor: „Dumnezeul nostru este în cer, El face tot ce vrea." Trebuie să fie prezente trei elemente dacă vrem să săvârşim o acţiune etică. Trebuie să existe cunoaşterea a ceea ce trebuie făcut, voinţa de a face lucrul respectiv, şi capacitatea de a face ceea ce ne-am propus. Putem eşua la oricare dintre aceste puncte. Este posibil să nu ştim ce este corect să facem, sau să ştim însă să nu alegem să facem acel lucru, sau este posibil să îl cunoaştem şi să îl alegem, însă să nu fim capabili să îl facem. În orice caz, trei factori din natura lui Dumnezeu se întâlnesc întotdeauna pentru a realiza o acţiune corectă: El este înţelept, aşa că ştie ce să facă; El este bun, şi de aceea alege să facă ce este bine; El este puternic, şi de aceea este în stare să facă ceea ce doreşte să facă.

Există, totuşi, anumite trăsături ale acestei atotputernicii a lui Dumnezeu. El nu poate să facă în mod arbitrar orice lucru pe care ni-l imaginăm noi. El poate să înfăptuiască numai acele lucruri care sunt obiecte potrivite pentru manifestarea puterii Lui. Astfel, El nu poate să facă lucruri absurde din punct de vedere logic sau contradictorii. El nu poate să facă cercuri pătrate sau triunghiuri cu patru colţuri. El nu poate să facă inexistente cele întâmplate în trecut, deşi s-ar putea să şteargă efectele acestor evenimente sau chiar amintirea lor. El nu poate acţiona contrar naturii Lui – El nu poate fi crud sau nepăsător. El nu poate să nu facă ceea ce a promis. Cu referire la faptul că Dumnezeu face o promisiune şi o confirmă cu un jurământ, scriitorul Epistolei către Evrei spune: „pentru ca prin două lucruri care nu se pot schimba, şi în care este cu neputinţă ca Dumnezeu să mintă, [noi] să găsim o puternică îmbărbătare" (Evrei 6:18). Toate aceste „neputinţe" însă nu sunt slăbiciuni, ci dovezi ale tăriei Lui. Neputinţa de a face răul sau de a minţi sau de a greşi este mai degrabă un semn al unei puteri concrete, decât al eşecului.

Un alt aspect al puterii lui Dumnezeu este faptul că El este liber. În timp ce Dumnezeu nu poate să nu-Şi ţină promisiunile, iniţial El nu a fost constrâns să facă acele promisiuni. Nimic din Scriptură nu sugerează că voinţa lui Dumnezeu ar fi determinată sau legată de factori externi de orice fel. Dimpotrivă, este ceva obişnuit să se pună pe seama „bunei plăceri a voii Sale" (εὐδοκία) deciziile şi acţiunile Lui. Pavel le atribuie în special voii lui Dumnezeu (Efes. 1:5, 9; Filip. 2:13). Deciziile şi acţiunile lui Dumnezeu nu sunt determinate prin luarea în considerare a vreunui factor din afara Lui Însuşi. Ele sunt pur şi simplu o problemă care ţine de propria Lui alegere liberă.

Constanța

În mai multe locuri din Scriptură, Dumnezeu este descris ca fiind neschimbător. În Psalmul 102, psalmistul compară natura lui Dumnezeu cu cerurile şi pământul: „Ele vor pieri, dar Tu vei rămâne: ...Se vor schimba. Dar Tu rămâi Acelaşi, şi anii Tăi nu se vor sfârşi" (v. 26-27). Psalmul 33:11 subliniază permanenţa gândurilor lui Dumnezeu: „Dar sfaturile Domnului dăinuiesc pe vecie, şi planurile inimii Lui din neam în neam." Şi chiar dacă poporul Lui nu a respectat poruncile Lui, Dumnezeu Însuşi spune: „Eu sunt Domnul, Eu nu mă schimb" (Mal. 3:6). Iacov spune că la Dumnezeu „nu este nici schimbare, nici umbră de mutare" (Iacov 1:17).

Această constanţă divină implică mai multe aspecte. În primul rând, nu există nici o schimbare cantitativă. Dumnezeu nu poate creşte în nici un domeniu, deoarece El este deja perfecţiunea. Nici nu poate descreşte, deoarece dacă ar face-o, ar înceta să mai fie Dumnezeu. Nu există de asemenea vreo schimbare calitativă. Natura lui Dumnezeu nu trece prin modificări. Din această cauză Dumnezeu nu-Şi schimbă gândul, planurile sau acţiunile, întrucât acestea se sprijină pe natura Lui, care rămâne neschimbată, indiferent ce se întâmplă. Într-adevăr, în Numeri 23:19 argumentul adus este că de vreme ce Dumnezeu nu este om, acţiunile Lui trebuie să fie nealterabile. În plus, intenţiile ca şi planurile lui Dumnezeu sunt întotdeauna consecvente, pentru simplul motiv că voia Lui nu se schimbă. Astfel, Dumnezeu este întotdeauna credincios legământului Lui cu Avraam, de exemplu. El l-a ales pe Avraam şi Şi-a dat lui cuvântul, şi El nu S-ar răzgândi sau nu Şi-ar călca promisiunea.

Ce vom face atunci cu acele pasaje în care Dumnezeu pare să Se răzgândească sau să Se căiască de ceea ce a făcut? Aceste pasaje pot fi explicate în câteva moduri:

1. Unele din ele trebuie înţelese ca antropomorfisme şi antropopatisme. Ele sunt simple descrieri ale acţiunilor şi sentimentelor lui Dumnezeu în termeni omeneşti, şi dintr-o perspectivă omenească. Aici se includ descrierile în cadrul cărora Dumnezeu experimentează durerea şi regretul.
2. Cele ce par a fi răzgândiri pot să fie noi stadii în realizarea planului lui Dumnezeu. Un exemplu în acest sens este oferta de mântuire pe care Dumnezeu o face neamurilor. Deşi face parte din planul iniţial al lui Dumnezeu, ea a apărut ca o întorsătură bruscă în cursul evenimentelor premergătoare.
3. Unele aşa-zise răzgândiri sunt schimbări ale orientării rezultând din faptul că omul s-a angajat într-o relaţie diferită cu Dumnezeu. Dumnezeu nu S-a schimbat când a păcătuit Adam; mai degrabă omul a căzut în dizgraţia lui Dumnezeu. Lucru care este valabil şi în sens invers. Luaţi, de exemplu, cazul cetăţii Ninive. Dumnezeu a spus: „Încă patruzeci de zile şi Ninive va fi nimicită *în afară de cazul în care se vor pocăi.*" Ninive s-a pocăit şi a fost cruţată. Cel care s-a schimbat a fost omul, şi nu planul lui Dumnezeu.

Unele interpretări ale doctrinei despre constanţa divină, exprimate în termenii imuabilităţii, s-au inspirat de fapt puternic din conceptul grecesc de imobilitate şi sterilitate. Aceasta Îl face pe Dumnezeu inactiv. Însă concepţia biblică nu este că Dumnezeu este static, ci că El e statornic. El este activ şi dinamic, însă într-un mod statornic şi consecvent cu natura Lui. De ceea, de ce ne ocupăm noi aici este caracterul vrednic de crezare al lui Dumnezeu. El va fi acelaşi şi mâine, ca şi astăzi. El va acţiona după cum a promis. El Îşi va împlini angajamentele. Credinciosul se poate baza pe aceasta (Plângeri 3:22-23; 1 Ioan 1:9).

În zilele noastre ideea unui Dumnezeu care nu se schimbă a fost pusă la îndoială de mişcarea cunoscută sub numele de teologia procesului. Teza ei fundamentală este că realitatea este procesuală. Aceasta nu înseamnă că totul este în proces. Există principii neschimbătoare ale procesului şi forme abstracte neschimbătoare, însă a fi real înseamnă a fi în proces.[17]

Mai mult decât atât, realitatea este organică sau interdependentă. Decât să ne gândim la evenimentele şi entităţile concrete prin prisma a ceea ce sunt ele în sine şi prin sine, noi trebuie să ni le imaginăm în relaţie cu tot ceea ce le precedă. În timp ce independenţa a fost adeseori văzută ca ceva de dorit, teologia procesului reliefează interdependenţa. Nu numai că interdependenţei i se dă întâietate sau prioritate ca unui lucru ideal, ci ea este considerată şi o caracteristică ontologică. Ea este un fapt inevitabil al realităţii.[18]

Interdependenţa se aplică şi la Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie imaginat ca o fiinţă de o imuabilitate impasibilă, detaşată. Mai degrabă, El este înrudit cu lumea şi implicat în ea. Calitatea sau atributul principal al lui Dumnezeu este dragostea; ea este cea mai deplină expresie a înrudirii Lui cu lumea. După adepţii teologiei procesului, în mod tradiţional, Dumnezeu a fost considerat impasibil: El nu simte cu adevărat pasiunea; El iubeşte fără pasiune.[19] Însă Dumnezeu trebuie privit mai degrabă ca o persoană care are un răspuns cu adevărat plin de înţelegere faţă de cei pe care îi iubeşte.

---

[17] John B. Cobb, jr. şi David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster, 1976, p. 14.

[18] *Ibid.*, p. 21.

Intrăm aici în ceea ce poartă uneori denumirea de teism bipolar.[20] Cei doi poli sau cele două aspecte ale lui Dumnezeu sunt, după Charles Hartshorne, neschimbătoarea Lui esenţă abstractă şi actualitatea Lui concretă, sau, în termenii lui Alfred North Whitehead, natura Lui primordială şi natura Lui ulterioară. În actualitatea Lui concretă (natura Lui ulterioară) Dumnezeu este sensibil şi receptiv la procesele din lume.[21] Acest lucru limitează caracterul absolut al lui Dumnezeu. Omniscienţa divină înseamnă că în fiecare moment dat din viaţa Sa divină Dumnezeu cunoaşte tot ceea ce este cognoscibil în acel moment. Totuşi, în fiecare moment din viaţa lui Dumnezeu există evenimente noi, neprevizibile în lume care devin cognoscibile doar în acel moment. Cunoaşterea lui Dumnezeu înaintează cu fiecare nouă decizie şi acţiune în lume. Drept rezultat, alte concepţii tradiţionale despre Dumnezeu trebuie de asemenea modificate. Suveranitatea divină, de exemplu, nu mai trebuie considerată absolută. Omul trebuie considerat acum ca unul care ia parte la determinarea viitorului.[22]

Cum vom răspunde la această provocare? S-ar putea să observăm că într-o mare măsură critica pe care teologia procesului o aduce unei anumite părţi ale ortodoxiei clasice este justificată. Negreşit, Dumnezeu a fost adeseori descris ca o persoană statică, izolată, neimplicată în lume. Ceea ce, am spune noi, nu este concepţia biblică.

Însă, căutând să corecteze această eroare, adepţii teologiei procesului au avut o reacţie exagerată. Dependenţa de procesele lumii compromite într-un mod extrem de serios dimensiunile absolute sau de nedescris ale lui Dumnezeu. În timp ce Biblia Îl descrie pe Dumnezeu ca pe o fiinţă implicată în lume, ea Îl descrie de asemenea şi ca premergător creaţiei şi având un statut independent. Transcendenţa veritabilă, cum este ea învăţată în Biblie, exclude tipurile de limitări pe care le impune teologia procesului. O mai amplă evaluare a concepţiei că Dumnezeu este dependent de procesele din lume ar necesita o analiză a filozofiei procesului pe care se bazează ea, şi ar trece dincolo de scopul cărţii noastre. Este suficient să spunem că, oricare ar fi meritele acestei concepţii, ea nu poate fi considerată concepţia biblică.

Există şi alte probleme. Adepţii teologiei procesului au recunoscut că trebuie să existe aspecte ale realităţii care nu se schimbă. Dacă nu ar fi aşa, concepţia lor ar fi contradictorie şi prin urmare falsă, deoarece însăşi teoria procesului ar fi destituită în cele din urmă. Ea ar ajunge să fie relativizată. Însă această chestiune a principiilor neschimbătoare nu este niciodată pe deplin dezvoltată. Care este statutul lor? Cum se raportează ele la Dumnezeu? Dacă există principii ale realităţii care nu se schimbă, nu se poate ca în mod similar ceva din natura lui Dumnezeu să fie veşnic şi absolut?

---

[19] *Ibid.*, p. 44-45.

[20] *Ibid.*, p. 47.

[21] Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929, p. 524, 530.

[22] Daniel Day Williams, „How Does God Act? An Essay in Whitehead's Metaphysics", în *Process and Divinity: The Hartshorne Festschrift*, ed. William L. Reese şi Eugene Freeman, La Salle, Ill., Open Court, 1964, p. 177.

Cu toate că teologia procesului îşi propune să-L privească pe Dumnezeu ca pe o fiinţă personală, spre deosebire de impersonalul mişcător nemişcat din metafizica greacă, este îndoielnic dacă acesta este într-adevăr necesar. Dumnezeu pare să fie ceva mai mult decât un aspect al realităţii. Nu e clarificat în ce sens este El o fiinţă personală, care acţionează. Astfel, deşi există un punct justificat în obiecţia pe care o ridică teologia procesului faţă de adoptarea unor modele metafizice greceşti de către unele elemente din cadrul ortodoxiei clasice, imaginea legitimă din acea obiecţie poate fi prezentată mai bine printr-o interpretare cu credincioşie a concepţiei biblice despre Dumnezeu. Acest lucru va face să se evite dezavantajele care însoţesc teologia procesului.

Dumnezeu este un Dumnezeu măreţ. Realizarea acestui fapt i-a mişcat pe scriitorii biblici, cum ar fi psalmiştii. Şi această realizare îl mişcă pe credinciosul din zilele noastre, făcându-l să se alăture compozitorului şi să proclame:

O, Doamne mare, când privesc eu lumea
Ce ai creat-o prin al Tău cuvânt,
Şi fiinţele ce-mpodobesc natura,
Cum le-ntreţii cu braţul Tău cel sfânt,

Atunci Îţi cânt, măreţ Stăpânitor,
Ce mare eşti, ce mare eşti!
Atunci Îţi cânt măreţ Stăpânitor,
Ce mare eşti, Ce mare eşti!

13

Bunătatea lui Dumnezeu

- Calitățile morale
  - Puritatea morală
    1. Sfințenia
    2. Dreptatea
    3. Justiția
  - Integritatea
    1. Autenticitatea
    2. Onestitatea
    3. Credincioșia
  - Dragostea
    1. Bunăvoința
    2. Harul
    3. Îndurarea
    4. Îndelunga răbdare
- Dragostea și justiția lui Dumnezeu – un punct de tensiune?
- Cel mai bun mod de a investiga atributele lui Dumnezeu

Calitățile morale

Dacă singurele atribute ale lui Dumnezeu ar fi calităţile măreţiei pe care le-am descris în capitolul precedent, El ar putea fi, în măsura în care se poate imagina acest lucru, o fiinţă imorală sau amorală, exercitându-Şi puterea şi cunoaşterea într-un mod capricios sau chiar crud. Însă noi avem de-a face cu un Dumnezeu bun, unul în care se poate avea încredere şi care poate fi iubit. El posedă şi atribute ale bunătăţii, pe lângă cele ale măreţiei. În acest capitol vom analiza calităţile Lui morale, cu alte cuvinte, caracteristicile lui Dumnezeu ca fiinţă morală. Pentru a înlesni studiul nostru vom împărţi atributele Lui morale de bază în puritate, integritate şi dragoste.

Puritatea morală

Prin puritate morală ne referim la absoluta separare a lui Dumnezeu de orice fărădelege sau rău. Puritatea Lui morală conţine dimensiunile (1) sfinţeniei, (2) dreptăţii şi (3) justiţiei.

1. Sfinţenia

Există două aspecte fundamentale ale sfinţeniei lui Dumnezeu. Primul aspect este unicitatea lui Dumnezeu. (Acest aspect al sfinţeniei lui Dumnezeu ar putea fi considerat un alt atribut al măreţiei, în acest caz din domeniul problemelor morale.) Dumnezeu este totalmente separat de întreaga creaţie. Louis Berkhof a numit acest lucru „sfinţenia maiestuoasă a lui Dumnezeu.[1] Unicitatea lui Dumnezeu este afirmată în Exodul 15:11: „Cine este ca Tine între dumnezei, Doamne? Cine este ca Tine, maiestuos în sfinţenie, nemaipomenit în fapte glorioase şi făcător de minuni?" (trad. aut.). Exprimări similare ale măreţiei, solemnităţii şi splendorii lui Dumnezeu se găsesc în 1 Samuel 2:2 şi Isaia 57:15. Isaia L-a văzut pe Domnul „şezând pe un scaun de domnie foarte înalt". Temeliile pragurilor s-au zguduit şi clădirea s-a umplut de fum. Serafimii strigau: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oştirilor" (Isaia 6:1-4). Cuvântul ebraic pentru „sfânt" (קָדוֹשׁ - *qadosh*) înseamnă „scos" sau „retras de la întrebuinţarea comună, obişnuită". Verbul de la care vine sugerează „a tăia" sau „a separa". În timp ce în religiile popoarelor din jurul Israelului adjectivul *sfânt* era aplicat cu uşurinţă obiectelor, acţiunilor şi personalului implicat în închinare, în închinarea lui Israel în cadrul legământului el era foarte des folosit în legătură cu Divinitatea Însăşi.

Sacralitatea lui Dumnezeu este adeseori transmisă obiectelor şi locurilor asociate cu El. De exemplu, cu ocazia întâlnirii rugului aprins i s-a spus lui Moise să-şi scoată încălţămintea deoarece pământul pe care călca era sfânt (Ex. 3). În mod asemănător, când Dumnezeu a coborât pe Muntele Sinai, acesta era separat de tabăra israeliţilor. Nimeni în afară de Moise nu trebuia să urce pe munte sau să atingă măcar poalele lui (Ex. 19). Restricţii similare au fost date şi în ceea ce privea cortul şi ulterior Templul. Locul preasfânt era despărţit printr-o perdea de Locul sfânt (Ex. 26:33; 1 Împ. 6:16). Accesul era interzis pentru toţi în afară de marele preot, iar acesta intra doar o dată pe an. Reacţia corectă faţă de sfinţenia lui Dumnezeu, şi de izolarea Lui, este una de înfiorare, reverenţă şi tăcere. „Să laude oamenii Numele Tău cel mare şi înfricoşat, căci este sfânt!" (Ps. 99:3).

Celălalt aspect al sfinţeniei lui Dumnezeu este puritatea sau bunătatea Lui absolută. Aceasta înseamnă că El este neatins şi nepătat de răul din lume. El nu ia parte în nici un fel la el. Observaţi modul în care Habacuc (1:13) se adresează lui Dumnezeu: „Ochii Tăi sunt aşa de curaţi că nu pot să vadă răul, şi nu poţi să priveşti nelegiuirea!" În Iacov 1:13 se spune că Dumnezeu nu poate fi ispitit să facă răul. În această privinţă Dumnezeu este complet diferit de dumnezeii altor religii. Acei dumnezei s-au angajat frecvent în acelaşi tip de acte păcătoase pe care le-au făcut adepţii lor. Iehova însă nu comitea asemenea acte. Iov 34:12 spune: „Nu, negreşit, Dumnezeu nu săvârşeşte fărădelegea; Cel Atotputernic nu calcă dreptatea."

Perfecţiunea lui Dumnezeu este standardul pentru caracterul nostru moral şi motivaţia pentru practica religioasă. Întregul cod moral decurge din sfinţenia Lui. Poporului Israel i s-a spus: „Căci Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru; voi să vă sfinţiţi, şi fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt; să nu vă faceţi necuraţi prin toate aceste târâtoare care se târăsc pe pământ. Căci Eu sunt Domnul, care v-am scos din ţara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul vostru, şi să fiţi sfinţi; căci Eu sunt sfânt" (Lev. 11:44-45). Acelaşi gând este exprimat în Levitic 19:2 şi în Matei 5:48.

---

[1] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 73.

Datorită ireproşabilităţii lui Dumnezeu, se aşteaptă ceva similar din partea acelor obiecte sau persoane care sunt puse de o parte pentru El. Preoţii trebuie să fie fără vreun cusur fizic. Acelaşi lucru este valabil pentru animalele de jertfă. Cei care vin să se închine nu trebuie să aducă animale bolnave, ci unele perfecte, fără nici un cusur (Lev. 1:3, 10; 3:1, 6; 4:3).

Avem aici o dimensiune fundamentală şi extrem de importantă a naturii lui Dumnezeu. Sfinţenia lui Dumnezeu este accentuată de-a lungul întregii Biblii, dar mai ales în descrierile din Vechiul Testament. Importanţa ei reiese atât din nenumăratele rânduri în care se face referire la ea, cât şi din accentul cu care este ea propovăduită. Unii au sugerat că este cel mai important atribut unic al lui Dumnezeu.[2] Indiferent dacă aceasta este sau nu o deducţie legitimă sau dezirabilă, sfinţenia este cel puţin un atribut foarte important al lui Dumnezeu. Şi ea are implicaţii covârşitoare.

O problemă subliniată în repetate rânduri în Biblie este faptul că credinciosul trebuie să fie asemenea lui Dumnezeu. Astfel, deoarece Dumnezeu este sfânt, şi adepţii Lui trebuie să fie sfinţi. Am remarcat deja referinţele din Levitic 11:44-45 şi Matei 5:48. Nu numai că Dumnezeu personal nu comite nici un fel de fărădelege şi este lipsit de răutate morală, ci El este şi incapabil de a tolera prezenţa răului. El este, cum s-ar zice, alergic la păcat şi la rău. Prin urmare, cei care sunt ai Lui trebuie să caute aceeaşi sfinţenie caracteristică naturii Lui. Isaia, după ce L-a văzut pe Dumnezeu, şi-a dat foarte bine seama de propria lui necurăţie. El a strigat cu disperare: „Vai de mine! Sunt pierdut, căci sunt un om cu buze necurate, locuiesc în mijlocul unui popor tot cu buze necurate, şi am văzut cu ochii mei pe Împăratul, Domnul oştirilor!" (Isaia 6:5). În mod similar Petru, cu ocazia pescuirii miraculoase, realizând cine şi ce este Isus, a spus: „Doamne, pleacă de la mine, căci sunt un om păcătos" (Luca 5:8). Când cineva nu îşi măsoară propria sfinţenie cu etalonul lui sau al altor oameni, ci cu cel al lui Dumnezeu, nevoia unei schimbări complete a stării sale morale şi spirituale devine evidentă.

Pavel accentuează faptul că cei pe care Dumnezeu i-a chemat ca să fie poporul Lui trebuie de aceea să se separe de lucrurile necurate şi să fie cu totul sfinţi (2 Cor. 6:14-7:1). Aceeaşi idee se regăseşte în 1 Tesaloniceni 3:13 şi 4:7. Printr-o referire evidentă la cerinţa Vechiului Testament în legătură cu o curăţie desăvârşită şi lipsa oricărei vini, Pavel observă că Biserica trebuie de asemenea să fie complet sfântă: „ca să înfăţişeze înaintea Lui această Biserică, slăvită, fără pată, fără zbârcitură sau altceva de felul acesta, ci sfântă şi fără prihană" (Efes. 5:27). Pe lângă înţelegerea faptului că noi trebuie să fim sfinţi, închinarea şi reverenţa sunt şi ele consecinţe naturale ale faptului că Îl vedem pe Dumnezeu în curăţia Lui desăvârşită şi în sfinţenia Lui. Psalmul 99:9 spune: „Înălţaţi-L pe Domnul Dumnezeul nostru, şi închinaţi-vă pe muntele Lui cel sfânt! Căci Domnul Dumnezeul nostru, este sfânt!" Un gând foarte asemănător se găseşte în Apocalipsa 15:4: „Cine nu se va teme, Doamne, şi cine nu va slăvi Numele Tău? Căci numai Tu eşti Sfânt."

2. *Dreptatea*

Cea de-a doua dimensiune a purităţii morale a lui Dumnezeu este dreptatea Lui. Aceasta este, cum s-ar zice, sfinţenia lui Dumnezeu aplicată relaţiilor Lui cu celelalte fiinţe. Dreptatea lui Dumnezeu înseamnă, înainte de toate, că Legea lui Dumnezeu, fiind o expresie adevărată a naturii Lui, este la fel de perfectă cum este El. Psalmul 19:7-9 exprimă acest lucru în felul următor: „Legea Domnului este desăvârşită şi înviorează sufletul; mărturia Domnului este adevărată şi dă înţelepciune celui neştiutor. Rânduirile Domnului sunt fără prihană şi veselesc inima; poruncile Domnului sunt curate şi luminează ochii. Frica de Domnul este curată, şi ţine pe vecie; judecăţile Domnului sunt adevărate, toate sunt drepte." Cu alte cuvinte, Dumnezeu porunceşte doar ceea ce este drept, şi care prin urmare va avea un efect pozitiv asupra credinciosului dispus să asculte.

---

[2] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 297.

Dreptatea lui Dumnezeu înseamnă de asemenea că acţiunile Lui, sunt în concordanţă cu Legea pe care El Însuşi a stabilit-o. El Se comportă în conformitate cu ceea ce aşteaptă de la alţii. El este traducerea în acţiune a pretenţiilor Lui. Astfel, se poate vedea din Biblie că prin acţiunile Lui, Dumnezeu înfăptuieşte ce este corect. De exemplu, Avraam Îi spune lui Iehova: „Să omori pe cel bun împreună cu cel rău, aşa ca cel bun să aibă aceeaşi soartă ca cel rău, departe de Tine aşa ceva! Departe de Tine! Cel ce judecă tot pământul nu va face oare dreptate?" (Gen. 18:25). Domnul Însuşi spune: „Eu sunt Domnul, care fac milă, judecată şi dreptate pe pământ! Căci în aceasta găsesc plăcere Eu" (Ier. 9:24). Deoarece Dumnezeu este drept, fiind la înălţimea standardului Legii Lui, noi putem avea încredere în El. El este onest în faptele Lui. Nu trebuie să ne fie teamă să intrăm într-o relaţie cu El.

O întrebare care a constituit subiectul unor dezbateri de-a lungul istoriei gândirii creştine este următoarea: Ce anume face ca anumite acţiuni să fie drepte, iar altele greşite? În vremurile medievale o anumită şcoală de gândire, cea a realiştilor, a susţinut că Dumnezeu alege ceea ce este drept tocmai pentru că este drept.[3] Ceea ce El numeşte bun nu ar putea fi denumit altfel, deoarece există un bine intrinsec în bunătate şi un rău inerent în cruzime. O altă şcoală de gândire, cea a nominaliştilor, a afirmat că alegerea lui Dumnezeu este cea care face ca o acţiune să fie dreaptă. Dumnezeu nu alege o acţiune din cauza vreunei valori intrinseci a acţiunii respective.[4] Mai degrabă alegerea Lui suverană este cea care face ca acea acţiune să fie dreaptă. El ar fi putut alege altceva; dacă ar fi procedat astfel, binele ar fi fost întru totul diferit de ceea ce este. De fapt, poziţia biblică se situează între realism şi nominalism. Binele nu este ceva arbitrar, încât cruzimea şi crima ar fi fost la locul lor dacă Dumnezeu ar fi declarat aşa. În luarea deciziilor Dumnezeu urmăreşte un standard obiectiv pentru bine şi rău, unul care face parte din însăşi structura realităţii. Însă acest standard la care Dumnezeu aderă nu este în afara Lui – este propria Lui natură. El decide în concordanţă cu realitatea, şi acea realitate este El Însuşi.

Totuşi, enunţul nostru că Legea lui Dumnezeu, cerinţele Lui de la noi şi judecăţile Lui morale sunt în concordanţă cu natura Lui, şi că acţiunile Lui se conformează propriului Lui standard, pare să ridice o întrebare suplimentară: Este Dumnezeu egoist? Am fost învăţaţi că egoismul este o formă cumplită a păcatului – o căutare a propriei noastre bunăstări şi a propriului confort în ciuda sau chiar în dauna celorlalţi. Unii merg atât de departe încât afirmă că egoismul este principiul de la rădăcina păcatului, însăşi baza lui.[5] Cu toate acestea, Dumnezeu pare să violeze aici propria Lui poruncă dată împotriva egoismului. Întrucât cel mai înalt scop al lui Dumnezeu este după câte se pare propria Lui glorie. Nu este oare acesta tocmai un exemplu al acelui egocentrism pe care Dumnezeu îl interzice sau chiar îl condamnă la alţii?

---

[3] De ex., Anselm *Cur Deus homo* 1. 12.

[4] William de Ockham, *Reportatio*, cartea 3, întrebările 13C, 12CCC.

Trebuie să privim mai de aproape la păcatul egocentrismului aşa cum îl găsim la fiinţele umane. Esenţa păcatului nu stă în faptul că ne preferăm pe noi înşine în locul altora, ci în faptul că preferăm un anumit lucru finit în locul lui Dumnezeu, plasând ceva de o valoare limitată în locul pe care trebuie să îl ocupe valoarea supremă, Domnul. Astfel, a fi preocupat de o altă persoană mai degrabă decât de Dumnezeu este greşit, chiar dacă ar putea părea un act altruist din partea noastră. Prima mare poruncă este să Îl iubim pe Domnul cu toată inima noastră, cu toată mintea noastră, cu tot sufletul nostru şi cu toată puterea noastră (Luca 10:27). A doua poruncă este să îl iubim pe aproapele nostru ca pe noi înşine. A pune a doua poruncă în locul celei dintâi este greşit şi este un păcat.

Astfel, a face din propria Lui glorie obiectivul suprem nu este în conflict în cazul lui Dumnezeu cu porunca Lui împotriva egocentrismului. În realitate, faptul că El face din gloria Sa obiectivul Lui suprem împlineşte porunca. Astfel că Dumnezeu nu a spus de fapt: „Faceţi cum spun Eu, nu cum fac Eu." Fiind cea mai mare valoare din univers, sursa din care derivă toate celelalte, Dumnezeu trebuie să aleagă propria Lui glorie înainte de orice altceva. În calitatea Lui de unică fiinţă infinită, aceasta este ceea ce trebuie să facă El. A pune altceva pe primul loc ar fi de fapt idolatrie.

3. *Justiţia*

Am observat că Dumnezeu Însuşi acţionează în conformitate cu Legea Lui. De asemenea, El Îşi conduce Împărăţia în concordanţă cu Legea Lui. Adică pretinde ca alţii să i se conformeze. Dreptatea descrisă în secţiunea precedentă este dreptatea personală sau individuală a lui Dumnezeu. Justiţia Lui este dreptatea Lui oficială, pretenţia Lui ca alţi agenţi morali să adere de asemenea la aceste standarde. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este ca judecătorul care, în calitate de persoană privată, aderă la legea societăţii, iar prin capacitatea lui oficială administrează aceeaşi lege, aplicând-o altora.

Scriptura exprimă în mod clar faptul că păcatul are consecinţe precise. Aceste consecinţe trebuie să apară mai devreme sau mai târziu. În Genesa 2:17 citim avertizarea pe care Dumnezeu o face lui Adam şi Evei: „dar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit." Avertismente similare se repetă de la un capăt la celălalt al Scripturii, inclusiv în afirmaţia lui Pavel că „plata păcatului este moartea" (Rom. 6:23). Deuteronom 7:10, Psalmul 58:11 şi Romani 12:19, arată toate că Dumnezeu va pedepsi păcatul, întrucât acesta merită să fie pedepsit în mod intrinsec. El este o dezmembrare a înseşi structurii economiei spirituale divine, şi această dezmembrare sau acest dezechilibru trebuie îndreptat neapărat. Nu numai răul, îşi va primi în cele din urmă răsplata, ci şi binele. Deuteronom 7:9 exprimă foarte clar acest lucru: „Să ştii dar că Domnul, Dumnezeul tău, este singurul

---

[5] Strong, *Systematic Theology*, p. 567-573.

Dumnezeu. El este un Dumnezeu credincios şi Îşi ţine legământul şi îndurarea până la al miilea neam de oameni faţă de cei ce-L iubesc şi păzesc poruncile Lui."

Justiţia lui Dumnezeu înseamnă că El este nepărtinitor în administrarea Legii Lui. El nu manifestă favoritism sau parţialitate. Nu este important cine este o anumită persoană. Singurul considerent în stabilirea consecinţelor sau a răsplăţii este ce a făcut sau nu a făcut acea persoană. O dovadă a imparţialităţii lui Dumnezeu este faptul că El i-a condamnat pe judecătorii din vremea biblică, care, deşi însărcinaţi să-L slujească în calitate de reprezentanţi ai Lui, au acceptat ca mita să le schimbe hotărârile (de ex., 1 Samuel 8:3; Amos 5:12). Motivul pentru condamnarea lor a fost că fiind just, Dumnezeu a aşteptat acelaşi gen de comportament din partea celor care trebuia să administreze Legea Lui.

Totuşi, uneori sentinţa lui Dumnezeu nu pare a fi justă. Cei care au trăit o viaţă păcătoasă nu sunt întotdeauna pedepsiţi, iar cei drepţi par să rămână adesea nerăsplătiţi. Psalmul 73 meditează la aparenta prosperitate a celor răi. Ei sunt sănătoşi şi în aparenţă scutiţi de necazurile prin care trec alţi oameni. Această observaţie este adesea şi a noastră. În trecut auzeam adeseori sloganul „crima nu rentează". Însă crima adesea rentează, şi uneori chiar foarte bine! Şefii crimei organizate acumulează de multe ori cantităţi enorme de bogăţii pământeşti şi pot fi şi sănătoşi pe deasupra, în timp este posibil ca unii credincioşi extrem de virtuoşi să experimenteze sărăcia, o sănătate precară sau moartea tragică a celor dragi. Şi această aparentă nedreptate poate continua ani la rând. Cum poate să îngăduie acest lucru un Dumnezeu just?

Această problemă face parte din problema mai amplă a răului care va fi tratată extensiv în capitolul 19. Totuşi, pe moment ne va fi de ajutor să observăm ce a descoperit psalmistul. Când a intrat în sanctuarul lui Dumnezeu, a aflat despre sfârşitul celor răi. El a văzut că în cele din urmă ei aveau să fie distruşi (Ps. 73:17-20, 27). Pe de altă parte, psalmistul avea să fie călăuzit de sfatul lui Dumnezeu şi să fie primit în glorie în cele din urmă (v. 24). Justiţia lui Dumnezeu nu trebuie evaluată pe termen scurt. În cadrul acestei vieţi ea va fi adeseori incompletă sau imperfectă. Însă viaţa pământească nu este totul. Există o viaţă de dincolo, şi pe parcursul întregii veşnicii justiţia lui Dumnezeu va fi completă.[6]

La fel ca în cazul sfinţeniei, Dumnezeu aşteaptă de la adepţii Lui ca aceştia să dea dovadă de dreptatea şi de justiţia Lui. Noi trebuie să adoptăm ca standard pentru noi Legea Lui şi preceptele Lui. Trebuie să-i tratăm pe alţii imparţial şi just (Amos 5:15, 24; Iacov 2:9) întrucât aceasta este ceea ce face Însuşi Dumnezeu.

Integritatea

Grupul de atribute pe care le clasificăm aici sub numele de integritate are de-a face cu problema adevărului. Există trei dimensiuni ale sincerităţii: (1) autenticitatea – a fi adevărat; (2) onestitatea – a spune adevărul; şi (3) credincioşia – a te dovedi adevărat. Cu toate că noi ne gândim la sinceritate în primul rând ca la rostirea adevărului, autenticitatea este dimensiunea de bază a sincerităţii. Celelalte două derivă din ea.

---

[6] C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York, Macmillan, 1962, p. 144-154.

1. *Autenticitatea*

Dimensiunea fundamentală a integrităţii divine este autenticitatea lui Dumnezeu. El este un Dumnezeu real. Multe dintre considerentele citate în legătură cu atributele vieţii se aplică şi aici. În contrast cu nenumăraţii dumnezei mincinoşi sau falşi pe care i-a întâlnit poporul Israel, Domnul lor este Dumnezeul adevărat. Autenticitatea Lui, realitatea Lui este desemnată prin adjectivul grecesc ἀληθινός, care corespunde cuvântului ebraic אֱמֶת (*'emeth*).

În Ieremia 10 profetul descrie cu o considerabilă doză de umor obiectele la care se închină unii oameni. Ei cioplesc idoli cu propriile lor mâini, iar apoi încep să li se închine, cu toate că aceste obiecte făcute de ei înşişi nu sunt în stare să vorbească sau să meargă (v. 5). Despre Domnul însă se spune: „Dar Domnul este Dumnezeu cu adevărat; este un Dumnezeu viu şi un Împărat veşnic" (v. 10). În Ioan 17:3 Isus I Se adresează Tatălui ca singurului Dumnezeu adevărat (ἀλησινός). Referinţe similare există în 1 Tesaloniceni 1:9; 1 Ioan 5:20 şi Apocalipsa 3:7 şi 6:10.

Dumnezeu este real; El nu este fabricat sau construit sau o imitaţie, cum sunt tot restul pretendenţilor la divinitate. Într-o lume în care sunt atât de multe lucruri artificiale, Dumnezeul nostru este real. El este ceea ce pare a fi. În aceasta constă cea mai mare parte a sincerităţii Lui. Vice-preşedintele pentru probleme publice al unui colegiu creştin obişnuia să spună: „Relaţiile publice înseamnă în proporţie de nouăzeci la sută să fii ceea ce spui că eşti, şi în proporţie de zece la sută să afirmi cu modestie acest lucru." Dumnezeu nu numai că pare să posede calităţile măreţiei şi ale bunătăţii pe care le examinăm noi, ci El conţine de fapt în fiinţa Lui acele atribute.

2. *Onestitatea*

Onestitatea este cea de-a doua dimensiune a sincerităţii lui Dumnezeu. Dumnezeu reprezintă lucrurile aşa cum sunt ele în realitate. Indiferent dacă vorbeşte despre El Însuşi sau despre o anumită parte a creaţiei Lui, ceea ce spune Dumnezeu reprezintă felul în care stau realmente lucrurile. Samuel i-a spus lui Saul: „Cel ce este tăria lui Israel nu minte sau nu Se căieşte, căci nu este un om ca să-I pară rău" (1 Sam. 15:29). Pavel vorbeşte despre Dumnezeul care „nu poate să mintă" (Tit 1:2). Iar în Evrei 6:18 citim că atunci când Dumnezeu şi-a adăugat jurământul Lui la promisiunea făcută mai înainte, erau acolo „două lucruri care nu se pot schimba, şi în care este cu neputinţă ca Dumnezeu să mintă". Isus a spus despre Cuvântul lui Dumnezeu că este adevărul (Ioan 17:17, 19). Trebuie să observăm faptul că aceste pasaje afirmă mai mult decât că Dumnezeu nu minte şi nu va minţi. Dumnezeu *nu poate* să mintă. Minciuna este contrară înseşi naturii Lui.

Implică oare onestitatea divină că se poate avea întotdeauna încredere în ceea ce spune Dumnezeu? Sau doar că El nu spune cu bună ştiinţă un neadevăr? Este oare posibil ca El să rostească un neadevăr fără să-Şi dea seama şi astfel să existe o eroare în ceea ce spune? S-ar putea oare ca eroarea să rezulte din faptul că El nu cunoaşte adevărul, sau că îl cunoaşte într-un mod incomplet? Răspunsul la aceste întrebări este omniscienţa lui Dumnezeu. Ea se combină cu onestitatea lui Dumnezeu pentru a ne garanta adevărul tuturor afirmaţiilor lui Dumnezeu.

Dumnezeu le-a cerut celor care fac parte din poporul Lui să fie oneşti în toate situaţiile. Ei trebuie să fie sinceri atât în ceea ce susţin în mod formal, cât şi în ceea ce implică prin spusele lor. Astfel, de exemplu, israeliţilor li se cerea să aibă doar un singur set de greutăţi în sacul lor. În timp ce existau unii oameni care aveau două seturi de greutăţi, unul folosit atunci când cumpărau ceva, iar celălalt atunci când vindeau ceva, cei care făceau parte din poporul lui Dumnezeu erau nevoiţi să folosească acelaşi set pentru ambele tipuri de afaceri (Deut. 25:13-15). Poporul lui Dumnezeu trebuie de asemenea să fie corect atunci când prezintă mesajul Evangheliei. Deşi unii ar putea crede că importanţa scopului scuză folosirea unor mijloace care induc în eroare, Pavel afirmă clar că: „am lepădat meşteşugirile ruşinoase şi ascunse, nu umblăm cu vicleşug şi nu stricăm Cuvântul lui Dumnezeu. Ci, prin arătarea adevărului ne facem vrednici să fim primiţi de orice cuget omenesc, înaintea lui Dumnezeu" (2 Cor. 4:2). Un Dumnezeu al adevărului este slujit cel mai bine prin prezentarea adevărului.

3. *Credincioşia*

Dacă autenticitatea lui Dumnezeu este ceva ce ţine de faptul că El este adevărat, iar onestitatea lui Dumnezeu ţine de faptul că El spune adevărul, atunci credincioşia Lui înseamnă că El se dovedeşte a fi adevărat. Dumnezeu Îşi ţine toate promisiunile. Aceasta este o funcţie a puterii şi a capacităţii Lui nelimitate. Astfel, El nu S-ar putea angaja niciodată să facă ceva de care în cele din urmă să Se dovedească a fi incapabil. El nu trebuie să-Şi revizuiască niciodată cuvântul sau să revină asupra unei promisiuni. După cum Balaam i-a spus lui Balac: „Dumnezeu nu este un om ca să mintă, nici un fiu al omului ca să-I pară rău. Ce a spus, oare nu va face? Ce a făgăduit, oare nu va împlini?" (Num. 23:19). Pavel este mult mai concis: „Cel ce v-a chemat este credincios, şi va face lucrul acesta" (1 Tes. 5:24). Descrieri similare ale lui Dumnezeu ca persoană plină de credincioşie pot fi găsite şi în 1 Corinteni 1:9; 2 Corinteni 1:18-22; 2 Timotei 2:13 şi 1 Petru 4:19.

Credincioşia lui Dumnezeu este demonstrată în repetate rânduri pe paginile Scripturii. Dumnezeu S-a dovedit a fi un Dumnezeu care împlineşte întotdeauna ceea ce a spus că va face. El i-a promis un fiu lui Avraam de pe vremea când acesta avea şaptezeci şi cinci de ani, iar Sara şaizeci şi cinci. Sara era deja trecută de vârsta procreării, iar înainte se dovedise a fi sterilă. Promisiunea a fost repetată după o perioadă de douăzeci şi cinci de ani; însă neprimind nici un semn care să indice venirea moştenitorului aşteptat, până şi Avraam şi-a pierdut speranţa în împlinirea promisiunii şi a luat măsuri proprii pentru a asigura naşterea unui fiu (Ismael). Cu toate acestea, Dumnezeu S-a dovedit a fi credincios – fiul promis de El s-a născut (Isaac). Cu câţiva ani mai târziu, Dumnezeu i-a poruncit lui Avraam să ucidă acest fiu. Din nou Dumnezeu S-a dovedit a fi credincios, furnizând o jertfă înlocuitoare. În mod asemănător, părea de necrezut că poporul lui Israel avea să stăpânească într-o bună zi Ţara promisă având în vedere că era în sclavie egipteană. Viitoarele binecuvântări care au fost promise naţiunii păreau a fi nesigure în perioada captivităţii. Şi momentul împlinirii primei promisiuni a unui Răscumpărător (Gen. 3:15) părea să fie undeva departe în negurile vremii care urma să vină. Totuşi, în toate aceste situaţii, Domnul a dovedit că este credincios. El nu face promisiuni cu uşurinţă. Însă promisiunile pe care le face, le ţine.

Ca şi în cazul celorlalte atribute morale ale Lui, Domnul aşteaptă de la credincioşi să afişeze integritatea Lui morală. Cei din poporul lui Dumnezeu nu trebuie să-şi dea cuvântul în mod nechibzuit. Iar atunci când şi-l dau, ei trebuie să rămână credincioşi cuvântului dat (Ecl. 5:4-5). Ei nu trebuie să ţină numai promisiunile făcute lui Dumnezeu (Ps. 61:5, 8; 66:13), ci şi pe cele făcute semenilor lor (Iosua 9:16-21).

Dragostea

Când gândim în termenii atributelor morale ale lui Dumnezeu, primul lucru care ne vine probabil în minte este setul de atribute pe care le punem în categoria dragostei. Mulţi consideră că dragostea este atributul de bază, însăşi natura lui Dumnezeu sau definiţia Lui. Există un anumit temei scriptural pentru acest lucru. De exemplu, în 1 Ioan 4:8 şi 16 citim: „Cine nu iubeşte, n-a cunoscut pe Dumnezeu; pentru că Dumnezeu este dragoste. ... Şi noi am cunoscut şi am crezut dragostea pe care o are Dumnezeu faţă de noi. Dumnezeu este dragoste; şi cine rămâne în dragoste, rămâne în Dumnezeu, şi Dumnezeu rămâne în el." 2 Corinteni 13:11 vorbeşte despre „Dumnezeul dragostei şi al păcii". În general, dragostea lui Dumnezeu poate fi imaginată ca eterna Lui dăruire sau împărtăşire de Sine. Ca atare, dragostea a fost întotdeauna prezentă printre membrii Trinităţii. Isus a spus: „... pentru ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl, şi că fac aşa cum Mi-a poruncit Tatăl" (Ioan 14:31). Matei 3:17 relatează că o voce din ceruri a spus despre Isus: „Acesta este Fiul Meu preaiubit, în care Îmi găsesc plăcerea." Trinitatea lui Dumnezeu înseamnă că dragostea lui Dumnezeu a fost exercitată din veşnicie, chiar înainte de-a fi existat vreo fiinţă creată. Dimensiunile de bază ale dragostei lui Dumnezeu faţă de noi sunt: (1) bunăvoinţa, (2) harul, (3) îndurarea şi (4) îndelunga Sa răbdare.

1. Bunăvoinţa

Bunăvoinţa este una dintre dimensiunile de bază ale dragostei lui Dumnezeu. Prin ea noi înţelegem preocuparea lui Dumnezeu pentru bunăstarea celor pe care îi iubeşte. El caută în mod altruist bunăstarea noastră ultimă. Dintre numeroase referinţe biblice, Ioan 3:16 este probabil cea mai bine cunoscută: „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El, să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică." Aluziile la bunăvoinţa lui Dumnezeu nu se limitează la Noul Testament. De exemplu, în Deuteronom 7:7-8 citim: „Nu doar pentru că întreceţi la număr pe toate celelalte popoare S-a lipit Domnul de voi şi v-a ales, căci voi sunteţi cel mai mic dintre toate popoarele. Ci, pentru că Domnul vă iubeşte, pentru că a vrut să ţină jurământul pe care l-a făcut părinţilor voştri, pentru aceea v-a scos Domnul cu mâna Lui puternică. "

Dragostea lui Dumnezeu constă dintr-un interes lipsit de egoism faţă de noi şi de dragul nostru. Ea este *agape*, nu *eros*. În Ioan 15 Isus face comparaţia între relaţia stăpân-slujitor (sau patron-angajat) şi relaţia dintre doi prieteni. Acest al doilea tip de relaţie este cel care trebuie să caracterizeze legătura dintre credincios şi Mântuitor. Este clar că Isus consideră că dragostea este baza acestei relaţii, deoarece atunci când o descrie El foloseşte de nouă ori cuvintele *dragoste* şi *a iubi* pe parcursul a nouă versete (v. 9-17). Interesul Lui vital pentru credincioşi se vede clar în versetul 11: „V-am spus aceste lucruri pentru ca bucuria Mea să rămână în voi, şi bucuria voastră să fie deplină." El merge mai departe şi afirmă: „Nu este mai mare dragoste decât să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi" (v. 13). Dar Isus nu Şi-a dat viaţa doar pentru prietenii Lui, pentru cei care L-au iubit şi care au apreciat ceea ce a făcut El pentru ei. El Şi-a dat viaţa şi pentru duşmanii Lui, cei care L-au dispreţuit şi L-au respins. Aici devine deosebit de limpede faptul că relaţia noastră cu Dumnezeu este una de prietenie mai degrabă decât una dintre un patron şi un angajat. El a murit pentru duşmanii Lui, deşi nu avea să primească nimic în schimb de la ei. Un patron poate fi interesat de bunăstarea unui angajat din pricina a ceea ce poate face angajatul pentru el. Sănătatea angajatului este importantă, deoarece un angajat sănătos poate da un randament mai mare pentru patronul lui decât unul bolnav. Însă Isus este un prieten. El este preocupat de binele nostru nu pentru ceea ce poate câştiga de pe urma noastră, ci de dragul nostru. Dumnezeu nu are nevoie de noi. El este atotputernic, atotsuficient. El poate realiza ceea ce doreşte fără noi, cu toate că a ales să lucreze prin intermediul nostru. Astfel, dragostea Lui pentru noi şi pentru celelalte creaturi ale Lui este complet dezinteresată.

Această calitate altruistă, jertfitoare de sine a dragostei divine poate fi văzută din ceea ce a făcut Dumnezeu. Dragostea lui Dumnezeu, care a stat la baza trimiterii Fiului Său cu scopul de a muri pentru noi, nu a fost motivată de dragostea noastră prealabilă pentru El. Apostolul Ioan spune: „Şi dragostea stă nu în faptul că noi am iubit pe Dumnezeu, ci în faptul că El ne-a iubit pe noi, şi a trimis pe Fiul Său ca jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre" (1 Ioan 4:10). Tot pasajul din Romani 5:6-10 vorbeşte despre acelaşi subiect. Observaţi mai ales versetul 8 („Dar Dumnezeu Îşi arată dragostea faţă de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoşi, Cristos a murit pentru noi") şi versetul 10 („când eram vrăjmaşi am fost împăcaţi cu Dumnezeu"). De vreme ce Dumnezeu este dragoste, descrierea dragostei din 1 Corinteni 13 este şi o descriere a lui Dumnezeu. Dragostea este răbdătoare, este plină de bunătate, nu este invidioasă sau mândră, nici arogantă sau necuviincioasă; nu este încăpăţânată; nu este supărăcioasă sau plină de resentimente; nu se bucură de rău ci se bucură de adevăr. Ea suportă, crede, speră şi rabdă totul.

Această dragoste divină nu numai că a luat iniţiativa, creând baza mântuirii prin trimiterea lui Isus Cristos, ci ea ne şi caută încontinuu. Cele trei parabole ale lui Isus din Luca 15 accentuează puternic acest lucru. Păstorul lasă în ţarc cele nouăzeci şi nouă de oi care sunt în siguranţă şi merge să caute oaia pierdută, cu toate că nimic din descriere nu ne arată că ea ar fi deosebit de atrăgătoare sau de dorit. Femeia care a pierdut banul îl caută cu sârguinţă. Şi, cu toate că tatăl fiului risipitor nu a mers în ţara îndepărtată ca să-l caute, el veghea mereu, aşteptând întoarcerea fiului lui. El a luat iniţiativa de a-l primi înapoi ca fiu al lui, acordându-i cea mai mare atenţie şi ordonând chiar o petrecere în cinstea lui.

Când ne gândim la dragostea lui Dumnezeu, apare o dilemă legată de o problemă discutată mai devreme, cea a aparentului egocentrism al lui Dumnezeu. Ne iubeşte El oare de dragul Lui, periclitând astfel în aparenţă caracterul altruist şi darnic al dragostei Lui; sau ne iubeşte El de dragul nostru, periclitându-Şi astfel în aparenţă statutul Lui de valoare absolută? În primul caz s-ar părea că este compromisă dragostea lui Dumnezeu, în cel de-al doilea gloria Lui. Există totuşi o a treia posibilitate. Dumnezeu ne iubeşte datorită acelei imagini a Lui pe care a pus-o în noi, sau după care ne-a creat (Gen. 1:27). Prin urmare El iubeşte ceea ce participă la măreţia şi bunătatea Lui; Se iubeşte pe Sine în noi. Aceasta însă nu este un merit al nostru sau ceva produs de noi înşine. Chipul lui Dumnezeu este prezent în noi datorită naturii divine altruiste şi darnice. Dumnezeu ne iubeşte pentru ceea ce poate să ne dăruiască, sau pentru ceea ce poate să facă din noi. Aceasta se manifestă atât în realitatea şi natura actului creator originar, cât şi în relaţia pe care a avut-o El în continuare cu noi. Dragostea Lui este o atitudine afectuoasă faţă de noi, sentimentul unei preocupări altruiste, şi hotărârea de a acţiona faţă de noi spre bunăstarea noastră.

Bunăvoinţa lui Dumnezeu, interesul şi purtarea de grijă pe care o manifestă faţă de cei pe care îi iubeşte, poate fi văzută în numeroase domenii. Lui Dumnezeu Îi pasă chiar şi de creaturile subumane şi se îngrijeşte şi de ele. Psalmistul a scris: „Îţi deschizi mâna şi saturi după dorinţă tot ce are viaţă" (Ps. 145:16). Isus învăţa că Tatăl hrăneşte păsările cerului şi îmbracă crinii de pe câmp (Matei 6:26, 28). Nici o vrabie nu poate cădea fără voia Tatălui (Matei 10:29). Principiul că Dumnezeu este binevoitor în purtarea Lui de grijă şi în protecţia Lui este extins în următoarele două pasaje şi asupra copiilor lui Dumnezeu dintre oameni (Matei 6:25, 30-33; 10:30-31). Chiar dacă am putea fi înclinaţi să luăm aceste promisiuni într-un mod oarecum exclusiv pentru noi credincioşii, Biblia indică faptul că Dumnezeu este binevoitor faţă de întreaga rasă umană. În sensul bunăvoinţei, dragostea lui Dumnezeu este extinsă asupra întregii omeniri. El „face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni, şi dă ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" (Matei 5:45). Pavel le-a spus celor din Listra: „El v-a făcut bine, v-a trimis ploi din cer, şi timpuri roditoare, v-a dat hrană din belşug şi v-a umplut inimile de bucurie" (Fapte 14:17). Vedem deci că Dumnezeu nu numai că are anumite sentimente pozitive inerente faţă de obiectele dragostei Lui, ci şi că acţionează în vederea bunăstării lor. Dragostea este ceva activ.

2. *Harul*

Harul este un alt atribut care face parte dintre faţetele dragostei lui Dumnezeu. Prin termenul har noi înţelegem că Dumnezeu nu lucrează cu poporul Lui pe baza vredniciei sau a valorii acestuia, pe baza a ceea ce merită el, ci ţinând cont de nevoile lui; cu alte cuvinte, Dumnezeu lucrează cu poporul pe baza bunătăţii şi generozităţii Lui. Trebuie să se facă deosebire între acest har şi bunăvoinţa (altruismul) pe care tocmai am descris-o. Bunăvoinţa este pur şi simplu ideea că Dumnezeu nu caută propriul Lui bine, ci mai degrabă pe al altora. Ar fi posibil ca Dumnezeu să iubească într-un mod altruist, preocupat de alţii, dar cu toate acestea cerând ca această dragoste să fie meritată, pretinzând astfel fiecărei persoane să facă ceva sau să ofere ceva care să câştige favorurile primite sau pe cele care urmează să fie primite. Harul însă înseamnă că Dumnezeu ne acordă favoruri nemeritate. El nu pretinde nimic de la noi.

Caracterul plin de har al lui Dumnezeu este, desigur, un subiect foarte important în Noul Testament. Unii au sugerat că imaginea vetero-testamentară a lui Dumnezeu este extrem de diferită. Probabil că exemplul cel mai cunoscut în acest sens este cel al lui Marcion, care a susţinut că noi avem de-a face cu doi Dumnezei diferiţi în cele două Testamente: Dumnezeul vetero-testamentar al creaţiei şi al justiţiei stricte, şi Dumnezeul neo-testamentar (Cristos) al dragostei.[7] Cu toate acestea, numeroase pasaje din Vechiul Testament vorbesc despre caracterul plin de har al lui Dumnezeu. În Exodul 34:6, de exemplu, Dumnezeu spune despre Sine: „Domnul Dumnezeu este un Dumnezeu plin de îndurare şi milostiv, încet la mânie, plin de bunătate şi credincioşie." Iar în Noul Testament Pavel pune mântuirea noastră pe seama harului lui Dumnezeu: „El ne-a rânduit mai dinainte să fim înfiaţi prin Isus Cristos, după buna plăcere a voii Sale, spre lauda slavei harului Său, pe care ni L-a dat în Preaiubitul Lui. În El avem răscumpărarea, prin sângele Lui, iertarea păcatelor, după bogăţiile harului Său, pe care l-a răspândit din belşug peste noi" (Efes. 1:5-8). Observaţi ideea abundenţei în ambele pasaje. Dumnezeu nu este un dumnezeu zgârcit, care abia dacă dă ceva din ceea ce ni se cuvine, păstrând restul. Există o generozitate în acest har al lui Dumnezeu. El dă cu prisosinţă.

Există pasaje în Noul Testament care sunt şi mai explicite în raportarea mântuirii la darul bogat al harului lui Dumnezeu. De exemplu, Pavel spune în Efeseni 2:7-9: „ca să arate în veacurile viitoare nemărginita bogăţie a harului Său, în bunătatea Lui faţă de noi în Cristos Isus. Căci prin har aţi fost mântuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu vine de la voi; ci este darul lui Dumnezeu. Nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni." În Tit, Pavel accentuează din nou această lucrare plină de har a lui Dumnezeu: „căci harul lui Dumnezeu, care aduce mântuire pentru toţi oamenii, a fost arătat" (Tit 2:11). Apoi, după ce descrie profunzimea păcătoşeniei întregii omeniri (3:3), el spune: „dar când s-a arătat bunătatea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, şi dragostea Lui de oameni, El ne-a mântuit, nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire [dreptate], ci pentru îndurarea Lui, prin spălarea naşterii din nou şi prin înnoirea făcută de Duhul Sfânt, ... pentru ca, o dată socotiţi neprihăniţi [drepţi] prin harul Lui, să ne facem, în nădejde, moştenitori ai vieţii veşnice" (3:4-7). Mântuirea este într-adevăr darul lui Dumnezeu. Uneori justiţia lui Dumnezeu este contestată pe motiv că unii primesc acest har al lui Dumnezeu, iar alţii nu. În orice caz, ceea ce este uimitor e că unii sunt mântuiţi. Dacă Dumnezeu le-ar da tuturor ceea ce merită, nimeni nu ar fi mântuit. Toţi ar fi pierduţi şi condamnaţi.

3. *Îndurarea*

Îndurarea lui Dumnezeu este compasiunea Lui plină de sensibilitate şi de dragoste faţă de poporul Lui. Este delicateţea pe care o are inima Lui faţă de cei în nevoi. Dacă harul îl vede pe om păcătos, vinovat şi condamnat, îndurarea îl vede mizerabil şi în nevoi. Cuvinte ca חֶסֶד (*chesed*), רָחַם (*racham*) şi ἔλεος exprimă această dimensiune a dragostei lui Dumnezeu. Psalmistul a spus: „Cum se îndură un tată de copiii lui, aşa se îndură Domnul de cei ce se tem de El" (Ps. 103:13). Idei similare se găsesc în Deuteronom 5:10; Psalmul 57:10 şi Psalmul 86:5. Atributul îndurării se vede din preocuparea plină de compasiune a lui Iehova pentru Israel care se afla în sclavia egipteană. El le-a auzit strigătul şi le cunoştea suferinţa (Ex. 3:7). Se vede de asemenea în compasiunea pe care Isus a simţit-o atunci când au venit la el oameni care sufereau de infirmităţi (Marcu 1:41). El a fost mişcat şi de starea lor spirituală (Matei 9:36). Uneori sunt implicate ambele tipuri de nevoi. Astfel, descriind acelaşi incident, Matei vorbeşte despre faptul că Isus a avut milă de cei bolnavi şi i-a vindecat (Matei 14:14), în timp ce Marcu vorbeşte despre faptul că lui Isus i-a fost milă de ei şi i-a învăţat multe lucruri (Marcu 6:34). În altă parte Matei combină cele două idei. Când Isus a văzut că mulţimile sunt neajutorate ca nişte oi fără păstor, I-a fost milă de ele. Astfel că umbla din loc în loc, „învăţând pe norod în sinagogi, propovăduind Evanghelia Împărăţiei şi vindecând orice fel de boală şi de neputinţă" (Matei 9:35-36).

---

[7] Vezi Tertulian, *Adversus Marcionem*.

4. *Îndelunga răbdare*

O ultimă dimensiune a dragostei lui Dumnezeu este îndelunga Sa răbdare. Termenul ebraic este אֶרֶךְ אַפַּיִם (*'erek 'appayim*) – Exod 34:6), iar cel grecesc este μακροθυμία (încetineală la mânie). Citim despre îndelunga răbdare a lui Dumnezeu în Psalmul 86:15; Romani 2:4; 9:22; 1 Petru 3:20 şi 2 Petru 3:15. În toate aceste versete este înfăţişat un Dumnezeu care se abţine pentru multă vreme de la a judeca şi continuă să ofere mântuirea şi harul.

Îndelunga răbdare a lui Dumnezeu a fost evidentă în special în cazul lui Israel; aici a avut loc, bineînţeles, o revărsare a credincioşiei Lui faţă de Israel. Poporul s-a răzvrătit în repetate rânduri împotriva lui Iehova, dorind să se întoarcă în Egipt, respingând calitatea de conducător al lui Moise, înălţând idoli pentru a li se închina, căzând în practicile popoarelor din jurul lor şi stabilind legături prin căsătorie cu acestea. Probabil că au existat momente în care Domnul era înclinat să-Şi abandoneze poporul. Până şi adoptarea moabiţilor sau a hitiţilor părea a fi o idee mai bună. O distrugere catastrofică a lui Israel ar fi fost cea mai potrivită, cu toate acestea Domnul nu i-a nimicit.

Însă răbdarea lui Dumnezeu nu se limita la lucrarea Lui cu Israel. Petru sugerează chiar (1 Petru 3:20) că potopul a fost întârziat suficient cât să le asigure o şansă celor care în cele din urmă au fost nimiciţi. Vorbind despre ziua judecăţii care va veni, Petru sugerează de asemenea că cea de-a doua venire nu are loc din pricina zăbovirii lui Dumnezeu, ci pentru că El nu doreşte „ca vreunul să piară, ci toţi să vină la pocăinţă" (2 Petru 3:9).

Cu o anumită ocazie Petru a venit la Isus (fără îndoială în numele ucenicilor) şi L-a întrebat de câte ori trebuie să îl ierte pe un frate care a păcătuit împotriva lui: de şapte ori? Replica dată de Isus, care a fost interpretată drept fie de „77 de ori" fie de „490 de ori", arată natura persistentă, neprecupeţită a dragostei care trebuie să îl caracterizeze pe cel ce Îl urmează pe Domnul. Isus Însuşi a dat dovadă de o asemenea dragoste plină de răbdare în cazul lui Petru. Când a fost avertizat de Isus că avea să se lepede de Domnul lui, Petru a protestat puternic. Chiar dacă toţi ceilalţi aveau să se lepede de Isus, Petru susţinea că el nu avea să o facă niciodată. Isus l-a avertizat că avea să se lepede nu o dată, ci de trei ori, o profeţie care a ajuns să se împlinească în curând. Petru a ieşit afară şi a plâns cu amar după ce a negat până şi faptul că L-a cunoscut pe Isus. Însă Isus l-a iertat şi de data aceasta, aşa cum a procedat şi cu alte prilejuri. De altfel, îngerul de la mormânt le-a instruit pe cele trei femei să meargă şi să spună ucenicilor *şi lui Petru* că Isus merge în Galileea unde urma ca ei să-L întâlnească (Marcu 16:7). Credincioşia şi răbdarea lui Dumnezeu s-au manifestat de asemenea şi prin faptul că El nu S-a lepădat de alţi credincioşi care păcătuiseră şi greşiseră faţă de El: Moise, David, Solomon şi mulţi alţii.

Ca în cazul celorlalte atribute ale lui Dumnezeu, dragostea trebuie şi ea să îl caracterizeze pe credincios. Isus a arătat foarte limpede acest lucru. El a spus că ucenicii Săi vor rămâne în dragostea Lui prin respectarea poruncii Lui. Şi acea poruncă este: „Să vă iubiţi unii pe alţii, *cum v-am iubit Eu*" (Ioan 15:12). În plus, când Şi-a trimis ucenicii El i-a instruit: „Fără plată aţi primit, fără plată să daţi" (Matei 10:8). El i-a învăţat să se roage: „şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri" (Matei 6:12). Şi El le-a relatat cu dezaprobare parabola slujitorului căruia i-a fost trecută cu vederea nerestituirea unei sume mari de bani, dar care apoi la rândul lui a refuzat să fie îngăduitor cu un alt slujitor pentru nerestituirea unei sume mici (Matei 18:23-35). Ioan subliniază că absenţa unor manifestări practice este o indicaţie că presupusa experienţă creştină a unei persoane nu este autentică şi că dragostea lui Dumnezeu nu sălăşluieşte în acea persoană (1 Ioan 2:7-11; 3:11-18).

Dragostea și justiția lui Dumnezeu – un punct de tensiune?

Am privit la multe caracteristici ale lui Dumnezeu, fără să le fi epuizat câtuşi de puţin. Ce vom spune însă despre relaţiile dintre ele? După câte s-ar putea presupune, Dumnezeu este o fiinţă unită, integrată, având o personalitate care este un întreg armonios. Prin urmare nu ar trebui să existe nici un fel de tensiune între aceste atribute. Este oare aşa?

Singurul punct de potenţială tensiune care se remarcă este relaţia dintre dragostea lui Dumnezeu şi justiţia Lui. Pe de-o parte, justiţia lui Dumnezeu pare atât de severă, încât pretinde moartea celor care păcătuiesc. Acesta este un Dumnezeu aprig. Pe de altă parte, Dumnezeu este îndurător, plin de har, iertător, îndelung răbdător. Nu sunt oare aceste două seturi de trăsături în conflict unele cu celelalte? Prin urmare, există o tensiune lăuntrică în natura lui Dumnezeu?[8]

Dacă pornim cu presupunerea că Dumnezeu este o fiinţă integrată şi că atributele divine sunt în armonie, atunci vom defini fiecare atribut în lumina celorlalte. Astfel, justiţia este justiţie iubitoare, iar dragostea este o dragoste dreaptă. Există posibilitatea ca ideea care afirmă că ele intră în conflict să fi rezultat din definirea separată a acestor atribute, în izolare unele de altele. Deşi conceptul de dragoste fără justiţie, de exemplu, poate fi derivat din surse exterioare, el nu este o învăţătură biblică.

Ceea ce spunem noi este că dragostea nu este pe deplin înţeleasă până ce nu considerăm că ea include justiţia. Dacă dragostea nu cuprinde şi justiţia, ea este doar sentimentalism. Concepţia care defineşte dragostea doar ca pe o atitudine care favorizează împlinirea dorinţelor unei alte persoane, nu este biblică. Ea întâmpină două dificultăţi: (1) A da unei persoane ceea ce ar face-o să se simtă confortabil pe moment poate să nu însemne nimic mai mult decât tolerarea unui moft – o asemenea faptă nu este neapărat corectă. (2) Aceasta este de obicei o reacţie emoţională faţă de un anumit individ sau de o anumită situaţie. Dar dragostea are un orizont mult mai larg – ea cuprinde neapărat justiţia, un simţ al binelui şi al răului, şi întreaga omenire. După cum a arătat în mod corect Joseph Fletcher, justiţia este de fapt, dragoste distribuită.[9] Este dragoste faţă de toţi semenii pe care îi are cineva, cei din imediata apropiere şi cei îndepărtaţi în spaţiu şi timp. Justiţie înseamnă că dragostea trebuie arătată întotdeauna, indiferent dacă există sau nu o nevoie imediată presantă. Prin urmare, dragoste în sensul biblic nu este numai a tolera pe cineva din imediata apropiere. Mai degrabă, ea implică şi justiţia. Aceasta înseamnă că va exista o preocupare pentru bunăstarea ultimă a întregii omeniri, o pasiune de a face ceea ce este drept, şi o dorinţă de a-i sili pe cei vinovaţi de o acţiune greşită să suporte consecinţele corespunzătoare.

---

[8] Nels Ferré, *The Christian Understanding of God*, New York, Harper and Brothers, 1951, p. 227 şi următoarele.

De fapt, dragostea şi justiţia au conlucrat în felul lui Dumnezeu de a se purta cu omul. Justiţia lui Dumnezeu pretinde să existe o plată pentru păcat. Dragostea lui Dumnezeu însă doreşte ca omul să fie restaurat pentru ca să aibă părtăşie cu El. Oferirea lui Isus Cristos ca ispăşire pentru păcat înseamnă că atât justiţia, cât şi dragostea lui Dumnezeu au fost menţinute. Şi nu există de fapt nici o tensiune între cele două. Există o tensiune numai dacă viziunea cuiva asupra dragostei reclamă ca Dumnezeu să ierte păcatul fără nici o plată. Dar aceasta înseamnă să te gândeşti la un Dumnezeu diferit de ceea ce este El de fapt. Mai mult decât atât, oferirea lui Cristos ca ispăşire arată o mai mare dragoste din partea lui Dumnezeu decât ar arăta eliberarea plină de indulgenţă a oamenilor de sub consecinţele păcatului. Pentru a duce la bun sfârşit dreapta administrare a Legii, dragostea lui Dumnezeu a fost atât de mare încât El Şi-a dat Fiul pentru noi. Dragostea şi justiţia nu sunt două atribute separate care concurează unul cu celălalt. Dumnezeu este atât drept, cât şi iubitor, şi a dat El Însuşi ceea ce pretinde.[10]

Cel mai bun mod de a investiga atributele lui Dumnezeu

Discutând atributele lui Dumnezeu noi am căutat să evităm modul de abordare speculativ care a caracterizat uneori scolastica în trecut. Atributele lui Dumnezeu erau analizate în moduri foarte abstracte. Dar Biblia nu vorbeşte despre Dumnezeu ca despre un anumit gen de computer infinit. Imaginile folosite sunt mai degrabă foarte concrete şi calde. Dumnezeu este descris ca un tată, un păstor, un prieten. Aduce multă lumină examinarea felului în care este înfăţişat Dumnezeu în Psalmi. El este prezentat aici ca o parte integrantă a experienţei credinciosului. În Psalmi descoperim diversele atribute ale lui Dumnezeu aşa cum se manifestă ele în circumstanţele reale din viaţa credinciosului.

Prin urmare, cel mai bun mod de investigare a atributelor lui Dumnezeu este să se examineze cu atenţie afirmaţiile scripturale şi să se facă deducţii raţionale pe baza lor. Scolasticii, pe de altă parte, dezvoltând teologia lor naturală, foloseau trei metode speculative pentru a deduce atributele lui Dumnezeu.[11] Prima metodă

---

[9] Joseph Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 86-102.

[10] William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, retipărit 1971, vol. 1, p. 377-378.

(cauzalitatea) implica investigarea naturii universului şi înzestrarea lui Dumnezeu cu acele calităţi care sunt necesare pentru a determina efectele observate. A doua metodă (negarea) consta în îndepărtarea din ideea de Dumnezeu a tuturor imperfecţiunilor găsite la om şi înlocuirea lor cu perfecţiunile opuse. A treia metodă (eminenţa) consta în a lua calităţile pozitive găsite la om şi în a le atribui la superlativ lui Dumnezeu, pe baza presupunerii că Dumnezeu este sursa acelor calităţi pozitive şi, fiind infinit, trebuie să posede în mod nelimitat ceea ce se găseşte doar parţial la om. Însă aceste abordări implică premise care pot duce la acea tratare abstractă sau izolată a atributelor individuale împotriva căreia au fost lansate unele avertismente mai devreme, şi prin urmare la concepţii contradictorii.

Tratarea biblică a atributelor lui Dumnezeu nu este o problemă speculativă, ci mai degrabă una practică. Există o legătură vitală între ceea ce este şi ceea ce face Dumnezeu, între atributele Lui şi faptele Lui. Atributele Lui se revelează frecvent în acţiunile Lui, aşa că ceea ce face El este cheia pentru ceea ce este El. În plus, atributele revelate în Biblie indică felul în care va acţiona El. Acţiunile lui Dumnezeu nu sunt spontane, dezordonate sau arbitrare. Ele sunt revărsări ale naturii Lui. Astfel că ele sunt constante şi au loc cu regularitate. Noi ne putem raporta corect la Dumnezeu prin a ne pune în armonie faptele cu ceea ce spun Scripturile despre cum este Dumnezeu. Mai mult decât atât, cunoaşterea naturii lui Dumnezeu devine un mijloc pentru o cunoaştere de sine realistă. Sfinţenia unei persoane este deplin şi corect evaluată doar când este apreciată după criteriile sfinţeniei perfecte a lui Dumnezeu. Am spus deja acest lucru în legătură cu întâlnirea lui Petru cu Isus din Luca 5. În fine, calităţile lui Dumnezeu, în măsura în care ele sunt şi calităţi ale omului (mai puţin omniprezenţa etc.), îl motivează şi stimulează pe acesta din urmă să trăiască într-un mod corespunzător. Ele constituie pentru creştin tiparul evlaviei.

Dacă am înţeles pe deplin cine şi ce este Dumnezeu, Îl vom privi ca pe fiinţa supremă. Îl vom face Domnul, Cel pe care trebuie să-L mulţumim şi a cărui voie trebuie să o facem. Este nevoie de acest memento în zilele noastre, întrucât avem tendinţa să alunecăm de la o ordonare teocentrică a vieţii noastre religioase, la una antropocentrică. Aceasta duce la ceea ce s-ar putea numi „teologie introvertită". În loc să Îl considerăm pe Dumnezeu Domnul nostru, a cărui glorie este valoarea supremă din Univers şi a cărui voie trebuie făcută, noi Îl considerăm pe El slujitorul nostru. Aşteptăm de la El să împlinească toate nevoile pe care ni le descoperim şi totodată să corespundă standardelor noastre în legătură cu ceea ce este binele şi răul. Noi trebuie să învăţăm de la Samuel, care atunci când a fost chemat de Domnul a răspuns: „Vorbeşte, Doamne, căci robul Tău ascultă." El nu a văzut în aceasta un prilej de a-şi vărsa grijile înaintea Domnului, spunându-I: „Ascultă, Doamne, căci robul Tău vorbeşte." Dacă adoptăm această a doua atitudine, ne facem de fapt pe noi înşine Dumnezeu. Noi credem că ştim ce este binele şi ce este cel mai bine. Procedând astfel, luăm asupra noastră o mare responsabilitate, aceea de a ne călăuzi propria noastră viaţă. Însă Dumnezeu este Cel care ştie ce este cel mai bine în cele din urmă. El este Domnul atotputernic şi iubitor. El ne-a creat pe noi, şi nu noi pe El; şi noi existăm pentru gloria Lui, nu El

---

11. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 52.

pentru a noastră. Noi vom sta înaintea Lui la judecata finală, şi nu El înaintea noastră. Dacă am înţeles cu adevărat natura lui Dumnezeu, atunci, ca şi în cazul lui Isus, prima noastră preocupare în rugăciune nu va fi îndeplinirea dorinţelor noastre, ci mai degrabă vom spune: „Sfinţească-se Numele Tău. Vie împărăţia Ta, facă-se voia Ta, precum în cer, aşa şi pe pământ."

14

Cât de aproape sau cât de departe este Dumnezeu: imanența și transcendența

- Imanența
  - Bazele biblice
  - Versiuni moderne ale doctrinei despre imanența lui Dumnezeu
    - Liberalismul clasic
    - Paul Tillich
    - Teologia morții lui Dumnezeu
  - Implicațiile imanenței
- Transcendența
  - Bazele biblice
  - Modele de transcendență
    - Modelul tradițional
    - Modelul lui Karl Barth
    - Modelul nonspațial al lui Sören Kierkegaard
    - Modelul istoric al teologiei speranței
  - Implicațiile transcendenței

Una din abordările generale adiţionale ale naturii lui Dumnezeu se face cu ajutorul perechii de concepte numite tradiţional transcendenţă şi imanenţă. Ele se referă la relaţia lui Dumnezeu cu lumea creată. Nu ne gândim aici la acţiunile specifice ale lui Dumnezeu în legătură cu Universul, ci mai degrabă la statutul pe care El îl are faţă de Univers, adică la gradul în care El este prezent şi activ în Univers (imanenţa) în contrast cu absenţa şi distanţarea Lui de el (transcendenţa).

Aceste două idei biblice trebuie păstrate în echilibru, lucru care poate fi obţinut cel mai bine prin tratarea lor împreună. În această privinţă ele sunt asemenea dragostei şi justiţiei lui Dumnezeu, o înţelegere corectă a lor reclamă ca fiecare termen să fie văzut în lumina celuilalt. Acolo unde unul dintre aceşti termeni este accentuat peste măsură în dauna celuilalt, concepţia teistă ortodoxă se pierde. Acolo unde este accentuată peste măsură imanenţa, pierdem ideea unui Dumnezeu personal. Acolo unde se insistă prea mult asupra transcendenţei, se pierde ideea de Dumnezeu activ.

Poziţia pe care o adoptăm în privinţa imanenţei şi a transcendenţei are anumite implicaţii practice. Stilul de viaţă al creştinului va fi (sau ar trebui să fie) afectat de ceea ce crede el cu privire la aceste probleme. Chiar şi modul în care se desfăşoară lucrarea de slujire a unei persoane va fi afectat de ideea pe care şi-o formează persoana respectivă despre natura relaţiilor lui Dumnezeu cu ordinea creată.

Imanenţa şi transcendenţa nu ar trebui considerate atribute ale lui Dumnezeu. Mai degrabă, aceste concepte străbat diversele atribute ale măreţiei şi bunătăţii lui Dumnezeu. Cu siguranţă că prin natura lor unele atribute exprimă mai bine transcendenţa lui Dumnezeu, iar altele imanenţa Lui, însă, în general, transcendenţa şi imanenţa ar trebui considerate nişte indicii ale modului în care se raportează Dumnezeu, prin toate atributele Lui, la lume.

Imanenţa

Bazele biblice

Vom începe cu imanenţa lui Dumnezeu. Prin aceasta noi înţelegem prezenţa şi activitatea lui Dumnezeu în natură, în natura umană şi în istorie. Există un mare număr de referinţe biblice de diverse tipuri în acest sens. Ieremia 23:24 subliniază prezenţa lui Dumnezeu de la un capăt la celălalt al întregului univers. „Poate cineva să stea într-un loc ascuns fără să-l văd Eu? zice Domnul. Nu umplu Eu cerurile şi pământul? zice Domnul." Pavel le-a spus filozofilor pe Muntele lui Marte: „... măcar că nu este departe de fiecare din noi. Căci în El avem viaţa, mişcarea şi fiinţa, după cum au zis şi unii din poeţii voştri: «Suntem din neamul Lui ...»" (Fapte 17:27-28).

Există de asemenea pasaje care afirmă că Duhul lui Dumnezeu creează şi/sau susţine toate lucrurile; totul este dependent de El. Cartea lui Iov cuprinde mai multe referiri la suflarea lui Dumnezeu, care sălăşluieşte în om şi îl susţine: „atâta vreme cât voi avea suflet, şi suflarea lui Dumnezeu va fi în nările mele" (27:3); „Duhul lui Dumnezeu m-a făcut şi suflarea Celui Atotputernic îmi dă viaţă" (33:4); „dacă Şi-ar lua (Cel Atotputernic) înapoi duhul şi suflarea, tot ce este carne ar pieri deodată, şi omul s-ar întoarce în ţărână" (34:14-15). Psalmul 104:29-30 accentuează în mod similar dependenţa naturii de Dumnezeu: „Îţi ascunzi Tu faţa, ele tremură; le iei Tu suflarea: ele mor, şi se întorc în ţărâna lor. Îţi trimiţi Tu suflarea: ele sunt zidite, şi înnoieşti astfel faţa pământului." Bineînţeles că relatările despre creaţie din Geneza dau un accent special implicării lui Dumnezeu în actul creator. În Geneza 1:2 Duhul lui Dumnezeu este înfăţişat mişcându-Se sau plutind deasupra apelor. În 2:7 citim că Dumnezeu i-a suflat omului în nări şi omul a devenit o fiinţă vie. Isaia 63:11, Mica 3:8 şi Hagai 2:5 afirmă că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în sau printre cei care fac parte din poporul Lui. Există de asemenea texte care sugerează că tot ce se întâmplă în natură este lucrarea lui Dumnezeu şi este sub controlul Lui. Trimiterea razelor de soare şi a ploii, hrănirea şi protejarea păsărilor cerului, şi înveşmântarea florilor, toate Îi sunt atribuite Tatălui (Matei 5:45; 6:25-30; 10:29-30).

Ceea ce se accentuează în aceste pasaje este faptul că Dumnezeu este activ în cadrul tiparelor obişnuite ale naturii. El este Dumnezeul naturii, al legii naturale. Chiar şi acele evenimente care în mod obişnuit sunt considerate naturale ar trebui văzute ca lucrarea lui Dumnezeu, deoarece natura nu este atât de separată de Dumnezeu precum ne imaginăm noi de obicei. Dumnezeu este prezent pretutindeni, nu numai în întâmplările spectaculoase sau neobişnuite. El este la lucru în persoanele umane şi astfel în cadrul instituţiilor şi mişcărilor omeneşti. Nu trebuie făcute delimitări stricte nici între Dumnezeu şi om şi nici între Dumnezeu şi lume.

Cu cât conceptul imanenţei lui Dumnezeu este dezvoltat şi accentuat mai mult, cu atât perspectiva se deschide mai mult înspre panteism, care este în contrast cu teismul. Cu alte cuvinte, pe măsură ce transcendenţa lui Dumnezeu, statutul Lui independent de creaţie, este minimalizată, El devine mai puţin personal, mai puţin cineva cu care să putem avea o relaţie personală. Deşi imanenţa într-o formă extremă se aseamănă mult cu panteismul, există totuşi o diferenţă între cele două perspective. În acea perspectivă în care Dumnezeu este considerat imanent, natura nu are un statut independent. Cum s-a spus recent, natura nu este transcendentă faţă de Dumnezeu.[1]

Astfel, natura minus Dumnezeu este egal cu nimic. Dumnezeu însă are un statut independent de natură. Prin urmare, Dumnezeu minus natura este egal cu ceva. În panteism, natura minus Dumnezeu este egal cu nimic, dar şi Dumnezeu minus natură este egal cu nimic. El nu are statut independent. Creaţia luată în sens tradiţional nu are nici un loc în schema panteistă, deoarece, potrivit panteismului, Dumnezeu nu putea să existe înainte de crearea ordinii naturale.

Versiuni moderne ale doctrinei despre imanenţa lui Dumnezeu

Liberalismul clasic

În secolul al XX-lea au apărut câteva mişcări care pun un accent puternic pe imanenţa divină. Liberalismul clasic, L-a văzut pe Dumnezeu imanent în diferite grade în cadrul lumii. Într-o mare măsură, diferenţa dintre fundamentalism şi liberalism este una de ordin cosmologic. Cei conservatori operează cu un supranaturalism desluşit – Dumnezeu locuieşte în afara lumii şi intervine periodic în procesele naturale prin intermediul minunilor. Pentru ei realitatea ocupa mai mult decât un singur nivel. Liberalul, pe de altă parte, tinde să aibă o concepţie cu un singur nivel despre realitate. Nu există un domeniu supranatural în afara celui natural. Dumnezeu este înăuntrul naturii, mai degrabă decât dincolo de ea sau în afara ei.[2]

Deşi liberalismul nu este naturalism, el are tendinţe similare. Există, de exemplu, tendinţa de a-L privi pe Dumnezeu mai degrabă ca pe o fiinţă care lucrează exclusiv prin intermediul proceselor naturale decât prin discontinuităţi majore în natură (minuni).[3] Liberalul se bucură să accepte evoluţia ca pe un indiciu că Dumnezeu este la lucru. Liberalii consideră că în cadrul evoluţiei Dumnezeu Îşi realizează scopurile prin folosirea unor mijloace naturale. Potrivit liberalismului, nimic nu este secular, întrucât Dumnezeu este la lucru pretutindeni şi prin tot ceea ce se întâmplă. Friedrich Schleiermacher, de exemplu, vedea minuni pretutindeni. „Minune spunea el, este denumirea religioasă a evenimentului. Fiecare eveniment, chiar şi cel mai natural şi obişnuit, devine o minune deîndată ce perspectiva religioasă despre el poate fi dominantă."[4]

---

[1] Colin Gunton, „Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God", *The Journal of Theological Studies*, n.s. 31, 1980, p. 509.

[2] Borden P. Bowne, *The Immanence of God*, Boston, Houghton Mifflin, 1905, p. 17.

[3] *Ibid.*, p. 18.

În timp ce conservatorul vede lucrarea lui Dumnezeu mai ales în evenimentele speciale, extraordinare, liberalul Îl vede pe Dumnezeu la lucru pretutindeni. Naşterea din fecioară este importantă pentru conservatori ca o dovadă a lucrării speciale a lui Dumnezeu. Liberalul, pe de altă parte, ripostează: „Naşterea din fecioară o minune? Fiecare naştere este o minune." Conservatorii de la sfârşitul secolului al IX-lea şi începutul secolului al XX-lea i s-au împotrivit viguros teoriei darwiniste a evoluţiei, deoarece ea părea să facă de prisos creaţia teistă.[5] Pentru liberal însă, problema nu se punea aşa. Evoluţia nu exclude activitatea divină; ea o presupune. Conservatorul susţinea că universul trebuie să aibă o singură cauză: fie că l-a cauzat Dumnezeu (mai mult sau mai puţin direct), fie că l-au cauzat forţele naturale ale evoluţiei. Pentru liberal însă afirmaţiile „Dumnezeu a creat universul" şi „universul s-a înfiripat prin evoluţie" nu erau în nici un sens incombatibile.[6] Premisa de la rădăcina acestui fapt era că natura şi Dumnezeu nu sunt atât de diferiţi pe cât s-a crezut uneori.

Acest concept, aplicat în diverse grade, a avut un impact interesant asupra mai multor domenii doctrinare. Definiţia revelaţiei, de exemplu, a devenit mult mai generalizată. Sub o formă extremă, cea a lui Schleiermacher, revelaţia este orice prilej de întrezărire conştientă a lucrurilor.[7] Astfel, Biblia este o carte care înregistrează revelaţiile lui Dumnezeu către om. Ca atare nu este unică; adică nu este diferită din punct de vedere calitativ de alte lucrări din domeniul literaturii religioase, sau chiar de literatura care nu se pretinde a fi religioasă. Isaia, Predica de pe Munte, Platon, Marc Aureliu, Carlyle, Goethe, toţi sunt vehicule ale revelaţiei divine. Orice adevăr, indiferent unde îl găseşti, este adevăr divin.[8]

Această poziţie şterge efectiv orice urmă a distincţiei tradiţionale dintre revelaţia specială şi revelaţia generală. Alţii au susţinut că există o distincţie între Biblie şi o altă literatură, au subliniat însă că este mai degrabă o diferenţă cantitativă decât una calitativă. Dumnezeu lucrează prin multe canale ale adevărului, dar într-o măsură mai mare, probabil mult mai mare, prin scriitorii Scripturii.

Prăpastia dintre Dumnezeu şi om a fost şi ea redusă de către liberalism. Concepţia ortodoxă tradiţională este că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, totuşi omul era total distinct de Dumnezeu. El a căzut apoi şi a devenit păcătos. Liberalismul, pe de altă parte, afirmă că natura umană Îl conţine pe Dumnezeu. Există o scânteie divină în om. Liberalii nu cred că natura iniţială a omului a fost coruptă; ei consideră mai degrabă că natura umană este intrinsec bună şi că are potenţialul de a se dezvolta în continuare. Nu este nevoie de vreo transformare radicală prin har, provocată din exterior. Mai degrabă, divinitatea potenţială a omului trebuie dezvoltată sau prezenţa divină din el trebuie amplificată. Alimentarea puterilor, a idealurilor, a aspiraţiilor omului, iată ce se cere, nu o transformare supranaturală. Omul nu are nevoie de o convertire, de o schimbare radicală a direcţiei. El are nevoie mai degrabă de inspiraţie, de o viziune a ceea ce poate deveni el. Natura lui veche nu este una coruptă în mod radical. Ea constă pur şi simplu din afinitatea lui cu împărăţia animalelor şi din orientarea lui înspre sine – acestea trebuie să fie depăşite.[9]

---

[4] Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, New York, Harper and Row, 1958, p. 88.

[5] James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials*, Grand Rapids, Eerdmans, 1948, p. 201-202.

[6] Bowne, *Immanence*, p. 23.

[7] Schleiermacher, *On Religion*, p. 89.

[8] John Herman Randall, jr., *The Making of the Modern Mind*, ed. rev., Boston, Houghton Mifflin, 1940, p. 559.

În consecinţă, se consideră că acţiunea divină are loc într-o mare măsură prin intermediul mişcărilor din cadrul societăţii. Activitatea politică, de exemplu, şi grupurile de acţiune socială sunt mijloace prin care este realizat scopul lui Dumnezeu. Întreaga lume poate fi încreştinată prin transformarea structurilor societăţii. Dumnezeu poate fi la fel de activ într-un anumit partid politic precum este într-o denominaţie creştină.[10] Chiar şi metodele politice agresive care au dus la război au fost văzute ca mijloace prin care Dumnezeu Îşi realizează scopurile. O persoană care îşi investeşte cea mai mare parte din energia ei într-un club de afaceri cu tentă socială poate fi la fel de religioasă ca una care lucrează în mod extensiv în cadrul Bisericii.

Liberalismul a modificat şi concepţia tradiţională despre persoana şi lucrarea lui Isus Cristos. Ortodoxia sau creştinismul conservator a insistat asupra faptului că Isus a fost diferit din punct de vedere calitativ de tot restul fiinţelor umane. O dată cu mişcarea ce şi-a propus sintetizarea divinului şi umanului într-un singur concept, acest caracter distinct al lui Isus a ajuns să fie relativizat. Isus a fost diferit de alte fiinţe umane doar prin grad, nu şi prin gen. El a fost omul cu cea mai mare conştienţă-de-Dumnezeu,[11] sau omul care L-a descoperit în modul cel mai deplin pe Dumnezeu, sau persoana în care Dumnezeu a locuit în cel mai înalt grad.[12] Un partizan important al acestei concepţii a fost W. Robertson Smith, un teolog scoţian care a fost judecat pentru erezie. Una din acuzaţiile care i-au fost aduse a fost tăgăduirea divinităţii lui Isus Cristos. Adânc rănit el a exclamat: „Cum mă pot acuza pe mine de aşa ceva? Eu nu am tăgăduit niciodată divinitatea vreunui om, dară-mi-te pe cea a lui Isus!" Pentru a da un exemplu mai personal, atunci când în cadrul unui serial de dialoguri ecumenice radiofonice la care am participat, cineva a accentuat că Isus a fost unic, un teolog care este adept al teologiei procesului a exclamat: „Isus unic? Fiecare fiinţă umană care a trăit vreodată este unică!" Pot fi găsite diverse nuanţe ale acestei concepţii. În toate cazurile premisa de la baza ei este că dacă Dumnezeu este imanent în umanitate, El este în acelaşi fel imanent în toate persoanele. Deşi poate exista o diferenţă cantitativă în ceea ce priveşte măsura în care Dumnezeu este prezent în diverşi indivizi, nu există nici o diferenţă calitativă în maniera Lui de a fi prezent, nici chiar în cazul lui Cristos.

---

[9] John Fiske, *Through Nature to God*, Boston, Houghton Mifflin, 1899, p. 54. Cf. Randall, *Modern Mind*, p. 555-556.

[10] Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, New York, Macmillan, 1919.

[11] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, New York, Harper and Row, 1963, p. 377 şi urm.

[12] Donald Baillie, *God Was in Christ*, New York, Scribner, 1948, p. 114-118.

Paul Tillich

O altă versiune a imanentismului este cea a lui Paul Tillich, care s-a văzut pe sine ca stând în multe privinţe la graniţa dintre diferite grupări şi mişcări. El a considerat mai ales că ocupă o poziţie de mijloc între liberalism şi neo-ortodoxie. Din multe puncte de vedere ideea lui distinctivă a fost doctrina lui despre Dumnezeu. Pentru Tillich, Dumnezeu nu a fost *o* fiinţă, o singură fiinţă printre multe altele. În teismul convenţional Dumnezeu este fiinţa supremă, fiinţa cea mai măreaţă, fiinţa nelimitată, dar tot o fiinţă, în contrast cu toate celelalte fiinţe, care sunt finite. El Se află în afara lor, iar ele în afara Lui. Pentru Tillich însă Dumnezeu nu este o fiinţă; El este fiinţa în sine, sau temelia fiinţei. El este acea putere sau forţă internă care face ca totul să existe. Astfel, în timp ce toate fiinţele finite există, Dumnezeu nu există. Deşi se poate ca aceasta să sune ca o *afirmaţie* peiorativă la adresa lui Dumnezeu, nu este aşa. Unii au crezut că Tillich a fost un ateu deoarece a afirmat că nu există Dumnezeu. Există chiar şi o istorisire cum că în perioada în care Tillich preda la Harvard Divinity School, soţia unui angajat al altei facultăţi din cadrul universităţii cerea cu insistenţă ca Tillich să fie concediat. Aceasta deoarece ei i se părea că este o contradicţie în termeni ca un ateu să predea la o şcoală de teologie. Însă afirmaţia lui Tillich că Dumnezeu nu există nu era peiorativă; ea era un compliment. Când Tillich a spus că Dumnezeu nu există, el a vrut să spună că Dumnezeu *nu numai* că există – El *este*! Fiinţele finite există; Dumnezeu este, şi este baza existenţei tuturor fiinţelor şi lucrurilor care există.[13]

Dumnezeu este prezent în tot ceea ce este, însă El nu trebuie egalat cu tot ceea ce este. Astfel, concepţia lui Tillich nu este panteism. Ea este mai curând panenteism. Nu este corect să se spună că pentru Tillich Dumnezeu este identic cu tot ce există; mai degrabă, pentru Tillich Dumnezeu este în toate. Dacă cineva dă cu piciorul într-un copac sau într-o piatră el nu poate să spună în mod corect: „Tocmai L-am lovit pe Dumnezeu cu piciorul." Însă el ar putea spune: „Am dat cu piciorul în ceva în care este Dumnezeu." Relaţia lui Dumnezeu cu toate obiectele finite din lume este ceva asemănător cu relaţia dintre seva copacului şi copac. Temelia vieţii copacului nu este copacul, ci forţa vitală din el. Tot aşa Dumnezeu este principiul fiinţării a tot ce există.

Însă cu toate că Dumnezeu este baza existenţei fiecărei fiinţe, El nu poate fi cunoscut prin cunoaşterea superficială a vreunui obiect sau set de obiecte. El este profunzimea în tot ce există. El este forţa lăuntrică, profundă, care face ca tot ce este să fie, mai degrabă decât să nu fie. Astfel că există aici un tip de transcendenţă cu totul neconvenţională în natura ei. Dumnezeu nu este în afara obiectelor. El este în profunzimea lor. Când cineva experimentează ceva în profunzime, el experimentează transcendenţa lui Dumnezeu. Când cineva are o relaţie foarte strânsă cu o altă persoană, el Îl experimentează pe Dumnezeul transcendent. Într-o astfel de situaţie devii conştient că temelia propriei tale fiinţe este aceeaşi cu temelia fiinţei celeilalte persoane. Poţi avea o experienţă similară cu fiinţe care nu sunt umane: cu animale, plante, cu natura neînsufleţită. Trecând dincolo de o familiarizare superficială cu aceste fiinţe şi obiecte, te raportezi la Dumnezeu.[14]

---

[13] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1951, vol. 1, p. 235 şi urm.

[14] Paul Tillich, *What Is Religion?*, ed. James Luther Adams, New York, Harper and Row, 1969, p. 82.

Se pune uneori întrebarea dacă sistemul lui Tillich oferă cuiva un dumnezeu personal. Tillich însuşi ar spune că la întrebarea: „Este oare Dumnezeu o persoană?" răspunsul trebuie să fie nu. Dumnezeu nu este mai mult o persoană decât este o fiinţă. Însă El este temelia personalităţii. El este baza sau cauza personalităţii umane. El este ceea ce ne face personali. Şi în acest sens El este personal. Oriunde experimentezi sau întâlneşti personalitatea, Îl întâlneşti pe Dumnezeu, fiindcă El este cauza oricărei personalităţi.[15] Însă El nu este o entitate cu care să poţi avea o relaţie personală. Nu Îl poţi cunoaşte pe Dumnezeu ca Dumnezeu. Îl poţi cunoaşte doar în relaţii cu alte fiinţe. Dumnezeu nu poate fi cunoscut pe baza unei relaţii personale.

Una dintre problemele întâlnite la o examinare mai atentă a concepţiei lui Tillich este lipsa evidentă a ceva care să se asemene cu închinarea sau cu rugăciunea tradiţională. Tillich a recunoscut la sfârşitul vieţii lui că nu se mai ruga. El medita doar. Nu există acel gen de comunicare interpersonală care se află în centrul creştinismului şi pe care a practicat-o Isus în Evanghelii şi în favoarea căreia a pledat El. În măsura în care cineva citeşte scrierile lui Tillich, ajunge tot mai mult la concluzia că ceea ce se discută nu este pietatea creştină sau Dumnezeul creştin. Într-adevăr, din multe puncte de vedere o carte cum este *Courage to Be* a lui Tillich pare să aibă mai multe în comun cu hinduismul decât cu creştinismul istoric.[16]

În plus, este discutabil dacă opinia lui Tillich urmează neapărat din metoda lui. El lucrează cu aşa-zisa metodă a corelării. După ce se analizează situaţia culturală, se formulează o întrebare filozofică la care apoi teologia dă un răspuns. Cu alte cuvinte, răspunsurile oferite de teologie sunt corelate cu întrebările puse de cultură. O întrebare fundamentală care este pusă efectiv în fiecare situaţie culturală este în legătură cu existenţa, şi anume: „De ce există ceva în loc să nu fie nimic?" Tillich oferă ca răspuns temelia fiinţei. Există ceva deoarece în toate există puterea fiinţării care cauzează ca acel ceva să fie ceea ce este. Trebuie însă ca răspunsul să vină în această formă specifică? Răspunsul ortodox este Dumnezeu. Dumnezeu este puterea fiinţării, însă El este de asemenea o fiinţă, deşi, fără îndoială, fiinţa supremă şi nelimitată. La întrebarea de ce există ceva, Dumnezeu este un răspuns cel puţin atât de bun ca şi temelia fiinţei a lui Tillich. În concepţia tradiţională Dumnezeu este Creatorul, independent şi separat de toate lucrurile; el aduce toate lucrurile în fiinţă. Această concepţie permite o creaţie adevărată, întrucât existenţa lui Dumnezeu nu depinde de nimic altceva. El este – în şi din Sine. Concepţia lui Tillich, pe de altă parte, limitează fiinţa lui Dumnezeu la existenţa tuturor celorlalte fiinţe. El nu putea fi înainte de existenţa a altceva sau fără existenţa a altceva.

Teologia morţii lui Dumnezeu

O a treia forţă a secolului al XX-lea care a accentuat imanenţa lui Dumnezeu este Teologia morţii lui Dumnezeu. Deşi există mai multe nuanţe ale expresiei

---

[15] Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, p. 245.

[16] *Ibid.*, p. 127. Cf. Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven, Conn., Yale University, 1952, p. 84 şi urm., şi descrierea pe care o face Rollo May meditaţiei lui în *Paulus: Reminiscences of a Friendship*, New York, Harper and Row, 1973, p. 94-96.

„moartea lui Dumnezeu", ceea ce se are de obicei în vedere prin ea este că Dumnezeu a existat odată în mod transcendent ca ceea ce Thomas Altizer numeşte fiinţă primordială. Totuşi, în decursul unei lungi perioade de timp Dumnezeu a renunţat la acest statut separat sau transcendent şi a devenit imanent în natură şi în rasa umană.[17] Printr-o serie de etape Dumnezeu a ajuns să Se identifice cu omul. Acest proces a fost încheiat în persoana lui Isus. O dată cu venirea Lui pe pământ, Dumnezeu a devenit în mod irevocabil parte a lumii. Moartea lui Dumnezeu a fost prin urmare ceva în genul unei sinucideri a Dumnezeului primordial, adică o renunţare de bună voie la statutul Lui primordial. El nu mai are o existenţă separată de cea a fiinţelor umane. Cu venirea lui Isus a început un proces de difuziune a naturii divine, astfel încât ea se găseşte în prezent pretutindeni în umanitate. Din acest motiv noi Îl vedem acum pe Isus în fiecare persoană din rasa umană. Cum a spus Isus Însuşi, El poate fi găsit în aproapele nostru. Faptele făcute din îndurare şi din dragoste pentru alţii sunt făcute pentru El (Matei 25:31-40). După cum s-a exprimat William Hamilton: „Isus umblă prin lume mascat." Îl găsim ascuns în spatele înfăţişării oricărei alte fiinţe omeneşti.[18]

O dată cu difuziunea naturii divine, frontiera dintre sacru şi secular a dispărut pentru toate obiectivele practice. În mod tradiţional, Dumnezeu putea fi găsit în cadrul unor practici religioase distincte cum sunt închinarea, rugăciunea şi meditaţia. Dumnezeu nu Se mai găseşte în aceste activităţi. Asemenea practici sunt acum cu totul lipsite de sens. Dacă ar fi să se recupereze simţul divinităţii, el ar putea fi recuperat la fel de bine printr-o participare la mişcarea pentru drepturi civile ca şi prin închinarea într-o catedrală, sau poate chiar şi mai bine.[19]

Cum s-a întâmplat în cazul liberalismului şi în cel al lui Tillich, teologia morţii lui Dumnezeu are şi ea tendinţa de a pierde dimensiunile personale ale experienţei religioase. Într-o luare de cuvânt pe marginea agendei incomplete a teologiei morţii lui Dumnezeu, Hamilton observa că statutul închinării şi al rugăciunii este problematic.[20] Prin urmare, această mişcare este doar cu puţin mai mult decât un umanism aşezat în contextul simbolisticii şi arhitecturii religioase. Dimensiunea unui Dumnezeu personal şi transcendent a fost pierdută într-o asemenea măsură încât există prea puţine motive pentru a cataloga o anumită experienţă ca fiind religioasă în afară de cel ce are un caracter mistic. În plus, etica creştină practicată în acest caz nu prea are o bază ideologică. Afirmaţiile doctrinare care au servit cândva ca fundaţie a practicii etice s-au dus; rămâne doar suprastructura eticii, probabil ca o rămăşiţă emoţională dintr-o perioadă mai timpurie.

Ar trebui să observăm în acest moment că Biblia afirmă de fapt imanenţa lui Dumnezeu, însă în cadrul unor limite precise. Atunci când aceste limite sunt depăşite apar anumite probleme. În primul rând, va fi dificil de deosebit lucrarea lui Dumnezeu de orice altceva, inclusiv de activitatea demonică din lume şi din societatea umană. Lucrul acesta a fost observat de Karl Barth în două momente diferite. Cel dintâi era legat de Primul Război Mondial, când anumiţi creştini germani au identificat politica de război a împăratului Wilhelm cu lucrarea lui Dumnezeu pentru realizarea scopurilor Lui. Al doilea moment a fost în anii '30, când câţiva creştini au considerat că politica lui Adolf Hitler şi nazismul sunt activitatea lui Dumnezeu în lume.[21]

---

[17] Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 77-84.

[18] William Hamilton, „The Death of God Theologies Today", în Thomas J. J. Altizer şi William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, p. 49.

[19] *Ibid.*, p. 48.

[20] William Hamilton, „The Unfinished Agenda of the Death of God Theology" (cuvântare ţinută la Bethany Theological Seminary, Oak Brook, Illinois, martie 1966).

În ambele cazuri, presupunerea că tot ceea ce se întâmplă este voia lui Dumnezeu a făcut ca unii creştini sinceri să aprobe şi să susţină un lucru care era de fapt rău şi anti-creştin. Acesta este unul dintre pericolele exagerării imanenţei lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este complet imanent în creaţie şi în istorie, atunci nu mai există nici o bază pentru a face evaluări etice. Nu mai există nici un standard obiectiv exterior pe baza căruia să se facă asemenea judecăţi. Atunci când accentuăm peste măsură imanenţa în defavoarea transcendenţei, Dumnezeu devine de fapt o etichetă pentru cele mai înalte valori, idealuri şi aspiraţii ale omului. Edward Scribner Ames spune că Dumnezeu este un fel de *Alma Mater* sau ca *unchiul Sam*.[22] Cu siguranţă că acest lucru nu este ceea ce în mod tradiţional a fost numit creştinism.

Mai mult decât atât, după cum am observat mai devreme, dimensiunea personală a lui Dumnezeu ajunge să se piardă. Nu este posibil să ai părtăşie, să ai o relaţie reciprocă, cu un dumnezeu complet imanent. Activitatea religioasă devine doar o versiune a diverselor tipuri de activitate socială. Cu toate că Isus a spus într-adevăr: „... ori de câte ori aţi făcut aceste lucruri unuia din aceşti foarte neînsemnaţi fraţi ai Mei, Mie mi le-aţi făcut" (Matei 25:40), El nu a spus că acesta este *singurul* mijloc prin care putem să-I arătam dragostea noastră. Cea de-a doua mare poruncă este: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"; aceasta însă nu înlocuieşte sau nu împlineşte în mod exhaustiv prima poruncă: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, şi cu tot cugetul tău."

Implicaţiile imanenţei

Imanenţa divină limitată, aşa cum o învaţă Scriptura, are mai multe implicaţii:

1. Dumnezeu nu este limitat la a lucra direct pentru a-Şi realiza scopurile. Deşi o vindecare survenită în urma rugăciunii poporului Său este o lucrare divină cât se poate de evidentă, tot lucrarea lui Dumnezeu este şi când prin aplicarea cunoştinţelor şi a priceperii sale un medic reuşeşte să-şi readucă pacientul într-o stare bună de sănătate. Medicina face parte din revelaţia generală a lui Dumnezeu, şi lucrarea medicului este un canal pentru activitatea lui Dumnezeu. Este un răspuns dramatic la rugăciune când un creştin care se află într-o nevoie financiară primeşte prin poştă un plic anonim cu bani, însă este în aceeaşi măsură lucrarea lui Dumnezeu când i se dă prilejul să muncească pentru banii de care are nevoie.

2. Dumnezeu poate să folosească persoane şi organizaţii care nu sunt în mod

---

[21] Karl Barth, *The Church and the Political Problem of Our Day*, New York, Scribner, 1939.

[22] Edward Scribner Ames, *Religion*, New York, Henry Holt, 1929, p. 133.

declarat creştine. În vremurile biblice Dumnezeu nu S-a limitat la a lucra numai prin naţiunea legământului, Israel, sau numai prin Biserică. El S-a folosit chiar şi de Asiria, o naţiune păgână, pentru a aduce pedeapsa asupra lui Israel. El este în stare să folosească organizaţii seculare sau creştine doar cu numele. Până şi necreştinii fac unele lucruri cu adevărat bune sau vrednice de laudă. Ceea ce nu înseamnă că aceste fapte sunt în vreun fel lucrări meritorii care îi califică în vederea mântuirii pe oamenii care le fac. Însă asemenea fapte pot contribui la împlinirea scopurilor lui Dumnezeu în lume, chiar dacă cei ce le fac nu le recunosc ca atare. Astfel, dacă nu este implicată în vreun fel compromiterea adevărului biblic, creştinii şi Biserica pot uneori coopera cu organizaţiile seculare pentru a realiza o parte din planul lui Dumnezeu.

3. Ar trebui să apreciem tot ce a creat Dumnezeu. Natura nu este ceva ce există doar ca o realitate dată, ceva ce poate fi prădat pentru scopurile noastre. Ea este a lui Dumnezeu şi El este prezent şi activ în cadrul ei. Deşi ea i-a fost dată omului ca să fie folosită pentru a satisface nevoile lui legitime, nu se cuvine ca el să o exploateze pentru propria lui plăcere sau din lăcomie. Dumnezeu este prezent în natură, protejând păsările şi florile; un tratament egoist şi plin de cruzime aplicat acestora este dureros pentru El. Prin urmare doctrina despre imanenţa divină are aplicaţie ecologică. Ea are de asemenea unele implicaţii în ceea ce priveşte atitudinea noastră faţă de semenii noştri. Dumnezeu este cu adevărat prezent în fiecare om (deşi nu în sensul special în care El sălăşluieşte în creştini). Din acest motiv oamenii nu trebuie dispreţuiţi sau trataţi într-un mod lipsit de respect. Un mod de a ne arăta dragostea faţă de Dumnezeu este acela de a trata cu afecţiune diversele fiinţe din creaţie în care El locuieşte şi prin care lucrează. Învăţătura lui Isus din marele discurs escatologic din Matei 25 se aplică într-un mod special aici.

4. Putem învăţa ceva despre Dumnezeu din creaţia Lui. Tot ceea ce există a fost adus în fiinţă de către Dumnezeu şi, în plus, este locuit în mod activ de El. Se poate aşadar să detectăm unele puncte de reper cu privire la felul de a fi al lui Dumnezeu prin observarea comportamentului universului creat. De exemplu, se pare că în cadrul creaţiei se aplică un anumit tipar logic. Există o ordine, o regularitate. Mai mult decât atât, s-a descoperit că putem ajunge la o mai bună înţelegere a naturii prin intermediul unor metode raţionale de investigare. Deşi cu siguranţă că sunt unele diferenţe, există aici un temei convingător pentru a se presupune că Dumnezeu este de asemenea ordonat şi că putem să ajungem să Îl înţelegem mai bine printr-o folosire judicioasă a logicii. Cei care cred că Dumnezeu este haotic, arbitrar sau capricios din fire şi că acţiunile Lui sunt caracterizate de paradox şi chiar de contradicţie, fie că nu au examinat cu atenţie comportamentul lumii, fie că au presupus că Dumnezeu nu operează în nici un fel în cadrul ei.

5. Imanenţa lui Dumnezeu înseamnă că există anumite puncte în care Evanghelia poate stabili un contact cu cel necredincios. Dacă într-o oarecare măsură Dumnezeu este prezent şi activ în întreaga lume creată, El este prezent şi activ şi în oamenii care nu şi-au dedicat personal viaţa Lui. Există astfel unele puncte în care ei vor fi sensibili la adevărul mesajului Evangheliei, zone în care sunt în legătură cu lucrarea lui Dumnezeu. Evanghelizarea are ca scop găsirea acelor puncte şi direcţionarea mesajului înspre ele.

Transcendenţa

Celălalt aspect al relaţiei lui Dumnezeu cu lumea este transcendenţa Lui. Prin aceasta noi înţelegem că Dumnezeu este separat de natură şi umanitate şi independent de ele. Dumnezeu nu este numai ataşat de creaţia Lui sau implicat în ea. El îi este şi superior din mai multe puncte de vedere semnificative.

Bazele biblice

Mai multe pasaje din Scriptură afirmă conceptul transcendenţei divine. Acest concept este una dintre temele specifice ale cărţii lui Isaia. În Isaia 55:8-9 citim că gândurile lui Dumnezeu transcend gândurile omului: „Căci gândurile Mele nu sunt gândurile voastre, şi căile voastre nu sunt căile Mele, zice Domnul. Ci cât sunt de sus cerurile faţă de pământ, atât sunt de sus căile Mele faţă de căile voastre şi gândurile Mele faţă de gândurile voastre." În Isaia 6:1-5 Domnul este înfăţişat „şezând pe un scaun de domnie foarte înalt". Serafii strigă „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oştirilor", un indiciu al transcendenţei Lui, şi adaugă: „Tot pământul este plin de mărirea Lui", o referire la imanenţa Lui. Isaia răspunde prin recunoaşterea propriei lui necurăţii. Astfel, faptul că Dumnezeu transcende omenirea trebuie văzut nu numai prin prisma măreţiei Lui, a puterii şi cunoaşterii Lui, ci şi prin prisma bunătăţii Lui, a sfinţeniei şi purităţii Lui. Isaia 57:15 exprimă de asemenea atât transcendenţa, cât şi imanenţa lui Dumnezeu: „Căci aşa vorbeşte Cel Preaînalt, a cărui locuinţă este veşnică şi al cărui Nume este sfânt. „Eu locuiesc în locuri înalte şi în sfinţenie; dar sunt cu omul zdrobit şi smerit, ca să înviorez duhurile smerite şi să îmbărbătez inimile zdrobite."

Citim despre transcendenţa lui Dumnezeu şi în alte cărţi ale Bibliei. Psalmul 113:5-6 spune: „Cine este ca Domnul Dumnezeul nostru, care locuieşte atât de sus? El Îşi pleacă privirile să vadă ce se face în ceruri şi pe pământ." În Psalmul 123:1 El este descris ca „locuind în ceruri". În Ioan 8:23 Isus face o comparaţie între Sine şi cei care Îl ascultă: „Voi sunteţi de jos, Eu sunt de sus; voi sunteţi din lumea aceasta, Eu nu sunt din lumea aceasta."

Modele de transcendenţă

Motivul transcendenţei lui Dumnezeu – ideea că Dumnezeu este o fiinţă independentă de restul universului şi superioară acestuia – se găseşte prin urmare pretutindeni în Biblie. Trebuie să ne întrebăm acum ce model, ce formă de exprimare poate reprezenta şi comunica cel mai bine acest adevăr.

Modelul tradiţional

Este evident din textele pe care le-am citat deja că ideea biblică se bazează în mare parte pe imagistica spaţială. Dumnezeu este zugrăvit ca fiind „mai înalt", „deasupra", „foarte înalt". Ceea ce nu este un lucru surprinzător, deoarece într-o lume în care zborul nu a fost încă realizat de către oameni, şi nici nu avea să fie realizat pentru o lungă perioadă de timp, era un lucru firesc ca superioritatea să fie exprimată în termeni de înălţime.

Astăzi însă, pentru persoanele sofisticate este dificil, dacă nu imposibil, să-şi imagineze transcendenţa lui Dumnezeu în acest mod. Există două motive pentru acest lucru, unul dintre ele ţine de cultura generală, iar celălat are un caracter teologic. Pe de-o parte, referirile la „sus" şi „jos" sunt inadecvate în zilele noastre. În vremurile biblice, şi timp de secole după aceea, s-a presupus că toate corpurile cereşti sunt localizate deasupra pământului. Însă cunoaşterea faptului că pământul nu este o suprafaţă plană şi că face de fapt parte dintr-un sistem heliocentric, care la rândul lui face parte dintr-un univers mult mai mare, a făcut ca această presupunere să nu poată fi susţinută. În plus, ceea ce un american numeşte „sus" este „jos" pentru un australian şi vice versa. Nu este aşadar un lucru potrivit să se încerce explicarea transcendenţei în termenii verticalităţii. A vorbi despre Dumnezeu ca despre cineva aflat „pe-acolo pe-afară" mai degrabă decât „acolo sus" rezolvă această problemă, însă tot nu elimină problema teologică.[23]

Problema teologică are de-a face cu natura lui Dumnezeu. După cum am observat mai devreme, problema situării în spaţiu nu I se aplică lui Dumnezeu. El nu este o fiinţă materială; prin urmare nu are coordonatele spaţiale care să-I precizeze locul şi extinderea. Nu are nici un sens să vorbeşti despre Dumnezeu de parcă localizarea Lui ar putea fi reprezentată grafic pe nişte coordonate astronomice, sau de parcă s-ar putea ajunge la El dacă s-ar călători suficient de departe şi suficient de mult în timp cu nava spaţială. El este un duh, şi nu un obiect.

Modelul lui Karl Barth

În secolul al XX-lea, s-a pus din nou un accent major pe transcendenţa lui Dumnezeu în gândirea şi opera lui Karl Barth, mai ales în lucrările lui timpurii şi în mod specific în *Röemerbrief*. În această lucrare el a vorbit despre Dumnezeul Necunoscut.[24] Dumnezeu este Cel complet altul, aflat cu mult deasupra celorlalte divinităţi ale lumii din zilele lui Pavel şi deasupra tuturor divinităţilor pe care le creează gândirea modernă.

Dumnezeu nu este divinizarea unei trăsături a omului sau natura umană la superlativ. El este separat de om printr-o *infinită* diferenţă calitativă.[25] În om nu există nici o scânteie de afinitate cu divinul, nici o abilitate de a produce revelaţie divină, nici o rămăşiţă de asemănare cu Dumnezeu. Mai mult decât atât, Dumnezeu nu este implicat în natură sau condiţionat de ea. El este dincolo de orice limitare de acest gen.[26] Şi El nici nu este cunoscut cu adevărat de noi. El este cel ascuns; El nu poate fi descoperit prin strădania omului, verificat prin dovezile intelectuale ale omului, sau înţeles prin prisma conceptelor omului. Atacul energic din partea lui Barth împotriva tuturor formelor de teologie naturală a fost o expresie a credinţei lui în transcendenţa divină. Revelaţia vine numai în urma iniţiativei proprii a lui Dumnezeu; şi atunci când vine, ea nu este mediată prin cultură în ansamblul ei. Ea vine – după cum se exprimă Barth – de sus, pe verticală.

---

[23] John A. T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia, Westminster, 1963, p. 29-44.

[24] Karl Barth, *Der Röemerbrief: Abdruck der neuen Bearbeitung*, Zurich, E.V.Z. Verlag, 1967, p. 11-12.

[25] *Ibid.*, p. 315.

[26] *Ibid.*, p. 11.

Omul nu este niciodată şi sub nici o formă, în stare să facă din Dumnezeu posesiunea lui.[27]

După părerea multor teologi, inclusiv cea de mai târziu a lui Barth, concepţia iniţială a lui Barth despre transcendenţă a fost extremistă. Luată sub forma ei cea mai literală, ea părea să împiedice efectiv orice posibilitate reală de comunicare dintre Dumnezeu şi om. Exista o diferenţă mult prea mare între Dumnezeu şi om, o respingere prea energică a culturii. Însă aceasta a fost o foarte necesară corectare aplicată accentului antropocentric pe care îl avea în cea mai mare parte a ei imanentismul secolului al XIX-lea. Problema care se pune aici pentru noi este dacă nu cumva am putea exprima transcendenţa lui Dumnezeu într-un mod mai puţin extremist şi care să aibă sens în termenii secolului al XX-lea. Nu e nevoie să încercăm neapărat să facem doctrina acceptabilă pentru oamenii seculari ai secolului al XX-lea, însă trebuie cel puţin să le furnizăm creştinilor contemporani un mod de gândire care să facă limpede faptul că din punct de vedere metafizic şi spiritual Dumnezeu este altfel decât omul şi natura.

Modelul nonspaţial al lui Søren Kierkegaard

Concepţia lui Søren Kierkegaard despre transcendenţa divină l-a influenţat în multe privinţe pe Karl Barth. Deşi există câteva elemente extremiste în gândirea lui Kierkegaard, el oferă unele modalităţi cu adevărat creative de exprimare a ideii de transcendenţă. Două dintre ele au fost dezvoltate de Martin Heinecken sub denumirea de diferenţă calitativă şi diferenţă dimensională.

Prin diferenţă calitativă se înţelege că diferenţa dintre Dumnezeu şi om nu este numai una de grad. Dumnezeu nu este numai diferit de om, ci mult mai mult decât atât. Cei doi sunt de genuri fundamental diferite. Astfel că Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin selectarea şi amplificarea celor mai înalte şi mai bune elemente din om. Fiind diferit din punct de vedere calitativ, Dumnezeu nu poate fi extrapolat din ideile pe care le are omul, şi nici din calităţile personalităţii sau caracterului lui.[28]

La rădăcina acestei poziţii stă credinţa că însuşirile nu pot fi reduse la cantităţi. Nici un fel de acumulare cantitativă nu poate avea drept rezultat obţinerea unei noi calităţi. Există aici o diferenţă peste care nu se poate trece prin acumulări cantitative. Astfel, chiar dacă cineva ar lua bumbac şi l-ar supune unor prelucrări repetate, tot nu ar obţine niciodată mătase. Mătasea este pur şi simplu ceva diferit. Cazurile în care în urma unor adăugiri pare să rezulte calităţi noi sunt de fapt iluzii. Ca exemplu de iluzie intelectuală să luăm cazul naşilor. Imaginaţi-vă un naş, îmbrăcat de sărbătoare, gata de nuntă. Dacă mai adăugăm un naş se întâmplă ceva uimitor: apare o nouă calitate, deoarece acum avem *doinaşi*. Însă aceasta este numai o iluzie auditivă, o farsă făcută pe seama auzului. Nu avem un nou tip de oameni, posedând o calitate deosebită, aceea de a cânta doine de jale sau de bucurie; avem numai un naş în plus, de acelaşi tip ca şi cel pe care l-am avut iniţial. Nimic nu s-a schimbat din punct de vedere calitativ. Şi la fel se întâmplă şi cu încercările de a ajunge la Dumnezeu prin mijloace intelectuale (dovezi pentru existenţa lui Dumnezeu) sau morale (mântuirea prin fapte). Se poate ca uneori să ne gândim că am reuşit, însă succesul nostru este mai degrabă unul iluzoriu decât unul real. Noi nu putem ajunge la Dumnezeu prin a adăuga mai multe informaţii sau mai multe fapte, deoarece Dumnezeu este Dumnezeu, nu doar o formă superlativă a omului.

---

[27] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, vol. 1, partea 1, p. 188-190.

[28] Martin Heinecken, *The Moment Before God*, Philadelphia, Muhlenberg, 1956, p. 81-83.

Dacă, asemenea lui Barth, am considera că noţiunea lui Kierkegaard despre diferenţa calitativă dintre Dumnezeu şi om este de domeniul infinitului, religia şi teologia ar fi imposibile. Întrucât, dacă diferenţa dintre Dumnezeu şi om este infinită, dacă Dumnezeu este infinit mai diferit de om în natura Lui, atunci nici chiar Dumnezeu nu poate să treacă peste prăpastie şi să ajungă la om.[29] Nu trebuie însă ca cineva să afirme că această distincţie este infinită pentru a se păstra ideea că diferenţa dintre Dumnezeu şi om este una de gen şi nu numai de grad.

Celălalt aspect rodnic al modelului de transcendenţă propus de Kierkegaard este diferenţa dimensională.[30] Nu numai că atunci când este măsurat în termenii dimensiunilor umane Dumnezeu este infinit; El este şi într-o dimensiune cu totul diferită. Este ceva în genul diferenţei dintre o figură bidimensională (un plan orizontal) şi una tridimensională. În cazul celei din urmă dimensiunea adăugată (cea verticală) nu numai că intersectează planul orizontal, dar este şi transcendentă faţă de el.

Conceptul de diferenţă dimensională ar trebui totuşi lărgit. Dumnezeu se află într-o dimensiune diferită faţă de a noastră nu în sensul unor coordonate spaţiale diferite, ci în sensul unei diferenţe calitative. Acesta este sensul larg al dimensiunii. Să ne aducem aminte, spre exemplu, că sunetul reprezintă o dimensiune diferită faţă de imagine. Întrebarea „ce culoare are Do unu?" este una la care nu se poate răspunde (deşi un răspuns „corect" ar fi desigur că este alb, cel puţin la pian). Culoarea şi sunetul sunt două dimensiuni diferite; este implicat un sens total diferit.

Conceptul de diferenţă dimensională ne dă posibilitatea să ne gândim la transcendenţă şi la imanenţă împreună. Dumnezeu se află în acelaşi loc în care suntem noi, cu toate acestea El nu ne este accesibil într-un mod obişnuit, întrucât El este într-o dimensiune diferită. El se află la un nivel diferit sau într-o sferă diferită a realităţii. Totalitatea sunetelor dintr-o anumită încăpere pot să ne servească drept exemplu. Majoritatea dintre ele nu pot fi percepute cu ajutorul unui auz normal. Dacă însă vom aduce în încăpere un aparat de radio recepţie şi îl folosim la toate gradaţiile scalei, vom descoperi o gamă largă de sunete. Toate acele unde radio erau imanente în încăperea respectivă, însă la nişte frecvenţe care nu pot fi percepute în mod nemijlocit de către urechea umană. În mod asemănător, Dumnezeu este lângă noi; prezenţa şi influenţa Lui sunt pretutindeni. Cu toate acestea, întrucât Se află într-o sferă spirituală a realităţii, noi nu putem ajunge la El prin simplă deplasare geografică. Este nevoie de o schimbare a stării pentru a se efectua trecerea respectivă, de o schimbare care implică de obicei moartea. Astfel, Dumnezeu poate fi aproape, atât de aproape, şi totuşi foarte departe, după cum indică mai multe texte din Scripturi (de ex. Ieremia 23:23; Efeseni 4:6).

---

[29] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. în lb. engl. D. F. Swenson şi W. Lowrie, Princeton, N.J., Princeton University, 1941, p. 369.

[30] Heinecken, *Moment Before God*, p. 90-93.

Modelul istoric al teologiei speranţei

O orientare teologică recentă care înlesneşte şi ea înţelegerea transcendenţei este teologia speranţei. În loc să-şi imagineze relaţia lui Dumnezeu cu lumea în termeni cosmologici, teologia speranţei foloseşte mai degrabă un model istoric. Transcendenţa lui Dumnezeu este una escatologică, nu spaţială.[31] El nu numai că trăieşte în trecut şi lucrează prin evenimente trecute, El nici măcar nu este imanent în cadrul evenimentelor prezente. Mai degrabă, El apare la graniţa vieţii cu deschiderea ei spre viitor. Chiar dacă unele aspecte ale acestei teologii sugerează că Dumnezeu nu este încă atât de complet pe cât Îl descrie Biblia, totuşi avem aici de-a face cu un Dumnezeu care este transcendent în sensul că trăieşte şi funcţionează acolo unde noi nu am fost încă. Deplasarea de la om la Dumnezeu nu este o schimbare a locului (de aici acolo), ci una a stării (de la acum la atunci, de la prezent la viitor). Deşi această teologie subliniază corect transcendenţa istorică a lui Dumnezeu, nu ar trebui ignorată transcendenţa Lui cosmologică sau metafizică.

Implicațiile transcendenței

Doctrina despre transcendenţă are mai multe implicaţii care vor afecta celelalte credinţe şi practici ale noastre.

1. Există ceva superior omului. Omul nu este binele suprem din univers, sau măsura absolută a adevărului şi a valorii. Binele, adevărul şi valoarea nu sunt determinate de fluxul schimbător al acestei lumi şi al opiniei umane. Există ceva de sus care dă valoare omului. Valoarea omului nu constă în faptul că el este produsul culminant al procesului evolutiv, ci în faptul că Fiinţa supremă şi eternă l-a făcut după propriul ei chip. Nu evaluarea omului de către el însuşi, ci judecata Dumnezeului celui sfânt este cea care îi dă valoare acestuia.

2. Dumnezeu nu poate fi niciodată cuprins complet în conceptele omeneşti. Aceasta înseamnă că nici una dintre ideile noastre doctrinare – oricât de folositoare şi corecte ar fi – nu pot epuiza pe deplin natura lui Dumnezeu. El nu este limitat la modul în care Îl înţelegem. Şi nici formele noastre de închinare sau stilurile noastre din domeniul arhitecturii bisericeşti nu pot exprima pe deplin ceea ce este Dumnezeu. Nu există nici o modalitate în care noi oamenii să putem să Îl reprezentăm adecvat pe Dumnezeu sau să ne apropiem aşa cum trebuie de El.

3. Mântuirea noastră nu este realizarea noastră. Părtăşia cu Dumnezeu nu o putem obţine prin a ne croi un drum în sus spre El. Lucrul acesta este imposibil. Noi nu suntem în stare să ne ridicăm la nivelul lui Dumnezeu prin împlinirea standardelor Lui pentru noi. Chiar dacă am fi în stare să facem acest lucru, tot nu ar fi realizarea noastră. Însuşi faptul că noi ştim ce anume aşteaptă El de la noi ţine de descoperirea Lui de Sine, şi nu de ingeniozitatea noastră. Prin urmare chiar şi în absenţa problemei adiţionale a păcatului, părtăşia cu Dumnezeu ar fi o problemă legată strict de caracterul Lui plin de har.

4. Va exista întotdeauna o diferenţă între Dumnezeu şi om. Prăpastia dintre cei

---

[31] Frederick Herzog, „Towards the Waiting God", în *The Future of Hope: Theology as Eschatology*, ed. Frederick Herzog, New York, Herder and Herder, 1970, p. 59-61.

doi nu este numai o disparitate morală şi spirituală care a apărut o dată cu căderea. Ea este metafizică, izvorând din creaţie. Chiar şi atunci când vom fi răscumpăraţi şi glorificaţi, vom fi tot numai fiinţe omeneşti înnoite. Nu vom deveni niciodată Dumnezeu. El va fi întotdeauna Dumnezeu şi noi vom fi întotdeauna oameni, astfel că va exista întotdeauna o transcendenţă. Mântuirea constă în faptul că Dumnezeu ne restaurează făcându-ne ceea ce a intenţionat El să fim, şi nu înseamnă că ne înalţă la ceea ce este El.

5. Reverenţa este o cerinţă de la sine înţeleasă în relaţia noastră cu Dumnezeu. Unele forme de închinare, accentuând pe drept bucuria şi încrederea pe care le are credinciosul în relaţia cu un Tată ceresc şi iubitor, trec din păcate dincolo de acest punct şi ajung la o familiaritate excesivă, tratându-L pe Dumnezeu ca pe un egal, sau încă şi mai rău ca pe un servitor. Aceasta nu se va întâmpla însă, dacă am priceput conceptul transcendenţei divine. Deşi este loc şi nevoie de un entuziasm, şi probabil chiar de o exuberanţă în exprimare, acestea nu ar trebui să ducă niciodată la pierderea respectului. Va exista întotdeauna un sentiment de înfiorare şi uimire, percepţia acelui *misterium tremendum* cum l-a numit Rudolf Otto.[32] Cu toate că există dragoste, încredere şi sinceritate între noi şi Dumnezeu, totuşi, nu suntem egali cu Dumnezeu. El este Domnul suveran, atotputernic. Noi suntem slujitorii şi urmaşii Lui. Aceasta înseamnă că vom supune voinţa noastră voii lui Dumnezeu; nu vom încerca să facem voia Lui după a noastră. Rugăciunile noastre vor fi şi ele influenţate în mod corespunzător. În loc să facem cereri în rugăciunile noastre, ne vom ruga aşa cum S-a rugat Isus: „Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă."

6. Ne vom aştepta la lucrări cu adevărat transcendente din partea lui Dumnezeu. Astfel nu ne vom aştepta să aibă loc numai acele lucruri care pot fi săvârşite prin mijloace naturale. În timp ce vom folosi toate mijloacele tehnice disponibile ale civilizaţiei moderne în serviciul realizării scopurilor lui Dumnezeu, nu vom înceta niciodată să fim dependenţi de lucrarea Lui. Nu vom neglija să ne rugăm pentru călăuzirea Lui sau pentru intervenţia Lui specială. Astfel, de exemplu, consilierea creştină nu se va deosebi de alte tipuri de consiliere (naturalistă sau umanistă) doar prin faptul că este precedată de o scurtă rugăciune. Va exista aşteptarea că Dumnezeu, ca răspuns la credinţă şi rugăciune, va lucra în unele moduri care nu pot fi prevăzute sau produse exclusiv pe baza factorilor naturali.

La fel ca şi cu imanenţa lui Dumnezeu, în cazul transcendenţei Lui trebuie să ne păzim de pericolele unei accentuări excesive. Nu Îl vom căuta pe Dumnezeu numai în domeniul religios sau devoţional; Îl vom căuta şi în aspectele „seculare" ale vieţii. Nu ne vom aştepta numai la minuni, dar nici nu le vom desconsidera. Unele atribute – cum sunt sfinţenia, eternitatea, omnipotenţa – exprimă caracterul transcendent al lui Dumnezeu. Altele, cum este omniprezenţa, exprimă imanenţa Lui. Însă dacă tuturor aspectelor naturii lui Dumnezeu li se dă accentul şi atenţia care le sunt atribuite de Biblie, rezultatul va fi o înţelegere întregită despre Dumnezeu. În timp ce Dumnezeu nu se află niciodată cu totul în limitele priceperii noastre, întrucât trece cu mult dincolo de ideile şi formele noastre, El este totuşi întotdeauna disponibil pentru noi când ne întoarcem înspre El.

---

[32] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, New York, Oxford University, 1958, p. 12-40.

15

Caracterul triunic al lui Dumnezeu: Trinitatea

Învățătura biblică
  Unicitatea lui Dumnezeu
  Divinitatea celor Trei
  Caracterul triunic
Interpretările diacronice
  Concepția „economică" despre Trinitate
  Monarhismul dinamic
  Monarhismul modalist
  Formularea ortodoxă a doctrinei
Elementele esențiale ale unei doctrine despre Trinitate
Căutarea analogiilor

Doctrina despre Trinitate este una din doctrinele cu adevărat distinctive ale creştinismului. Printre religiile lumii creştinismul este unic prin emiterea pretenţiei că Dumnezeu este unul şi că, totuşi, există trei persoane care sunt Dumnezeu. Făcând astfel, el prezintă ceea ce la prima vedere pare a fi o doctrină care se contrazice pe sine. Mai mult, această doctrină nu este afirmată pe faţă sau în mod explicit în Scriptură. Cu toate acestea, minţile devotate au ajuns la ea în timp ce căutau să facă dreptate mărturiei Scripturii.

Doctrina Trinităţii este crucială pentru creştinism. Ea se ocupă de cine este Dumnezeu, cum este El, cum lucrează El şi de felul în care trebuie să ne apropiem de El. Mai mult decât atât, problema divinităţii lui Isus Cristos, care a fost un punct de mare tensiune de-a lungul istoriei, este foarte strâns legată de felul în care înţelege cineva Trinitatea. Poziţia pe care o luăm în problema Trinităţii va influenţa profund cristologia noastră.

De asemenea, această poziţie ne va ajuta să răspundem la mai multe întrebări de natură practică. Cui trebuie să ne închinăm noi – numai Tatălui, numai Fiului, numai Duhului Sfânt sau Dumnezeului triunic? Cui trebuie să ne rugăm? Trebuie luată separat lucrarea fiecăruia în parte, sau putem considera că moartea ispăşitoare a lui Isus este, într-un fel sau altul, şi lucrarea Tatălui? Ar trebui să se considere că Fiul este egalul Tatălui în ceea ce priveşte esenţa, sau ar trebui să I se acorde un statut întrucâtva inferior?

Pe parcursul formulării concepţiei noastre cu privire la Trinitate, metoda noastră teologică va fi pusă la încercare. Întrucât Trinitatea nu este prezentată explicit în Scriptură, va trebui să combinăm teme complementare, să facem deducţii bazate pe învăţăturile biblice şi să ne fixăm alegerea asupra unui anumit tip de vehicul conceptual pentru exprimarea înţelegerii noastre. În plus, pentru că procesul de elaborare al doctrinei are o istorie lungă şi complexă, va trebui să evaluăm variantele din trecut în lumina perioadei istorice şi a culturii în care au apărut şi să enunţăm doctrina într-un fel care să fie tot atât de adecvat pentru veacul nostru. Aşadar, formularea unei poziţii cu privire la Trinitate este un veritabil exerciţiu în domeniul teologiei *sistematice*, care face uz de toate deprinderile care au fost discutate în capitolele de început.

Vom începe studiul nostru despre Trinitate prin examinarea bazei biblice a doctrinei. Acest lucru este de o importanţă majoră pentru tot ceea ce facem aici. Va fi important să observăm acel tip de mărturie din Scriptură care a determinat Biserica să formuleze şi să propună această ciudată doctrină. Vom examina apoi diverse variante istorice ale doctrinei, observând accentele particulare, punctele tari şi slăbiciunile. În cele din urmă, vom elabora propria noastră variantă pentru vremurile în care trăim, încercând să-i ilustrăm şi să-i clarificăm tezele într-un asemenea mod încât să facem ca ea să fie semnificativă pentru epoca noastră.

Învăţătura biblică

Începem cu datele biblice care se referă la doctrina despre Trinitate. Există trei tipuri separate de dovezi care, însă, sunt în interrelaţie: dovezi în favoarea unicităţii lui Dumnezeu – faptul că Dumnezeu este Unul; dovezi că există trei persoane care sunt Dumnezeu; şi în fine, indicaţii sau cel puţin aluzii referitoare la caracterul triunic al lui Dumnezeu.

Unicitatea lui Dumnezeu

Religia evreilor antici a fost o credinţă riguros monoteistă, cum a şi rămas de fapt religia iudaică până în zilele noastre. Unicitatea lui Dumnezeu i-a fost revelată lui Israel în diferite momente în timp şi în diverse moduri. Cele zece porunci, de exemplu, încep cu afirmaţia „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-a scos din Ţara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine" (Ex. 20:2-3). Termenul ebraic tradus aici drept „afară de Mine" sau „pe lângă Mine" este עַל־פָּנָי (*'al panai*), care înseamnă *ad litteram* „în faţa Mea". Dumnezeu Îşi demonstrase existenţa Lui unică prin ceea ce făcuse, şi astfel era îndreptăţit să primească închinarea, devoţiunea şi ascultarea exclusivă din partea lui Israel. Nu existau alţii care să-şi fi sprijinit în mod asemănător pretenţia la divinitate.

Interzicerea idolatriei, cea de-a doua poruncă (v. 4), se bazează şi ea pe caracterul unic al lui Iehova. El nu va tolera nici un fel de închinare la obiecte făcute de mâini omeneşti, fiindcă numai El singur este Dumnezeu. El este singurul membru al unei clase unice. Respingerea politeismului se întâlneşte pretutindeni în Vechiul Testament. Dumnezeu Îşi demonstrează în mod repetat superioritatea faţă de alţi pretendenţi la divinitate. S-ar putea, bineînţeles, susţine că aceasta nu demonstrează în cele din urmă că Vechiul Testament propovăduieşte monoteismul. S-ar putea, pur şi simplu, ca ceilalţi dumnezei (adică, dumnezeii altor naţiuni) să fie cei respinşi de Vechiul Testament, însă să existe mai mult decât un singur Dumnezeu adevărat al israeliţilor. Drept răspuns nu trebuie decât să subliniem faptul că pretutindeni în Vechiul Testament se arată clar că există numai un singur Dumnezeu al lui Avraam, Isaac şi Iacov, şi nu mai mulţi (de ex., Ex. 3:13-15).

Un indiciu mai clar în favoarea unicităţii lui Dumnezeu este *Shema* din Deuteronom 6, conţinând marile adevăruri cu privire la care celor din poporul lui Israel li s-a poruncit să le asimileze şi să le întipărească şi în minţile copiilor lor. Lor li se poruncise să mediteze la aceste învăţături („poruncile acestea ... să le ai în inima ta", v. 6). Să vorbească despre ele – acasă şi pe drum, când se culcau şi când se sculau (v. 7). Să folosească mijloace vizuale care aveau rolul de a atrage atenţia asupra acestor învăţături – să le poarte legate la mâini şi ca nişte fruntarii, să le aşeze pe uşorii caselor lor şi pe porţile lor. Dar care sunt oare aceste mari adevăruri care se cereau a fi atât de accentuate? Unul dintre ele este la modul indicativ, o propoziţie declarativă; celălalt este la modul imperativ sau o poruncă. „Ascultă, Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn" (v. 4). Deşi în acest caz există diverse traduceri legitime ale termenilor ebraici, toate accentuează deopotrivă divinitatea unică, fără egal a lui Iehova. Cel de-al doilea mare adevăr care conform dorinţei lui Dumnezeu urma să fie învăţat şi transmis mai departe de către Israel este o poruncă bazată pe unicitatea Lui: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta" (v. 5). Deoarece El este Unul, tot devotamentul lui Israel trebuia să-I aparţină numai Lui. După *Shema* (Deut. 6:4-5) sunt repetate poruncile din Exodul 20. Celor din poporul lui Israel li se spune în termeni pozitivi: „Să te temi de Domnul Dumnezeul tău, să-I slujeşti şi pe Numele Lui să juri" (Deut. 6:13). În termeni negativi, li se spune: „Să nu vă duceţi după alţi dumnezei, dintre dumnezeii popoarelor din jurul vostru" (v. 14). Dumnezeu este în mod evident un singur Dumnezeu, excluzându-se posibilitatea ca vreunul din dumnezeii popoarelor învecinate să fie real şi, prin urmare, vrednic de slujirea sau devotamentul cuiva (cf. Ex. 15:11; Zah. 14:9).

Învăţătura privind unicitatea lui Dumnezeu nu se limitează la Vechiul Testament. Iacov 2:19 porunceşte credinţa într-un singur Dumnezeu, deşi remarcă insuficienţa acestui lucru atunci când este vorba de justificare. Pavel subliniază şi el unicitatea lui Dumnezeu. Discutând despre consumarea cărnii care a fost jertfită idolilor, apostolul scrie următoarele: „... ştim că în lume un idol este tot una cu nimic şi că nu este decât un singur Dumnezeu Tatăl, de la care au venit toate lucrurile şi pentru care trăim noi; şi nu există decât un singur Domn: Isus Cristos, prin care au venit toate lucrurile şi prin care trăim noi" (1 Cor. 8:4, 6, NIV). Aici Pavel, asemenea Legii lui Moise, exclude idolatria pe motiv că nu există decât un singur Dumnezeu. În mod similar, Pavel îi scrie lui Timotei: „Căci este un singur Dumnezeu, şi este un singur mijlocitor între Dumnezeu şi oameni: Omul Isus Cristos, care S-a dat pe Sine Însuşi, ca preţ de răscumpărare pentru toţi" (1 Tim. 2:5-6). Deşi la prima vedere aceste versete par să Îl distingă pe Isus de singurul Dumnezeu, Tatăl, accentul principal al primului citat este că numai Dumnezeu este cu adevărat Dumnezeu (idolii sunt nimic), iar al celui de-al doilea că nu există decât un singur Dumnezeu şi un singur mijlocitor între Dumnezeu şi oameni.

Divinitatea celor Trei

Toate aceste dovezi, dacă sunt luate ca atare, ne-ar conduce fără îndoială la o credinţă fundamental monoteistă. Atunci ce anume a determinat Biserica să meargă dincolo de ele? Fără îndoială, mărturia biblică suplimentară în favoarea faptului că trei persoane sunt Dumnezeu. Divinitatea celei dintâi, a Tatălui, este rareori pusă la îndoială. Pe lângă pasajele din scrierile lui Pavel pe care tocmai le-am citat (1 Cor. 8:4, 6; 1 Tim. 2:5-6), putem adăuga cazurile în care Isus vorbeşte despre Tatăl ca despre Dumnezeu. În Matei 6:26 El arată că „Tatăl vostru cel ceresc le hrăneşte [păsările cerului]". Într-o afirmaţie asemănătoare care urmează ceva mai încolo El arată că „Dumnezeu îmbracă iarba de pe câmp" (v. 30). Iar în versetele 31-32 El afirmă că noi nu trebuie să ne întrebăm ce vom mânca, ce vom bea sau cu ce ne vom îmbrăca deoarece „Tatăl vostru cel ceresc ştie că aveţi trebuinţă de ele". Este evident că pentru Isus „Dumnezeu" şi „Tatăl vostru cel ceresc" sunt expresii interschimbabile. Şi în numeroase alte referiri la Dumnezeu, Isus Îl are în mod evident în vedere pe Tatăl (de ex., Matei 19:23-26; 27:46; Marcu 12:17, 24-27).

Ceva mai problematic este statutul lui Isus ca persoană divină, cu toate acestea Scriptura Îl consideră şi pe El Dumnezeu. (De vreme ce subiectul divinităţii lui Cristos va fi dezvoltat în secţiunea despre cristologie [capitolul 32], nu vom intra în prea multe detalii în acest capitol.) O referire cheie la divinitatea lui Isus Cristos se găseşte în Filipeni 2. În versetele 5-11 Pavel a luat ceea ce după toate probabilităţile a fost un imn al Bisericii primare şi l-a folosit ca bază pentru apelul adresat cititorilor lui de a practica umilinţa. El face observaţia că „măcar că [Isus] avea chipul lui Dumnezeu, totuşi n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu" (v. 6). Cuvântul tradus aici cu „chip" este μορφή. Acest termen în greaca clasică, precum şi în cea biblică, înseamnă „setul de caracteristici care fac ca un lucru să fie ceea ce este". El denotă adevărata natură a unui lucru. Cuvântul μορφή este în contrast cu σχῆμα, care este şi el tradus în general cu „formă", dar în sensul de configuraţie sau înfăţişare exterioară, mai degrabă decât în sensul de substanţă.

După părerea lui Pavel, un iudeu ortodox instruit în învăţătura strictă a iudaismului rabinic, versetul 6 este într-adevăr o afirmaţie uluitoare. Reflectând credinţa Bisericii primare, versetul sugerează o dedicare profundă faţă de divinitatea deplină a lui Cristos. Această dedicare este indicată nu numai prin folosirea termenului μορφή, ci şi prin expresia „deopotrivă [ἴσα] cu Dumnezeu". Se susţine în general că sensul versetului 6 este că Isus poseda egalitatea cu Dumnezeu, dar nu a încercat să se menţină în această stare. Unii au argumentat însă că Isus nu a posedat egalitatea cu Dumnezeu; prin urmare versetul spune că El nu a râvnit şi nu a aspirat la egalitatea cu Dumnezeu. Astfel, ἁρπαγμόν („un lucru de apucat") nu ar trebui interpretat ca „un lucru de care să te ţii", ci „un lucru pe care să pui stăpânire". Acest argument este însă evident greşit, deoarece versetul 7 arată că dimpotrivă, El „S-a golit pe Sine" (ἑαυτὸν ἐκένωσεν). Deşi Pavel nu specifică de ce anume S-a golit Isus, este indiscutabil faptul că această golire a fost o etapă activă de renunţare de Sine, şi nu un refuz pasiv de a acţiona. Prin urmare, egalitatea cu Dumnezeu este ceva ce El posedase mai înainte. Şi Cel care este egal cu Dumnezeu trebuie să fie Dumnezeu.[1]

Un alt pasaj semnificativ este Evrei 1. Autorul, a cărui identitate ne este necunoscută, scrie unui grup de creştini evrei. El (sau ea) face mai multe afirmaţii care presupun din plin deplina divinitate a Fiului. În primele versete, în care se susţine că Fiul este superior îngerilor, scriitorul (la care de aici înainte ne vom referi cu pronumele masculin) observă că Dumnezeu a vorbit prin Fiul, L-a pus moştenitor al tuturor lucrurilor, şi a făcut universul prin El (v. 2). El Îl descrie apoi pe Fiul ca „strălucirea [ἀπαύγασμα] gloriei lui Dumnezeu" (NIV) şi „reprezentarea exactă a fiinţei Lui" (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως). Deşi s-ar putea probabil susţine că prin aceasta se afirmă doar că Dumnezeu S-a revelat pe Sine prin Fiul, nu şi că Fiul este Dumnezeu, contextul sugerează altceva. Pe lângă faptul că Se numeşte pe Sine Tatăl Celui pe care Îl numeşte aici Fiu (v. 5), se arată în versetul 8 (care reproduce un citat din Ps. 45:6) că Dumnezeu I Se adresează Fiului cu „Dumnezeule" şi în versetul 10 cu „Doamne" (autorul citează Ps. 102:25). Scriitorul încheie observând că Dumnezeu I-a zis Fiului: „Şezi la dreapta Mea" (din Ps. 110:1). Este semnificativ faptul că scriitorul Scripturii li se adresează unor creştini evrei, care cu siguranţă că erau îmbibaţi de monoteism, într-un fel care afirmă incontestabil divinitatea lui Isus şi egalitatea Lui cu Tatăl.

Un ultim argument este propria conştienţă de sine a lui Isus. Ar trebui să observăm că Isus nu Şi-a afirmat niciodată în mod direct divinitatea. El niciodată nu a spus pur şi simplu: „Eu sunt Dumnezeu." Cu toate acestea, mai multe tipuri de dovezi sugerează faptul că acesta este felul în care Isus S-a înţeles pe Sine. El a pretins că posedă ceea ce de drept Îi aparţine numai lui Dumnezeu. El a vorbit despre îngerii lui Dumnezeu (Luca 12:8-9; 15:10) ca despre îngerii Lui (Matei 13:41). El a considerat că Împărăţia lui Dumnezeu (Matei 12:28; 19:14, 24; 21:31, 43) şi aleşii lui Dumnezeu (Marcu 13:20) sunt ai Lui. În plus, a pretins că iartă păcatele (Marcu 2:8-10). Iudeii au recunoscut că numai Dumnezeu poate ierta păcatele şi în consecinţă L-au acuzat pe Isus de blasfemie (βλασφημία). El a pretins de asemenea că deţine puterea de a judeca lumea (Matei 25:31) şi de a domni peste ea (Matei 24:30; Marcu 14:62).

În plus, putem observa cum anume le-a răspuns Isus celor care L-au acuzat că Îşi arogă divinitatea, cât şi celor care I-au atribuit-o sincer. Atunci când a fost judecat, acuzaţia adusă împotriva Lui a fost că a pretins că este Fiul lui Dumnezeu (Ioan 19:7; Matei 26:63-65). Dacă Isus nu S-ar fi considerat pe Sine Dumnezeu, acesta ar fi fost pentru El un prilej minunat de a corecta o impresie greşită. Cu toate acestea, El nu a făcut acest lucru. De fapt, tocmai atunci când a fost judecat înaintea lui Caiafa, S-a apropiat cel mai mult de afirmarea propriei divinităţi. Întrucât atunci când I s-a cerut: „Spune-ne dacă eşti Cristosul, Fiul lui Dumnezeu", El a răspuns: „Da, ... sunt! Ba mai mult, vă spun că de acum încolo veţi vedea pe Fiul Omului şezând la dreapta puterii lui Dumnezeu şi venind pe norii cerului". Fie că El a dorit să fie executat pe baza unei învinuiri false, fie că S-a considerat pe Sine Fiul lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, când Toma I s-a adresat lui Isus cu „Domnul meu şi Dumnezeul meu" (Ioan 20:28), Isus nu a dezaprobat apelativul.

---

[1] Există interpretări divergente ale acestui pasaj, de ex., Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*, ediţia a doua, Heidelberg, Carl Winter, 1961; Ralph Martin, *Carmen Christi*, Cambridge, University Press, 1967. Aş atrage însă atenţia cititorului asupra lui Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, New York, Scribner, 1965, p. 235, n. 9; Leon Morris, *The Lord from Heaven: A Study of the New Testament Teaching on the Deity and Humanity of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958; Paul D. Feinberg, „The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Philippians 2:6-11", *Trinity Journal*, n.s. 1, 1980, pag. 21-46. Morris, de exemplu, comentează: „Este cu neputinţă de susţinut că Pavel se gândea la un Isus care nu era mai mult decât un om. Filipeni 2:5 şi urm. este un pasaj care pentru a fi înţeles reclamă divinitatea lui Isus în cel mai deplin sens" (p. 74).

Există, de asemenea, texte biblice care Îl recunosc pe Duhul Sfânt drept Dumnezeu. Aici putem face observaţia că există şi pasaje în care referirile la Duhul Sfânt sunt interschimbabile cu referirile la Dumnezeu. Un asemenea exemplu este Fapte 5:3-4. Anania şi Safira au păstrat o parte din preţul obţinut în urma vânzării proprietăţii lor, pretinzând în mod fals că suma depusă la picioarele apostolilor ar fi întregul lor câştig. Aici a-L minţi pe Duhul Sfânt este egalat cu a-L minţi pe Dumnezeu (v. 4). Duhul Sfânt este descris şi ca posedând însuşirile lui Dumnezeu şi săvârşind lucrările Lui. Duhul Sfânt este Cel care îi dovedeşte pe oameni vinovaţi în ce priveşte păcatul, dreptatea şi judecata (Ioan 16:8-11). El regenerează sau dă viaţă nouă (Ioan 3:8). În 1 Corinteni 12:4-11 citim că Duhul este Cel care dă daruri Bisericii şi Îşi exercită suveranitatea peste cei care primesc acele daruri. În plus, El primeşte onoarea şi gloria care Îi sunt rezervate numai lui Dumnezeu.

În 1 Corinteni 3:16-17 Pavel le reaminteşte credincioşilor că ei sunt Templul lui Dumnezeu şi că Duhul Lui locuieşte în ei. În capitolul 6 el spune că trupurile lor sunt temple ale Duhului Sfânt (v. 19-20). „Dumnezeu" şi „Duhul Sfânt" par să fie expresii interschimbabile. Există de asemenea mai multe locuri în care Duhul Sfânt este pus în raporturi de egalitate cu Dumnezeu. Un asemenea caz este formula de botez din Matei 28:19; un al doilea este benedicţia paulină din 2 Corinteni 13:14; şi în fine, mai este şi 1 Petru 1:2, unde Petru se adresează cititorilor lui ca unora aleşi „după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Isus Cristos".

Caracterul triunic

La prima vedere, aceste două categorii de dovezi – unicitatea lui Dumnezeu şi caracterul Lui întreit – par a fi contradictorii. În primii ani ai existenţei ei, Biserica nu a prea avut prilejul să studieze relaţia dintre aceste două seturi de date. Procesul de organizare internă şi de propagare a credinţei şi chiar lupta pentru supravieţuire într-o lume ostilă au exclus în mare parte posibilitatea unei reflecţii doctrinare serioase. Pe măsură ce a dobândit mai multă siguranţă, Biserica a început să caute unele modalităţi de a potrivi aceste două tipuri de materiale. Ea a conchis că Dumnezeu trebuie înţeles ca fiind trei persoane într-una singură, sau cu alte cuvinte triunic. În acest moment trebuie să ne punem întrebarea dacă această doctrină este prezentată explicit în Biblie, dacă este sugerată doar de Scriptură, sau dacă nu cumva este numai o deducţie făcută pe baza unor învăţături din Biblie.

Un text care a fost citat în mod tradiţional ca unul care mărturiseşte despre Trinitate este 1 Ioan 5:7, care, aşa cum se găseşte el în versiunile mai timpurii, cum este King James, sună astfel: „Căci sunt trei care mărturisesc în cer, Tatăl, Cuvântul şi Duhul Sfânt: şi aceştia trei sunt una." În acest caz, după câte se pare, avem o afirmaţie clară şi concisă în favoarea triunicităţii. Din nefericire însă, baza textuală este atât de slabă încât unele traduceri recente (de ex., NIV) includ această afirmaţie doar la notele de subsol în italice, iar altele o omit complet (de ex., RSV). Dacă există o bază biblică pentru Trinitate, ea trebuie căutată altundeva.

Forma de plural a substantivului care Îl desemnează pe Dumnezeul lui Israel, אֱלֹהִים (*'elohim*), este considerată a fi uneori o sugestie a unei perspective trinitare. Termenul este un nume generic folosit şi pentru alţi dumnezei. Când este folosit cu referire la Dumnezeul lui Israel, el se găseşte în general, dar nu întotdeauna, la plural. Unii ar spune că aici este vorba despre o aluzie indirectă la natura pluralistă a lui Dumnezeu. Totuşi, această formă de plural este de obicei interpretată ca un semn al maiestăţii sau intensităţii, mai degrabă decât al multiplicităţii naturii lui Dumnezeu. Theodorus Vriezen crede că forma de plural este menită să îl ridice pe referent la statutul de reprezentant general al clasei şi, prin urmare, respinge ideea că doctrina despre Trinitate este indicată în mod indirect în Geneza 1:26.[2] Walter Eichrodt crede că prin folosirea pluralului maiestăţii (*'elohim*) scriitorul Genezei a intenţionat să-şi ferească propria cosmogonie de orice urmă de gândire politeistă şi în acelaşi timp să Îl prezinte pe Dumnezeu Creatorul drept conducător absolut şi singura fiinţă a cărei voinţă are vreo greutate.[3]

Interpretarea lui *'elohim* ca plural al maiestăţii nu este în nici un caz susţinută în mod unanim de teoriile recente cu privire la Vechiul Testament. În 1953 G. A. F. Knight a adus argumente împotriva ei în cadrul unei monografii intitulate *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*. El a afirmat că a face din *'elohim* un plural al maiestăţii înseamnă a transfera în ebraica veche un mod de gândire modern, întrucât în relatările biblice toţi li se adresează la singular împăraţilor lui Israel şi ai lui Iuda.[4] Deşi a respins pluralul maiestăţii, Knight a subliniat totuşi că în ebraică există o ciudăţenie care ne va ajuta să înţelegem termenul în cauză. Cuvintele pentru apă şi cer (printre altele) sunt la plural. Gramaticienii au denumit acest fenomen pluralul cantitativ. Apa poate fi imaginată sub formă de picături individuale de ploaie sau sub forma unei mase de apă ca cea a oceanului. Knight a susţinut că această diversitate în unitate de natură cantitativă este un mod corespunzător de a înţelege substantivul la plural *'elohim*. El a crezut, de asemenea, că aceasta explică de ce substantivul singular אֲדֹנָי (*'adonai*) este scris sub formă de plural.[5]

Există şi alte forme de plural. În Geneza 1:26 Dumnezeu spune: „Să facem om după chipul Nostru." Aici pluralul apare atât la verb, „să facem", cât şi la adjectivul posesiv, „nostru". Şi în Geneza 11:7 există un verb la plural: „Haidem! să Ne pogorâm şi să le încurcăm acolo limba." Când Isaia a fost chemat, el L-a auzit pe Domnul întrebând: „Pe cine să trimit şi cine va merge pentru Noi?" (Isaia 6:8). S-a obiectat că acestea sunt forme de plural ale maiestăţii. Este însă semnificativă din punct de vedere logic *trecerea* de la singular la plural în cazul primului şi al celui de-al treilea dintre aceste exemple. Geneza 1:26 spune de fapt: „Apoi Dumnezeu a zis [singular]: «Să facem [plural] om după chipul Nostru [plural].»" Scriitorul Scripturii nu foloseşte pluralul (maiestăţii) în cazul verbului care este cuplat cu *'elohim*, însă Dumnezeu este citat ca folosind un verb la plural atunci când Se referă la Sine. În mod similar în Isaia 6:8 citim: „Pe cine să trimit [singular] şi cine va merge pentru Noi [plural]?"

---

[2] Theodorus Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, B. Blackwell, 1958, p. 179.

[3] Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia, Westminster, 1961, p. 187.

[4] G. A. F. Knight, *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1953, p. 20.

[5] *Ibid.*

Învăţătura cu privire la chipul lui Dumnezeu în om a fost şi ea considerată o aluzie indirectă la Trinitate. Geneza 1:27 spune următoarele:

> Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său,
> l-a făcut după chipul lui Dumnezeu;
> parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut.

Unii ar argumenta că aici avem de-a face cu un paralelism, nu numai în cazul primelor două rânduri, ci în toate trei chiar. Astfel, „parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut" este echivalent cu „Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său". Pe această bază, chipul lui Dumnezeu în om (la modul generic) trebuie văzut în faptul că omul a fost creat parte bărbătească şi parte femeiască (adică, plural).[6] Acest lucru înseamnă că chipul lui Dumnezeu constă cu siguranţă într-o unitate în pluralitate, o caracteristică atât a ectotipului*, cât şi a arhetipului. În Geneza 2:24 bărbatul şi femeia urmează să devină una (אֶחָד - *'echad*); se face referire la unirea a două entităţi separate. Este semnificativ faptul că acelaşi cuvânt este folosit în legătură cu Dumnezeu în *Shema*: „Domnul Dumnezeul nostru este singurul [אֶחָד] Domn" (Deut. 6:4). Se pare că aici se afirmă ceva despre natura lui Dumnezeu – El este un organism, adică, o unitate formată din părţi distincte.

În mai multe locuri din Scriptură cele trei Persoane sunt prezentate împreună în unitate şi într-o egalitate evidentă. Un asemenea caz este formula de botez, aşa cum este ea prescrisă în Marea Însărcinare (Matei 28:19-20): botezul este în (sau întru) numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Observaţi că „nume" este la singular, cu toate că sunt incluse trei persoane. Observaţi, de asemenea, că nu există nici o aluzie la inferioritate sau subordonare. Această formulă a devenit parte a unei tradiţii foarte timpurii în Biserică – ea se găseşte în *Didahii* (7. 1-4) şi în *Apologia* (1. 61) lui Iustin.

O altă prezentare directă a celor trei nume împreună este în benedicţia paulină din 2 Corinteni 13:14 – „Harul Domnului Isus Cristos şi dragostea lui Dumnezeu, şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi!". Din nou cele trei nume sunt într-o unitate şi într-o egalitate evidentă.

Atât în Evanghelii, cât şi în Epistole există unele înşiruiri ale celor trei Persoane, care nu sunt chiar atât de directe şi explicite. Îngerul îi spune Mariei că Pruncul ei va fi numit sfânt, Fiu al lui Dumnezeu, deoarece Duhul Sfânt va veni peste ea (Luca 1:35). La botezul lui Isus (Matei 3:16-17) sunt prezente toate cele trei Persoane ale Trinităţii. Fiul este botezat, Duhul lui Dumnezeu coboară în chip de porumbel şi Tatăl rosteşte cuvinte elogioase la adresa Fiului. Isus leagă minunile săvârşite de El de puterea Duhului lui Dumnezeu şi arată că aceasta dovedeşte că Împărăţia lui Dumnezeu a venit (Matei 12:28). Modelul întreit poate fi văzut şi în afirmaţia lui Isus că va trimite peste ucenici promisiunea Tatălui (Luca 24:49). Mesajul lui Petru de la Rusalii Îi prezintă din nou pe Cei trei împreună: „Şi acum, o dată ce S-a înălţat prin dreapta lui Dumnezeu şi a primit de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfânt, a turnat ce vedeţi şi auziţi... Pocăiţi-vă ... şi fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos spre iertarea păcatelor voastre; apoi veţi primi darul Sfântului Duh" (Fapte 2:33, 38).

---

[6] Paul King Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 33-40, 43-48; Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1958, vol. 3, partea 1, p. 183-201.

* ectotip – o copie, o reproducere foarte asemănătoare cu originalul; este opus prototipului şi arhetipului. (Gr. ectos – afară şi typos – imprimare) (nota trad.)

În 1 Corinteni 12:4-6 Pavel vorbeşte despre acordarea unor daruri speciale credincioşilor care se află în trupul lui Cristos: „Sunt felurite daruri, dar este acelaşi Duh; sunt felurite slujbe, dar este acelaşi Domn; sunt felurite lucrări, dar este acelaşi Dumnezeu, care lucrează totul în toţi." Într-un anumit context soteriologic el spune: „Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu ne-a trimis în inimă Duhul Fiului Său, care strigă: «Ava!», adică «Tată!»" (Gal. 4:6). Pavel vorbeşte despre propria lui slujire evocând „puterea harului, pe care mi l-a dat Dumnezeu, ca să fiu slujitorul lui Isus Cristos între neamuri. Eu îmi îndeplinesc cu scumpătate slujba Evangheliei lui Dumnezeu, pentru ca neamurile să-I fie o jertfă bine primită, sfinţită de Duhul Sfânt" (Rom. 15:15, 16). Şi el leagă etapele din procesul mântuirii de diferitele persoane ale Trinităţii: „Şi Cel ce ne întăreşte împreună cu voi, în Cristos, şi care ne-a uns, este Dumnezeu. El ne-a şi pecetluit, şi ne-a pus în inimă arvuna Duhului" (2 Cor. 1:21-22). În mod similar, Pavel se adresează tesalonicenilor prin formula „fraţi preaiubiţi de Domnul" şi arată că mulţumeşte fără încetare pentru ei fiindcă „de la început Dumnezeu v-a ales pentru mântuire, în sfinţirea Duhului şi credinţa adevărului" (2 Tes. 2:13-14). Am putea menţiona aici şi benedicţia din 2 Corinteni 13:14 şi rugăciunea lui Pavel din Efeseni 3:14-19.

Este evident că Pavel a văzut o relaţie foarte strânsă între cele trei Persoane. La fel şi scriitorii altor epistole. Petru îşi începe prima epistolă prin a se adresa cititorilor lui din diaspora care sunt „aleşii... după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Isus Cristos" (1 Pet. 1:1-2). Iuda îi îndeamnă pe cititorii lui: „... zidiţi-vă sufleteşte pe credinţa voastră preasfântă, rugaţi-vă prin Duhul Sfânt, ţineţi-vă în dragostea lui Dumnezeu, şi aşteptaţi îndurarea Domnului nostru Isus Cristos pentru viaţa veşnică" (v. 20-21).

O dovadă mult mai subtilă în favoarea concepţiei trinitare a lui Pavel este modul în care el îşi organizează unele cărţi. Astfel, atât forma, cât şi conţinutul scrierilor sale exprimă credinţa lui în Trinitate. Arthur Wainwright a extins într-o oarecare măsură acest lucru.[7] El rezumă prima parte a Epistolei către Romani după cum urmează:

Judecata lui Dumnezeu asupra tuturor (1:18-3:20)
Justificarea prin credinţa în Cristos (3:21-8:1)
Viaţa în Duhul (8:2-30).

---

[7] Arthur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, Londra, S.P.C.K., 1962, p. 257 şi urm.

O parte din Galateni urmează un tipar similar:

Justificarea prin credinţa în Cristos (3:1-29)
Înfierea prin răscumpărarea lucrată de Cristos şi trimiterea Duhului (4:1-7)
Sclavia Legii şi libertatea dată de Cristos (4:8-5:15)
Viaţa în Duhul (5:16-6:10).

Acelaşi lucru este adevărat şi despre 1 Corinteni. Este evident că Trinitatea a fost o parte extrem de semnificativă a concepţiei lui Pavel despre Evanghelie şi despre viaţa creştină.

Cea mai puternică dovadă a unei Trinităţi coegale poate fi găsită în cea de-a patra Evanghelie. Formula întreită apare mereu: 1:33-34; 14:16, 26; 16:13-15; 20:21-22 (cf. 1 Ioan 4:2, 13-14). Interacţiunea dintre cele trei Persoane este vizibilă în toate cazurile, după cum observă George Hendry.[8] Fiul este trimis de Tatăl (14:24) şi vine de la El (16:28). Duhul este dat de Tatăl (14:16), este trimis de la Tatăl (14:26), şi purcede de la Tatăl (15:26). Cu toate acestea Fiul este implicat îndeaproape în venirea Duhului: El Se roagă pentru venirea Lui (14:16); Tatăl trimite Duhul în Numele Fiului (14:26); Fiul va trimite Duhul de la Tatăl (15:26); Fiul trebuie să plece, ca să-L poată trimite pe Duhul (16:7). Lucrarea Duhului este înţeleasă ca o continuare şi finalizare a lucrării Fiului. Duhul va reaminti cele spuse de Fiul (14:26); El va mărturisi despre Fiul (15:26); El va declara ceea ce aude de la Fiul, glorificându-L astfel pe Acesta (16:13-14).

Şi prologul Evangheliei conţine un material bogat în semnificaţie pentru doctrina despre Trinitate. Ioan spune în primul verset al cărţii: „Cuvântul era cu Dumnezeu şi Cuvântul era Dumnezeu" (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος). Aici este indicată divinitatea Cuvântului; observaţi felul în care alternarea succesiunii cuvintelor în cazul primei şi a celei de a doua propoziţii serveşte la accentuarea termenului „Dumnezeu" (sau „divin"). Găsim aici şi ideea că deşi Fiul este distinct de Tatăl, există totuşi părtăşie între ei, deoarece prepoziţia πρός nu indică doar apropiere fizică de Tatăl, ci şi o intimitate a părtăşiei.

Există şi alte moduri în care această Evanghelie accentuează apropierea şi unitatea dintre Tatăl şi Fiul. Isus spune: „Eu şi Tatăl una suntem" (10:30) şi „cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (14:9). El Se roagă ca ucenicii Lui să fie una, cum şi El cu Tatăl sunt una (17:21).

Concluzia noastră pe baza datelor pe care tocmai le-am examinat este următoarea: Cu toate că doctrina Trinităţii nu este afirmată în mod expres, Scriptura, şi mai ales Noul Testament, conţine atât de multe sugestii cu privire la divinitatea şi unitatea celor trei Persoane, încât putem înţelege de ce a formulat Biserica această doctrină, şi putem conchide că a avut dreptate când a făcut acest lucru.

Interpretările diacronice

După cum am observat mai devreme, în timpul primelor două secole d.Cr. nu a prea existat o dezbatere conştientă a acelor subiecte teologice şi filozofice pe care le însumăm în prezent sub numele de doctrina despre Trinitate. Găsim întrebuinţarea formulei triadice a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, însă sunt relativ puţine încercări de a o dezvolta sau explica. Gânditori ca Iustin şi Tatian au accentuat unitatea de esenţă dintre Cuvânt şi Tatăl şi au zugrăvit-o cu ajutorul exemplului luminii care nu poate fi separată de sursa ei, Soarele. În acest fel ei au ilustrat faptul că, deşi Cuvântul şi Tatăl sunt distincţi, ei nu sunt divizibili sau separabili.[9]

---

[8] George S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, Philadelphia, Westminster, 1956, p. 31.

Concepţia „economică" despre Trinitate

La Ipolit şi Tertulian constatăm apariţia unei concepţii „economice" despre Trinitate. Nu s-a prea încercat să se exploreze relaţiile eterne dintre Cei trei; mai degrabă, a existat o focalizare asupra modurilor în care s-a manifestat Trinitatea cu ocazia evenimentelor creaţiei şi răscumpărării. În timp ce Fiul şi Duhul s-au dovedit a fi altfel decât Tatăl de-a lungul creaţiei şi răscumpărării, ei erau consideraţi de asemenea în mod inseparabil una cu El în fiinţa Lui eternă. Se credea că asemenea funcţiilor intelectuale ale unui om, raţiunea lui Dumnezeu sau Cuvântul, este cu El în mod imanent şi indivizibil.

În concepţia lui Tertulian, există trei manifestări ale Dumnezeului unic. Deşi sunt distincte din punct de vedere numeric, astfel încât pot fi numărate, ele sunt cu toate acestea manifestări ale unei singure puteri indivizibile. Există o distincţie (*distinctio*) sau distribuţie (*dispositio*), nicidecum o diviziune sau separare (*separatio*). Tertulian foloseşte unele exemple pentru a ilustra unitatea din cadrul Dumnezeirii, exemple cum ar fi unitatea dintre o rădăcină şi lăstarul ei, dintre un izvor şi râul care va deveni, şi dintre Soare şi lumina lui. Tatăl, Fiul şi Duhul sunt una şi aceeaşi substanţă; această substanţă a fost extinsă în trei manifestări, însă nu divizată.[10]

În chip de evaluare rapidă, observăm că există o oarecare lipsă de claritate la această concepţie a lui Tertulian. Orice efort pentru a aduce o înţelegere mai exactă a acestei concepţii va provoca dezamăgire.

Monarhismul dinamic

La sfârşitul secolelor al II-lea şi al III-lea au fost făcute două încercări de a găsi o definiţie exactă a relaţiei dintre Cristos şi Dumnezeu. Ambele concepţii au fost numite monarhism (literal, „suveranitate a unei singure persoane"), deoarece ele subliniază unicitatea şi unitatea lui Dumnezeu, însă doar cea de-a doua şi-a revendicat acest nume. O examinare a acestor două teologii ne va ajuta să înţelegem mai bine poziţia la care s-a oprit în cele din urmă creştinismul ortodox.

Iniţiatorul monarhismului dinamic a fost un comerciant de articole din piele din Bizanţ cu numele de Teodot, care l-a prezentat la Roma în jurul anului 190 d.Cr. În multe domenii doctrinare, cum sunt omnipotenţa divină, crearea lumii şi chiar naşterea din fecioară a lui Isus, Teodot a fost întru totul ortodox. El a susţinut însă că înainte de botez Isus a fost un om obişnuit, deşi unul pe deplin virtuos. La botez, Duhul, sau Cristos, a coborât peste Isus şi din acel moment El a început să realizeze lucrări miraculoase ale lui Dumnezeu. Unii adepţi ai lui Teodot au susţinut că Isus a primit o natură divină doar în acel moment sau după înviere, însă Teodot însuşi a negat acest lucru. Isus a fost un om obişnuit, inspirat, însă nu locuit de Duhul.[11]

---

[9] Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon* 61. 2; 128. 3-4.

[10] Tertulian, *Apologia* 21. 11-13.

Un reprezentant de mai târziu al acestui gen de învăţătură a fost Pavel de Samosata, care şi-a expus teoriile la începutul celei de a doua jumătăţi a secolului al III-lea şi a fost condamnat de sinodul din Antiohia, în 268. El a pretins că Cuvântul (Logosul) nu este o entitate personală, existentă prin sine; cu alte cuvinte, Isus Cristos nu era Cuvântul. Mai degrabă, termenul se referă la porunca şi la decretul lui Dumnezeu. Dumnezeu a poruncit şi a realizat ceea ce a voit prin omul Isus. Aceasta este semnificaţia lui „Logos". Dacă există vreun element comun între concepţia lui Teodot şi cea a lui Pavel de Samosata, acesta este faptul că Dumnezeu a fost prezent în mod dinamic în viaţa omului Isus. A existat o lucrare sau o forţă a lui Dumnezeu peste omul Isus, sau în El sau prin El, însă nu a existat o prezenţă substanţială a lui Dumnezeu în El. Monarhismul dinamic nu a fost niciodată o mişcare răspândită şi populară. El conţinea o notă de raţionalism şi a fost mai degrabă un fenomen izolat.[12]

Monarhismul modalist

Prin contrast, monarhismul modalist a fost o învăţătură populară, destul de răspândită. În timp ce monarhismul dinamic părea să nege doctrina despre Trinitate, modalismul părea să o afirme. Ambele tipuri de monarhism au dorit să păstreze doctrina despre unicitatea lui Dumnezeu. Modalismul însă, a fost puternic ataşat şi de deplina divinitate a lui Isus. Deoarece se considera în general că termenul *Tată* desemnează Însăşi Dumnezeirea, orice sugestie că Fiul sau Cuvântul este într-un fel sau altul diferit de Tatăl îi deranja pe modalişti, fiindcă li se părea că au de-a face cu un caz de biteism.

Printre numele asociate cu modalismul se numără cel al lui Noetus din Smirna, care activat în cea de-a doua jumătate a secolului al II-lea; al lui Praxeas (nume ce ar putea fi de fapt o poreclă a unui cleric neidentificat, însemnând „băgăreţ"), care a fost combătut de Tertulian la începutul secolului al III-lea[13]; şi al lui Sabellius, care a scris şi a învăţat la începutul secolului al III-lea. Sabellius este cel care a dus această concepţie doctrinară până la forma ei cea mai completă şi mai sofisticată.

Ideea de bază a acestei şcoli de gândire este că există o singură Dumnezeire care poate fi identificată rând pe rând ca Tatăl, Fiul sau Duhul. Termenii nu reprezintă distincţii reale, ci sunt doar nişte nume potrivite şi utilizabile în diferite momente. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt identici – Ei sunt revelaţii succesive ale aceleiaşi Persoane. Prin urmare soluţia modalistă pentru paradoxul triunicităţii a fost, nu trei Persoane, ci o singură Persoană cu trei nume, sau trei roluri sau trei activităţi diferite.[14]

---

[11] Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 53; Eusebiu, *Istoria bisericească* 5. 28.

[12] Atanasie, *Despre decretele Sinodului de la Niceea (Apărarea Conciliului de la Niceea)* 5. 24; *Despre Conciliile de la Ariminium şi Seleucia* 2. 26; Eusebius, *Istoria bisericească* 7. 30.

[13] Tertulian, *Adversus Praxeam* 1.

O altă idee de bază a modalismului a fost aceea că Tatăl a suferit împreună cu Cristos, de vreme ce El a fost prezent în Fiul şi identic ca persoană cu Acesta. Această idee, numită „patripassianism", a fost considerată eretică şi a fost unul dintre factorii care au dus la respingerea modalismului. (Se prea poate ca motivul principal care a dus la repudierea patripassianismului să nu fi fost conflictul acestuia cu revelaţia biblică, ci cu conceptul filozofic grecesc al impasibilităţii.[15])

Trebuie recunoscut faptul că în învăţătura monarhismului modalist noi avem o teorie cu adevărat unică, originală şi creativă, care, din unele puncte de vedere, reprezintă un progres strălucitor. Sunt păstrate atât unitatea Dumnezeirii, cât şi divinitatea tuturor Celor trei – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Cu toate acestea, atunci când a analizat această teologie, Biserica a considerat că are lipsuri în unele privinţe care nu pot fi neglijate. Mai concret, faptul că Cei trei apar din când în când simultan pe scena revelaţiei biblice s-a dovedit a fi un obstacol major pentru această concepţie. Unele texte care vorbesc de Trinitate şi pe care le-am remarcat mai devreme, s-au dovedit a fi supărătoare. Scena botezului, în care Tatăl vorbeşte Fiului şi Duhul coboară peste Fiul, este un exemplu în acest sens, împreună cu toate acele pasaje în care Isus vorbeşte despre venirea Duhului, sau despre Tatăl, sau conversează cu Tatăl. Dacă se acceptă modalismul, atunci acele cuvinte şi acţiuni ale lui Isus care sunt cuprinse în aceste pasaje trebuie considerate confuze. În consecinţă, cu toate că unii dintre oficialii Bisericii şi chiar papii Zefirinus şi Calist I s-au jucat pentru o vreme cu ideea modalismului, Biserica l-a respins în cele din urmă pe motiv că este insuficient atunci când este pus faţă în faţă cu întreaga gamă a datelor biblice.

Formularea ortodoxă a doctrinei

Doctrina ortodoxă a Trinităţii a fost enunţată cu ocazia unei serii de dezbateri şi concilii, cauzate în mare parte de controversele pe care le-au iscat unele mişcări ca monarhismul şi arianismul. La Conciliul de la Constantinopol (381) s-a stabilit o variantă definitivă a ei, prin care Biserica a făcut explicite acele credinţe care fuseseră susţinute implicit. Concepţia care a prevalat a fost cea a lui Atanasie (293-373), aşa cum a fost ea elaborată şi perfecţionată de teologii capadocieni – Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz şi Grigore de Nyssa.

Formula care exprimă poziţia Constantinopolului este „o οὐσία în trei ὑποστάσεις". Accentul pare să fie mai mult pe cea de-a doua parte a formulei, adică pe existenţa separată a celor trei Persoane mai degrabă, decât pe Dumnezeirea unică şi indivizibilă. Acea Dumnezeire unică există simultan în trei moduri ale fiinţării sau în trei ipostasuri. Este accentuată ideea de „întrepătrundere" sau, după cum a fost denumită ulterior, de perihoreză a celor trei Persoane. Dumnezeirea există „nedivizată în persoane divizate". Există o „identitate a naturii" în cele trei ipostasuri. Vasile cel Mare afirmă:

---

[14] Atanasie, *Cele patru discursuri împotriva arienilor* 3. 23. 4.

[15] Tertulian, *Adversus Praxeam* 29.

> Fiindcă toate lucrurile care sunt ale Tatălui sunt văzute în Fiul, şi toate lucrurile care sunt ale Fiului sunt ale Tatălui; pentru că Fiul în întregime este în Tatăl şi Îl are pe Tatăl în întregime în Sine Însuşi. Astfel, ipostasul Fiului devine, cum s-ar zice, forma şi chipul cunoaşterii Tatălui, şi ipostasul Tatălui este cunoscut în forma Fiului, în timp ce calitatea proprie care este contemplată în aceasta rămâne pentru distincţia clară a ipostasurilor.[16]

Capadocienii au încercat să prezinte conceptele de substanţă comună şi mai multe persoane separate prin analogia cu universaliile şi particulariile lor – persoanele individuale ale Trinităţii se raportează la substanţa divină în acelaşi mod în care oamenii individuali se raportează la omul universal (sau la umanitate). Fiecare dintre ipostasurile individuale este ousia Dumnezeirii şi se distinge prin caracteristicile sau proprietăţile pe care le posedă, la fel cum oamenii ca indivizi au caracteristici unice care îi disting de alte persoane umane individuale. Aceste proprietăţi ale persoanelor divine sunt, după Vasile cel Mare, paternitatea, calitatea de fiu şi respectiv puterea sfinţitoare sau sfinţirea.[17]

Este clar că formula ortodoxă protejează doctrina Trinităţii împotriva pericolului modalismului. O face însă căzând în greşeala opusă – în triteism? La prima vedere, pericolul pare a fi considerabil. Totuşi, s-au luat două măsuri pentru a se feri doctrina Trinităţii de triteism.

În primul rând, s-a făcut observaţia că dacă putem găsi o singură activitate a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt care să nu fie în nici o privinţă diferită la nici una din cele trei Persoane, trebuie să conchidem că e implicată o singură substanţă identică. Şi o asemenea unitate a fost găsită în activitatea divină a revelaţiei. Revelaţia îşi are originea în Tatăl, ea purcede prin Fiul şi este finalizată în Duhul. Nu sunt trei acţiuni, ci o singură acţiune în care sunt implicaţi toţi trei.

În al doilea rând, s-a insistat asupra caracterului concret şi indivizibil al substanţei divine. O mare parte a criticii doctrinei capadociene despre Trinitate s-a concentrat asupra analogiei universaliilor care se manifestă în particularii. Pentru a evita concluzia că există o pluralitate de Dumnezei în cadrul Dumnezeirii, la fel cum există o pluralitate de oameni în cadrul omenirii, Grigore de Nyssa a sugerat că, în sensul strict al cuvântului, noi nu ar trebui să vorbim despre o pluralitate de oameni, ci despre o pluralitate a omului universal. Astfel, capadocienii au continuat să accentueze că, deşi cei trei Membri ai Trinităţii pot fi separaţi ca persoane din punct de vedere numeric, ei nu pot fi separaţi în esenţa sau substanţa lor. Ei pot fi deosebiţi ca persoane, sunt însă una şi inseparabili în fiinţa lor.

Trebuie reafirmat aici că ousia nu este abstractă, ci este o realitate concretă. În plus, această esenţă divină este simplă şi indivizibilă. Urmând doctrina aristoteliană, potrivit căreia doar ceea ce este material este divizibil din punct de vedere cantitativ, Părinţii capadocieni au tăgăduit uneori că poate fi aplicată la Dumnezeire o categorie a numărului. Dumnezeu este simplu şi necompus. Astfel, deşi fiecare dintre Persoane este una, ele nu pot fi adunate împreună ca să alcătuiască trei entităţi.

---

[16] Vasile cel Mare, *Scrisorile* 38. 8.

[17] *Ibid.*, 38. 5; 214. 4; 236. 6.

Elementele esenţiale ale unei doctrine despre Trinitate

Înainte de a încerca o formulare contemporană a doctrinei despre Trinitate, este important să ne oprim pentru a trece în revistă elementele importante care trebuie incluse.

1. Începem cu unicitatea lui Dumnezeu. Monoteismul este adânc înrădăcinat în tradiţia iudeo-creştină. Dumnezeu este Unul, nu mai mulţi. Unitatea lui Dumnezeu poate fi comparată cu unitatea dintre soţ şi soţie, trebuie însă să nu uităm că avem de-a face cu un singur Dumnezeu, nu cu o îmbinare a unor entităţi separate.

2. Trebuie afirmată divinitatea fiecăreia dintre cele trei Persoane – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Fiecare este identic cu ceilalţi din punct de vedere calitativ. Fiul este divin în acelaşi mod şi în aceeaşi măsură în care este şi Tatăl, şi acest lucru este adevărat şi cu privire la Duhul Sfânt.

3. Trinitatea şi unicitatea lui Dumnezeu nu funcţionează în acelaşi domeniu. Deşi interpretarea ortodoxă a Trinităţii pare a fi contradictorie (Dumnezeu este unul şi totuşi trei), această contradicţie nu este reală, ci numai aparentă. Există o contradicţie atunci când ceva este A şi nonA în acelaşi timp şi în aceeaşi privinţă. Modalismul a încercat să se ocupe de această aparentă contradicţie afirmând că cele trei moduri sau manifestări ale lui Dumnezeu nu sunt simultane; numai unul singur se revelează la un moment dat. Creştinismul ortodox, însă, insistă că Dumnezeu este trei Persoane în fiecare moment din timp. Menţinând şi unitatea lui Dumnezeu, ortodoxia tratează problema sugerând că modul în care Dumnezeu este trei Persoane este într-o oarecare privinţă diferit de modul în care Dumnezeu este Unul. Gânditorii secolului al IV-lea vorbeau despre o singură ousia şi trei ipostaze. Ajungem acum la problema determinării semnificaţiei acestor doi termeni, sau, într-un sens mai larg, a determinării diferenţei dintre natura sau locul unicităţii lui Dumnezeu şi natura sau locul trinităţii Lui.

4. Trinitatea este eternă. Au fost întotdeauna trei, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, şi toţi au fost întotdeauna divini. Nici unul dintre Ei nu a venit în fiinţă într-un moment oarecare din timp, sau nu a devenit divin într-un anumit moment. Nu a existat niciodată vreo schimbare în natura Dumnezeului triunic. El este şi va fi ceea ce a fost întotdeauna.

5. Funcţia unuia dintre membrii Trinităţii poate fi pentru un timp subordonată Celorlalţi doi sau Unuia dintre Ei, aceasta însă nu înseamnă că membrul respectiv este în vreun fel inferior în esenţa Sa. Fiecare din cele trei Persoane ale Trinităţii a avut, pentru o perioadă de timp, o funcţie specială, unică. Acest lucru trebuie înţeles ca un rol temporar în vederea realizării unui anumit scop, şi nu ca o schimbare a statutului sau esenţei Persoanei respective din Trinitate. Şi în experienţa omenească putem întâlni subordonare funcţională. Mai mulţi parteneri cu statut egal într-o afacere sau întreprindere pot alege pe unul dintre ei pentru a fi pe o anumită perioadă conducătorul unui grup operativ sau preşedintele unui comitet, însă fără nici o schimbare de rang. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la cercurile militare. În cadrul unui echipaj aerian alcătuit din mai mulţi membri, pilotul, deşi este ofiţerul superior al navei, va urma instrucţiunile bombardierului, un ofiţer inferior în grad, pe durata unei misiuni în vreme de război. Într-un mod

asemănător, Fiul nu a devenit mai puţin decât Tatăl în timpul vieţuirii Lui pe pământ, însă S-a subordonat funcţional voii Tatălui. În mod similar, Duhul Sfânt este în prezent subordonat lucrării Fiului (vezi Ioan 14-16), precum şi voii Tatălui, ceea ce nu implică însă că El este mai puţin decât Ei.

6. Trinitatea este incomprehensibilă. Noi nu putem înţelege pe deplin misterul Trinităţii. Într-o zi, când Îl vom vedea pe Dumnezeu, Îl vom vedea aşa cum este şi Îl vom înţelege mai bine decât Îl înţelegem în prezent. Cu toate acestea, nici chiar atunci nu Îl vom pricepe pe deplin. Fiindcă El este Dumnezeul nelimitat, iar noi suntem limitaţi în capacitatea noastră de a cunoaşte şi de a înţelege, El va depăşi întotdeauna cunoaşterea şi înţelegerea noastră. Noi vom fi întotdeauna fiinţe umane, chiar dacă vom fi nişte fiinţe umane desăvârşite. Noi nu vom deveni niciodată Dumnezeu. Acele aspecte ale lui Dumnezeu pe care nu le vom înţelege niciodată pe deplin ar trebui considerate mai degrabă mistere care trec dincolo de raţiunea noastră, decât paradoxuri care sunt în contradicţie cu raţiunea.

Căutarea analogiilor

Problema atunci când se încearcă să se alcătuiască o formulare a doctrinei despre Trinitate nu constă numai în înţelegerea terminologiei. Acesta este în sine un lucru suficient de greu; de exemplu, este dificil de ştiut ce înseamnă „persoană" în acest context. Este şi mai dificil încă să se înţeleagă interrelaţiile dintre membrii Trinităţii. Mintea umană caută din când în când analogii care să o ajute în acest efort.

La un nivel popular au fost folosite adeseori analogii extrase din universul material. O analogie mult răspândită este, de exemplu, cel al oului: el constă din gălbenuş, albuş şi coajă, toate împreună formând un ou întreg. O altă analogie favorită este apa: ea poate fi găsită în stare solidă, lichidă şi gazoasă. Câteodată au fost folosite alte obiecte materiale. Un pastor, pregătind nişte tineri pentru primirea botezului, a încercat să clarifice triunicitatea, prin adresarea următoarei întrebări: „Este (sau sunt) pantalonii la singular sau la plural?" Răspunsul lui a fost că pantalonii sunt la singular în partea de sus şi la plural în partea de jos.

Observaţi că aceste analogii şi ilustraţii, precum şi un mare număr de analogii similare extrase din lumea materială, tind să fie sau triteiste sau modaliste în implicaţiile lor. Pe de-o parte, analogiile cu oul şi pantalonii par să sugereze că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt părţi separate ale naturii divine. Pe de altă parte, analogia cu stările de agregare ale apei are nuanţe modaliste, deoarece gheaţa, apa lichidă şi vaporii sunt moduri de existenţă. O anumită cantitate de apă nu există simultan în toate trei stările.

În ultimii ani, anumiţi teologi inspiraţi de cunoştinţele filozofiei analitice, au folosit intenţionat „încălcări de categorie" gramaticală sau „calificative ciudate din punct de vedere logic" pentru a reliefa tensiunea existentă între unicitate şi Trinitate. Unele exemple de încercări ale lor de a clarifica aceste lucruri sunt afirmaţii de genul „Dumnezeu sunt unul" şi „Ei este trei". Totuşi, aceste propoziţii ciudate servesc mai degrabă la formularea problemei decât la clarificarea ei.

Una dintre cele mai creative minţi din istoria teologiei creştine a fost cea a lui

Augustin. În *De trinitate*, care este probabil cea mai remarcabilă lucrare a lui, el şi-a îndreptat prodigiosul lui intelect înspre problema naturii Trinităţii. El a reflectat asupra acestei doctrine de-a lungul întregii sale vieţi creştine şi a elaborat tratatul său despre acest subiect pe parcursul unei perioade de 20 de ani (399-419). În concordanţă cu tradiţia apuseană sau latină, concepţia lui accentuează mai mult unitatea decât trinitatea lui Dumnezeu. Cei trei membri ai Trinităţii nu sunt indivizi separaţi în acelaşi fel în care trei membri ai rasei umane sunt indivizi separaţi. Fiecare membru al Trinităţii este în esenţa Lui identic cu ceilalţi sau cu substanţa divină Însăşi. Ei se deosebesc prin relaţiile lor din cadrul Dumnezeirii.

Contribuţia majoră a lui Augustin la înţelegerea Trinităţii sunt analogiile lui extrase din domeniul personalităţii umane. El a argumentat că de vreme ce omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, care este triunic, este rezonabil să te aştepţi ca printr-o analiză a naturii omului să găseşti o reflectare, oricât de estompată, a caracterului întreit al lui Dumnezeu. Pornind de la afirmaţia Bibliei că Dumnezeu este dragoste, Augustin a făcut observaţia că există trei elemente necesare în dragoste: cel care iubeşte, obiectul iubit şi dragostea care îi uneşte, sau cel puţin tinde să o facă.[18] Deşi acestei analogii i s-a dat multă atenţie, ea a fost pentru Augustin doar un punct de plecare sau un pasaj de trecere înspre o analogie mai semnificativă bazată pe omul lăuntric şi, mai ales, pe activitatea minţii în raport cu ea însăşi sau în raport cu Dumnezeu. Deja în *Confesiuni* putem vedea analogia bazată pe omul lăuntric în cadrul triadei a fi, a cunoaşte, a voi.[19] În *De trinitate* analogia bazată pe activitatea minţii este prezentată în trei etape sau în trei trinităţi: (1) mintea, cunoaşterea ei de sine şi iubirea ei de sine;[20] (2) memoria, înţelegerea şi voinţa;[21] (3) mintea amintindu-şi de Dumnezeu, cunoscându-L pe Dumnezeu şi iubindu-L pe Dumnezeu.[22] În timp ce toate aceste etape ale analogiei ne ajută să pricepem relaţiile mutuale dintre persoanele Trinităţii, Augustin crede că cea de-a treia este cea mai folositoare, deoarece atunci când omul se concentrează conştient asupra lui Dumnezeu, el poartă în sensul cel mai deplin chipul Celui care l-a făcut.

În practică, până şi creştinii ortodocşi întâmpină dificultăţi în a rămâne simultan credincioşi fiecărei componente a doctrinei. Faptul că întrebuinţăm aceste câteva analogii sugerează că probabil în practică sau în cadrul teologiei noastre neoficiale nici unul dintre noi nu este pe deplin trinitarian. Noi avem tendinţa să oscilăm între triteism – o credinţă în trei Dumnezei egali şi strâns legaţi – şi modalism – o credinţă într-un singur Dumnezeu care joacă trei roluri diferite sau Se revelează pe Sine în trei moduri diferite.

Sugestia lui Augustin că între Trinitate şi sfera personalităţii umane se pot face analogii este utilă. În căutarea unor tipare de gândire sau a unei baze conceptuale pe care să clădim doctrina Trinităţii, noi am descoperit că sfera relaţiilor individuale şi sociale este o sursă mult mai promiţătoare decât domeniul lumii materiale. Acest lucru este adevărat din două motive. Primul este că Dumnezeu

---

[18] Augustin, *De trinitate* 8. 10.

[19] Augustin, *Confesiunile;* 13. 11.

[20] Augustin, *De trinitate* 9. 2-8.

[21] *Ibid.*, 10. 17-19.

[22] *Ibid.*, 14. 11-12.

Însuşi este duh; prin urmare, domeniul social şi personal este mai aproape de natura de bază a lui Dumnezeu decât cel al obiectelor materiale. Al doilea este că în zilele noastre există un interes mai mare faţă de subiectele legate de social şi de omenesc, decât faţă de universul material. În consecinţă, vom examina două analogii extrase din sfera relaţiilor umane.

Prima analogie este din cadrul psihologiei individului. Fiind o persoană conştientă de sine, eu mă pot angaja într-un dialog lăuntric cu mine însumi. Pot adopta diferite poziţii şi pot interacţiona cu mine însumi. Mă pot angaja chiar şi într-o dezbatere cu mine însumi. Mai mult decât atât, eu sunt o persoană umană complexă cu roluri şi responsabilităţi multiple, aflate într-o interrelaţie dinamică unele cu altele. Atunci când deliberez ce anume ar trebui să fac într-o situaţie dată, eu: soţul, tatăl, profesorul de seminar şi cetăţeanul Statelor Unite – ipostaze care luate împreună mă alcătuiesc pe mine – aceste componente ale mele se pot informa în mod reciproc una pe cealaltă.

Cu această analogie există însă o problemă: din experienţa umană reiese extrem de clar că există situaţii în care este mai degrabă tensiune sau competiţie decât armonie între diversele poziţii şi roluri ale individului. Psihologia anormalului ne oferă exemple extreme de război efectiv între componentele care constituie personalitatea umană. Dar în Dumnezeu, dimpotrivă, există întotdeauna o armonie, o comunicare şi o dragoste perfectă.

Cealaltă analogie este din sfera relaţiilor interpersonale. Să luăm cazul unor gemeni monozigoţi. Într-un fel ei sunt de aceeaşi esenţă, deoarece structura lor genetică este identică. Poate fi realizat cu relativă uşurinţă, un transplant de organe de la unul la celălalt, întrucât trupul receptorului nu va respinge organul donatorului, ci îl va accepta ca pe unul propriu. Gemenii monozigoţi sunt foarte asemănători şi în alte privinţe. Ei au preocupări şi gusturi similare. Cu toate că au parteneri de viaţă diferiţi şi patroni diferiţi, îi uneşte o legătură strânsă. Şi totuşi, ei nu sunt aceeaşi persoană. Ei sunt doi, nu unul.

Aceste două analogii accentuează diferite aspecte ale doctrinei despre Trinitate. Prima analogie pune un accent mai mare pe unitate. Cea de-a doua ilustrează mai clar Trinitatea. Cu câţiva ani în urmă am înclinat spre prima, care reflectă o perspectivă modală (dar nu modalistă). Mai recent însă, am ajuns la concluzia că amândouă trebuie accentuate în egală măsură. Ambele accente, atât cel grecesc (capadocian) pus pe cele trei Persoane, cât şi cel latin (apusean) pus pe unitatea lui Dumnezeu, sunt vitale. Fiecare grupare a prins o faţetă indispensabilă a adevărului. Şi totuşi, din punct de vedere logic, nu pot fi adevărate simultan ambele analogii, cel puţin atât cât putem noi înţelege. Nu cumva avem de-a face aici cu un mister? Trebuie să subscriem la amândouă, chiar dacă nu putem înţelege relaţia exactă dintre ele.

Probabil că acest mister, pe care trebuie să-l acceptăm pentru a ţine cont de toate datele, este, cum se exprimă Augustus Strong, „de nepătruns". Totuşi, teologul nu este singurul care, atunci când lucrează, trebuie să ia în seamă unele realităţi bipolare. Fizicienii nu au rezolvat niciodată în mod definitiv şi perfect problema naturii luminii. O teorie spune că ea este formată din unde. Cealaltă afirmă că e alcătuită din cuante, sau mici mănunchiuri de energie. În mod logic, lumina nu poate fi şi una şi alta. Cu toate acestea, pentru a ţine cont de toate datele, trebuie să se accepte simultan ambele teorii. Cum s-a exprimat cândva un fizician celebru: „Luni, miercuri şi vineri considerăm că lumina este formată din unde; marţi, joi şi sâmbătă considerăm că e din particule de energie." Probabil că duminica fizicienii nu sunt preocupaţi de natura luminii. Nu poţi explica un mister; poţi doar să îi recunoşti prezenţa.

Doctrina Trinităţii este un element crucial al credinţei noastre. Trebuie să I te închini fiecăruia dintre Cei trei, Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, aşa cum trebuie să I te închini Dumnezeului triunic. Şi, păstrând în minte lucrările lor distinctive, este potrivit ca rugăciunile de mulţumire şi de cerere să fie îndreptate către fiecare din membrii Trinităţii, precum şi către toţi Trei în mod colectiv. Mai mult decât atât, dragostea şi unitatea perfectă din cadrul Dumnezeirii ne stă în faţă ca model pentru unitatea şi afecţiunea care trebuie să caracterizeze relaţiile noastre în cadrul Trupului lui Cristos.

Se pare că Tertulian a avut dreptate când a afirmat că doctrina despre Trinitate trebuie să fie revelată divin, şi nu construită în mod omenesc. Din punct de vedere omenesc ea este atât de absurdă, încât nimeni nu ar fi putut inventa-o vreodată. Noi nu susţinem doctrina Trinităţii din cauză că ea este evidentă sau convingătoare din punct de vedere logic. Noi o susţinem pentru că Dumnezeu a revelat faptul că aşa este El. După cum a spus cineva despre această doctrină:

> Încearcă să o explici şi îţi vei pierde minţile;
> Încearcă să o negi însă şi îţi vei pierde sufletul.

PARTEA A PATRA

Ce face Dumnezeu

16. Planul lui Dumnezeu
17. Lucrarea originatoare a lui Dumnezeu: creația
18. Lucrarea continuatoare a lui Dumnezeu: providența
19. Răul și lumea lui Dumnezeu: o problemă specială
20. Agenții speciali ai lui Dumnezeu: îngerii

16

Planul lui Dumnezeu

Definiții cheie
Învățătura biblică
  Terminologia
  Învățătura Vechiului Testament
  Învățătura Noului Testament
Natura planului divin
Prioritate logică: Planul lui Dumnezeu sau acțiunea umană?
Un model calvinist moderat
Diverse concepții despre istorie

Încotro se îndreaptă istoria şi de ce? Ce se întâmplă dacă descoperim că există un factor care face ca tiparul istoriei să se dezvolte aşa cum este? Acestea sunt întrebări cu care se confruntă fiecare persoană care gândeşte şi care afectează în mod crucial modul de viaţă al unei asemenea persoane. Răspunsul creştinismului este că Dumnezeu are un plan care include tot ceea ce se întâmplă, şi că El este acum la lucru, realizând acel plan.

Definiții cheie

Uneori prin planul lui Dumnezeu înţelegem decretele lui Dumnezeu. Există însă câteva motive pentru care în acest volum vom folosi mai degrabă termenul de *plan* decât de *decrete*. În primul rând, acesta accentuează unitatea dintre intenţia lui Dumnezeu şi consecvenţa şi coerenţa rezultantă a acţiunilor Lui. În al doilea rând, scoate în evidenţă ceea ce face Dumnezeu, sau ce voieşte El, mai degrabă decât ceea ce trebuie să facă omul sau ceea ce i se întâmplă omului ca o consecinţă a voii lui Dumnezeu. În al treilea rând, accentuează caracterul inteligent al deciziilor lui Dumnezeu. Ele nu sunt arbitrare sau întâmplătoare.

Putem defini planul lui Dumnezeu ca decizia Lui eternă care face să fie sigure toate lucrurile care urmează să aibă loc. Există mai multe analogii care, cu toate că sunt în mod inevitabil insuficiente, ne pot ajuta să înţelegem acest concept. Planul lui Dumnezeu este ca planul unui arhitect, care este întâi schiţat în mintea acestuia iar apoi pe hârtie, conform intenţiei şi proiectului lui, şi abia după aceea executat sub forma unei structuri concrete. Sau, Dumnezeu poate fi imaginat ca un antrenor de sport care a conceput cu atenţie o tactică de joc pe care echipa lui caută să o aplice. Sau poate fi asemănat cu un director care plănuieşte strategia şi tacticile firmei lui. El este ca studentul care îşi planifică atent programul de studiu pentru semestrul în curs, astfel încât să fie capabil să lucreze cum trebuie la toate temele cerute şi să le termine la timp.

Ajunşi aici este necesar să clarificăm o anumită terminologie. Mulţi teologi folosesc termenii *a predestina* şi *a hotărî mai dinainte* ca fiind sinonim. Totuşi, pentru scopurile noastre noi îi vom întrebuinţa într-un mod oarecum diferit. „A predestina" are o conotaţie ceva mai îngustă decât „a hotărî mai dinainte". De vreme ce literal acest termen sugerează destinul unei persoane sau al unui lucru, el este cel mai bine folosit în legătură cu planul lui Dumnezeu, deoarece se raportează în mod specific la destinul etern al agenţilor morali. Vom întrebuinţa termenul *a hotărî mai dinainte* într-un sens mai larg, şi anume cu referire la deciziile lui Dumnezeu în privinţa oricăror chestiuni din domeniul istoriei cosmice. Termenul de „predestinare" va fi rezervat pentru problema mântuirii sau a condamnării eterne. În cadrul predestinării termenul de „alegere" va fi folosit în legătură cu alegerea de către Dumnezeu a indivizilor, a naţiunilor sau a grupurilor la viaţă veşnică şi părtăşie cu El. „Alegere" se va referi la predestinare pozitivă, în timp ce „respingere" se va referi la predestinare negativă sau alegerea unora de către Dumnezeu pentru a suferi osânda sau pierzarea veşnică. „Predestinare" se limitează în acest volum fie la alegere, fie la respingere, fie la ambele; „hotărâre mai dinainte", pe de altă parte, deşi se poate referi de asemenea la alegere, respingere sau la ambele, are o gamă mult mai largă de semnificaţii. În acest sens eu adopt în esenţă terminologia lui Louis Berkhof,[1] spre deosebire de cea a lui B. B. Warfield, care a afirmat: „«A hotărî mai dinainte» şi «a predestina» sunt complet sinonime, alegerea uneia dintre ele putând fi făcută prin simpla preferinţă."[2]

Învăţătura biblică

Terminologia

Biblia conţine un bogat set de învăţături cu privire la planul divin. Atât în ebraică, cât şi în greacă, există câţiva termeni care sunt folosiţi pentru a vorbi despre proiectul lui Dumnezeu. יָצַר (*yatsar*), care este probabil cel mai explicit dintre termenii ebraici, apare în Psalmul 139:16; Isaia 22:11; 37:26 şi 46:11. Termenul transmite ideea de scop şi de decizie prealabilă. Un alt termen ebraic comun, יָעַץ (*ya'ats*), este folosit de mai multe ori de către Isaia (14:24, 26, 27; 19:12, 17; 23:9) şi de Ieremia (49:20; 50:45). Derivatul lui substantival, עֵצָה (*'etsah*), este nu numai comun, ci şi foarte precis (Iov 38:2; 42:3; Ps. 33:11; 106:13; 107:11; Prov. 19:21; Is. 5:19; 14:26; 19:17; 46:10, 11; Ier. 32:19; 49:20; 50:45; Mica 4:12). עֵצָה apare frecvent împreună cu מַחֲשָׁבָה (*machashabah*) (Ier. 50:45; Mica 4:12 – pentru apariţii independente ale celui de-al doilea termen vezi Ps. 92:5[6]; Is. 55:8; Ier. 29:11; 51:29), care este derivat de la verbul חָשַׁב (*chashab*) (Gen. 50:20; Ier. 18:11; 26:3; 29:11; 36:3; 49:20; 50:45; Plân. 2:8; Mica 2:3). Există câţiva termeni mai puţin frecvenţi, şi câţiva care se referă la unele decrete specifice privind mântuirea şi părtăşia cu Dumnezeu.

---

[1] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 109.

[2] Benjamin B. Warfield, „Predestination" în *Biblical Doctrines*, New York, Oxford University, 1929, p. 4.

În Noul Testament cel mai explicit termen folosit cu referire la planul lui Dumnezeu este προορίζω (Fapt. 4:28; Rom. 8:29, 30; 1 Cor. 2:7; Efes. 1:5, 11). Cuvinte similare sunt προτάσσω (Fapt. 17:26), προτίθημι (Efes. 1:9), substantivul derivat din el πρόθεσις (Rom. 8:28; 9:11; Efes. 1:11; 3:11; 2 Tim. 1:9), şi προετοιμάζω (Rom. 9:23; Efes. 2:10). Alţi termeni care pun accentul pe o cunoaştere în avans de un gen sau altul sunt προβλέπω, προοράω (προεῖδον), προγινώσκω şi substantivul derivat din el πρόγνωσις. Ideea de alegere, rânduire, se găseşte în προχειρίζω şi προχειροτονέω, precum şi uneori în simplul ὁρίζω (Luca 22:22; Fapt. 2:23; 10:42; 17:26, 31; Evr. 4:7). Ideea de a voi şi a dori este transmisă prin βουλή, βούλημα, βούλομαι, θέλημα, θέλησις şi θέλω, în timp ce buna plăcere a Tatălui este desemnată prin εὐδοκία şi εὐδοκέω.

Învățătura Vechiului Testament

În prezentarea Vechiului Testament lucrarea lui Dumnezeu de planificare şi de rânduire este legată mai ales de legământul pe care L-a făcut Domnul cu poporul Lui. Citind despre tot ceea ce a făcut Dumnezeu atunci când l-a ales pe poporul Lui şi i-a purtat de grijă personal, ne sar în ochi două adevăruri cu privire la El. Pe de-o parte, Dumnezeu este cel mai puternic din Univers, El e Creatorul şi Susţinătorul a tot ce există. Pe de altă parte El are o natură personală şi iubitoare, care Îl îndeamnă să se îngrijească de oameni. El nu este o simplă putere abstractă, ci este imaginat ca o persoană plină de dragoste.[3]

Pentru scriitorii Vechiului Testament era de neconceput că ceva s-ar putea întâmpla independent de voia şi de lucrarea lui Dumnezeu. Ca dovadă a acestui fapt observaţi că în Vechiul Testament nu se găsesc expresii comune impersonale de genul „a plouat". Pentru evrei ploaia nu era ceva ce avea loc pur şi simplu; Dumnezeu trimitea ploaia. Ei şi-L închipuiau ca pe Cauzatorul atotputernic al tuturor lucrurilor. Nu numai că El este activ în toate câte se întâmplă, ci El este Cel care a şi plănuit totul. Ceea ce se întâmplă acum a fost plănuit cu mult înainte. De exemplu, în ceea ce priveşte nimicirea pe care o aduce împăratul Asiriei, Dumnezeu Însuşi comentează: „Dar n-ai auzit că am pregătit aceste lucruri de demult şi că le-am hotărât din vremuri străvechi? Acum însă am dat voie să se împlinească, pentru ca să prefaci cetăţi tari în nişte mormane de dărâmături" (Is. 37:26). Până şi despre ceva atât de banal în aparenţă ca şi construirea unor bazine se spune că a fost plănuit cu mult timp înainte (Is. 22:11). Există sentimentul că fiecare zi a fost proiectată şi ordonată de Domnul. Astfel, psalmistul spune: „Când nu eram decât un plod fără chip, ochii Tăi mă vedeau şi în cartea Ta erau scrise toate zilele care-mi erau rânduite, mai înainte de a fi fost vreuna din ele" (Ps. 139:16). Un gând similar este exprimat de Iov (14:5). Există în planul lui

---

[3] Ibid., p. 7-8.

Dumnezeu o preocupare pentru bunăstarea naţiunii lui Israel, şi a fiecăruia dintre copiii lui Dumnezeu (Ps. 27:10-11; 37: 65:3; 91; 121; 139:16; Dan. 12:1; Iona 3:5). Găsim în Psalmii 91 şi 121 o încredere în bunătatea, în purtarea de grijă şi în protecţia lui Dumnezeu, încredere care ne aminteşte în multe privinţe de învăţătura lui Isus despre păsări şi flori (Matei 6:25-29).

Vechiul Testament prezintă de asemenea o credinţă în eficacitatea planului lui Dumnezeu. Ceea ce are loc acum ajunge să aibă loc pentru că face (şi a făcut dintotdeauna) parte din planul lui Dumnezeu. Cu siguranţă El va face să se împlinească tot ce se află în planul Lui. Ceea ce a promis, El va face. Isaia 46:9-11 formulează acest lucru în felul următor: „Eu sunt Dumnezeu şi nu este nici unul ca Mine. Eu am vestit de la început ce are să se întâmple şi cu mult înainte ce nu este încă împlinit. Eu zic: «Hotărârile Mele vor rămânea în picioare şi Îmi voi aduce la îndeplinire toată voia Mea.» Eu chem de la răsărit o pasăre de pradă, dintr-o ţară depărtată, un om ca să împlinească planurile Mele: da, Eu am spus, şi Eu voi împlini; Eu am plănuit şi Eu voi înfăptui." Afirmaţii similare se găsesc în Isaia 14:24-27. Aici citim nu numai despre credincioşia lui Dumnezeu în ceea ce priveşte scopul Lui mărturisit, ci şi despre inutilitatea de a I te opune: „Domnul oştirilor a luat această hotărâre: Cine I se va împotrivi? Mâna Lui este întinsă: cine o va abate?" (v. 27; cf. Iov 42:2; Ier. 23:20; Zah.1:6).

Ideea unui scop divin atotcuprinzător se profilează cel mai puternic în literatura de înţelepciune şi în cea profetică.[4] Dumnezeu a avut de la început, din veşnicie, un plan cuprinzător ce îmbrăţişează întreaga realitate şi se extinde chiar şi asupra detaliilor minore ale vieţii. „Domnul a făcut toate pentru o ţintă, chiar şi pe cel rău pentru ziua nenorocirii." (Prov. 16:4; cf. 3:19-20; Iov 38, mai ales v. 4; Is. 40:12; Ier. 10:12-13). Până şi lucrurile care în mod obişnuit sunt considerate rodul întâmplării, cum ar fi rezultatele tragerilor la sorţi, sunt prezentate ca lucrarea Domnului (Prov. 16:33). Nimic nu poate împiedica sau zădărnici realizarea scopului Lui. Proverbe 19:21 spune: „Omul face multe planuri în inima lui, dar hotărârea Domnului, aceea se împlineşte." (cf. 21:30-31; Ier. 10:23-24). Este posibil ca noi oamenii să nu înţelegem întotdeauna că Dumnezeu Îşi realizează scopul în viaţa noastră. Aceasta a fost experienţa lui Iov de-a lungul cărţii care îi poartă numele; ea este descrisă mai ales în 42:3: „«Cine este acela care are nebunia să-Mi întunece planurile?» Da, am vorbit fără să le înţeleg, de minuni care sunt mai presus de mine şi pe care nu le pricep."

Astfel, după părerea credinciosului din Vechiul Testament, Dumnezeu a creat lumea şi a dirijat istoria, şi toate acestea nu erau decât desfăşurarea unui plan pregătit din eternitate şi având legătură cu intenţia Lui de a avea părtăşie cu poporul Lui. Creaţia, în vasta ei întindere, şi detaliile vieţii individuale erau incluse în acest plan şi aveau să se realizeze cu siguranţă aşa cum le proiectase Dumnezeu. Drept rezultat profeţii puteau vorbi cu încredinţare despre evenimente care urmau să vină. Evenimentele viitoare puteau fi profeţite fiindcă Dumnezeu le plănuise, iar planul Lui avea să se împlinească în mod sigur.

Învăţătura Noului Testament

Planul şi scopul lui Dumnezeu sunt accentuate şi în Noul Testament. Isus a considerat că evenimentele din viaţa Lui şi cele din viitor trebuie să aibă loc neapărat datorită planului lui Dumnezeu. El a afirmat că Dumnezeu nu a plănuit numai evenimentele mari şi complexe, cum ar fi căderea şi distrugerea Ierusalimului (Luca 21:20-22), ci şi detalii cum sunt apostazia şi trădarea lui Iuda, şi credincioşia ucenicilor rămaşi (Matei 26:24; Marcu 14:21; Luca 22:22; Ioan 17:12; 18:9). Împlinirea planului lui Dumnezeu şi a profeţiilor din Vechiul Testament este o temă importantă în scrierile lui Matei (1:22; 2:15, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 26:56) şi Ioan (12:38; 19:24, 28, 36). Deşi criticii pot obiecta că unele dintre aceste profeţii au fost împlinite de oameni care aveau cunoştinţă de ele şi care ar fi putut avea un interes puternic să le vadă împlinite (de ex., Isus a împlinit Psalmul 69:21 prin a spune: „Mi-e sete" [Ioan 19:28]), este remarcabil faptul că alte profeţii au fost împlinite de persoane care nu doreau să le împlinească şi care probabil că nu ştiau nimic despre ele, asemenea soldaţilor romani care au tras la sorţi pentru cămaşa lui Isus şi care nu i-au zdrobit nici un os.[5]

---

[4] Ibid., p. 15.

Chiar şi acolo unde nu exista o profeţie specifică de împlinit, Isus a transmis un sentiment al necesităţii (δεῖ) privitor la evenimentele viitoare. De exemplu, El a spus ucenicilor Săi: „Când veţi auzi despre războaie şi veşti de războaie, să nu vă înspăimântaţi, căci lucrurile acestea trebuie să se întâmple. Dar încă nu va fi sfârşitul. ...Mai întâi trebuie ca Evanghelia să fie propovăduită tuturor neamurilor" (Marcu 13:7, 10). El a avut de asemenea un profund sentiment al necesităţii împlinirii voii lui Dumnezeu; planul Tatălui trebuia să fie isprăvit. Astfel, El a spus: „Trebuie să vestesc Evanghelia Împărăţiei lui Dumnezeu şi în alte cetăţi; fiindcă pentru aceasta am fost trimis" (Luca 4:43), şi „... după cum a înălţat Moise şarpele în pustie, tot aşa trebuie să fie înălţat şi Fiul omului, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (Ioan 3:14-15). Ştim că El a avut acest sentiment încă de la vârsta de doisprezece ani, întrucât atunci când părinţii Lui îngrijoraţi L-au găsit în Templu, El le-a răspuns: „Oare nu ştiaţi că trebuie să fiu în Casa Tatălui Meu?" (*ad litteram*, „în lucrurile Tatălui Meu" – Luca 2:49).

Apostolii au pus şi ei accent pe planul divin. Petru a spus în cuvântarea lui de la Rusalii: „... pe Omul acesta, dat în mâinile voastre după sfatul hotărât şi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu, voi L-aţi răstignit şi L-aţi omorât prin mâna celor fărădelege" (Fapte 2:23). Iar după ce Petru şi Ioan au fost eliberaţi de Sanhedrin, ucenicii şi-au ridicat vocea către Dumnezeu, remarcând că Irod şi Pilat din Pont, împreună cu neamurile şi cu poporul lui Israel s-au adunat la Ierusalim „ca să facă [împotriva lui Isus] tot ce hotărâse mai dinainte mâna Ta şi sfatul Tău" (Fapte 4:27-28). Petru a menţionat de asemenea că diferitele evenimente care avuseseră loc au fost împliniri ale prezicerilor Scripturii – apostazia lui Iuda (Fapte 1:16), revărsarea Duhului Sfânt (2:16-21), cât şi învierea lui Isus (2:24-28). Prin faptul că a scris cartea Apocalipsei, apostolul Ioan ne-a dat un exemplu deosebit de încredere în planul divin. Nota de certitudine care străbate întreaga carte şi toată seria de evenimente prezise, derivă din încrederea în planul şi din hotărârea mai dinainte a lui Dumnezeu.

Planul divin potrivit căruia se întâmplă toate lucrurile este explicat cel mai bine în scrierile lui Pavel. Tot ceea ce are loc este prin alegerea lui Dumnezeu şi în concordanţă cu voia Lui (1 Cor. 12:18; 15:38; Col. 1:19). Până şi soarta naţiunilor este decisă de El (Fapt. 17:26). Lucrarea de răscumpărare a lui Dumnezeu se desfăşoară în concordanţă cu scopul Lui (Gal. 3:8; 4:4-5). Alegerea unui individ sau a unei naţiuni pentru a fi ale Lui şi evenimentele care se succed sunt rodul deciziei suverane a lui Dumnezeu (Rom. 9-11). Pavel se vede pe sine ca unul care a fost pus de-o parte chiar înainte de a se fi născut (Gal. 1:5). Am putea lua imaginea olarului şi a lutului, pe care Pavel o foloseşte cu o referire specifică şi oarecum îngustă (Rom. 9:20-23), considerând că ea exprimă întreaga lui filozofie asupra istoriei. Pavel consideră că „toate lucrurile" care au loc fac parte din intenţia lui Dumnezeu pentru copiii Lui (Efes. 1:11-12). Astfel el spune că „toate lucrurile lucrează împreună spre binele celor ce sunt chemaţi după planul Său" (Rom. 8:28), scopul Lui fiind ca noi să fim „asemenea chipului Fiului Său" (v. 29).

---

[5] Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences*, Chicago, Moody, 1953, p. 88.

Natura planului divin

Trebuie acum ca din aceste numeroase şi diverse texte biblice să adunăm câteva caracteristici generale ale planului lui Dumnezeu. Aceasta ne va da posibilitatea să înţelegem mai bine cum este planul lui Dumnezeu şi la ce ne putem aştepta din partea Lui.

1. Planul lui Dumnezeu este făcut din veşnicie. Am observat că psalmistul a vorbit despre faptul că Dumnezeu a plănuit toate zilele noastre înainte ca să fi existat vreuna dintre ele (Ps. 139:16), şi că Isaia a afirmat că Dumnezeu „de mult le-a pregătit" (22:11). În Efeseni, Pavel arată că „[în Cristos] Dumnezeu ne-a ales înainte de întemeierea lumii" (1:4), iar mai târziu, în aceeaşi epistolă, vorbeşte despre „planul veşnic pe care [Dumnezeu] l-a făcut în Isus Cristos, Domnul nostru" (3:11). De asemenea, îi scrie lui Timotei că Dumnezeu „ne-a mântuit şi ne-a dat o chemare sfântă, nu pentru faptele noastre, ci după hotărârea Lui şi după harul care ne-a fost dat în Isus Cristos înainte de veşnicii" (2 Tim. 1:9). Aceste decizii nu sunt luate pe măsură ce se derulează istoria sau pe măsură ce au loc evenimentele. Dumnezeu Îşi manifestă scopul în cadrul istoriei (2 Tim. 1:10), însă deciziile Lui au fost luate cu mult înainte. Ele au făcut parte dintotdeauna din planul lui Dumnezeu, din veşnicie, dinainte de începuturile timpului.

Fiind etern, planul lui Dumnezeu nu cuprinde nici un fel de succesiune cronologică. Acesta este unul dintre motivele pentru care vorbim mai degrabă de planul lui Dumnezeu decât de decretele lui Dumnezeu. Nu există înainte sau după în eternitate. Există, desigur, o succesiune logică (de ex., decizia de a-L lăsa pe Isus să moară pe cruce urmează în mod logic deciziei de a-L trimite pe pământ), şi există o succesiune temporală în punerea în scenă a evenimentelor care au fost decretate; însă nu există o succesiune temporală în cadrul voii lui Dumnezeu. Ea este o singură decizie coerentă şi simultană.

2. Planul lui Dumnezeu şi deciziile conţinute în el sunt scutite de orice constrângere. Acest fapt este sugerat prin expresii cum ar fi „buna plăcere a voii Lui" (εὐδοκία). De asemenea el se subînţelege din afirmaţia că nimeni nu L-a sfătuit (de fapt, nu există nimeni care L-ar putea sfătui). Isaia 40:13-14 spune:

„Cine a cercetat Duhul Domnului şi cine L-a luminat cu sfaturile lui? Cu cine S-a sfătuit El ca să ia învăţătură? Cine L-a învăţat cărarea dreptăţii? Cine L-a învăţat înţelepciunea şi I-a făcut cunoscută calea priceperii?" Pavel citează tocmai acest pasaj atunci când îşi încheie măreaţa expunere cu privire la suveranitatea divină şi la inscrutabilitatea lucrărilor lui Dumnezeu (Rom. 11:34). După ce adaugă o idee din Iov 35:7, şi anume că Dumnezeu nu este îndatorat faţă de nimeni, el încheie astfel: „Din El, prin El şi pentru El sunt toate lucrurile. A Lui să fie slava în veci! Amin" (Rom. 11:36). Pavel mai citează şi Isaia 40:13 în 1 Corinteni. După ce a afirmat că înţelepciunea lui Dumnezeu a fost decretată înainte de veacuri (1 Cor. 2:7) el întreabă: „...cine a cunoscut gândul Domnului ca să-I poată da învăţătură?" (v. 16). Faptul că omul nu a contribuit cu nimic la planul lui Dumnezeu ar putea să pară la prima vedere un dezavantaj. Reflectând însă la acest lucru vedem că este de fapt o sursă de mângâiere. Deoarece, fiind lipsit de contribuţia omului, planul lui Dumnezeu nu este expus carenţelor de cunoaştere şi erorilor de judecată atât de specifice planurilor omeneşti.

Deciziile lui Dumnezeu nu numai că nu au fost influenţate de nici un fel de presiune din exterior, însă nu au fost supuse nici unor constrângeri din interior. Cu alte cuvinte, deşi deciziile şi acţiunile lui Dumnezeu sunt în armonie cu natura Lui, ele nu sunt constrânse de natura Lui. El nu este ca dumnezeii panteişti, care sunt efectiv constrânşi de propria lor natură să voiască ceea ce voiesc şi să facă ceea ce fac. Dumnezeu nu a fost obligat să creeze. El trebuia să acţioneze într-o manieră plină de dragoste şi sfinţenie indiferent ce făcea, însă nu I s-a pretins să creeze. El a ales liber acest lucru din motive care nu ne sunt cunoscute. Deşi dragostea Lui Îi pretinde să acţioneze cu bunătate faţă de orice creatură pe care ar putea să o aducă în fiinţă, ea nu I-a pretins să creeze pentru ca să aibă ce iubi. Dragostea a existat dintotdeauna între membrii Trinităţii (vezi, de ex., Ioan 17:24).

3. În sens ultim, scopul existenţei planului lui Dumnezeu este gloria lui Dumnezeu. Aceasta este cea mai înaltă dintre toate valorile, şi singurul mare factor motivator în tot ceea ce a ales Dumnezeu să facă şi a făcut. Pavel arată că „toate au fost făcute prin El [Cristos] şi pentru El" (Col. 1:16). Dumnezeu ne-a ales în Cristos şi ne-a destinat „după buna plăcere a voii Sale, spre lauda slavei harului Său" (Efes. 1:5-6). Cei douăzeci şi patru de bătrâni din Apocalipsa care cad înaintea Domnului Dumnezeului celui Atotputernic şi I se închină, cântă: „Vrednic eşti, Doamne şi Dumnezeul nostru, să primeşti slava, cinstea şi puterea, căci Tu ai făcut toate lucrurile şi prin voia Ta stau în fiinţă şi au fost făcute" (Apoc. 4:11). Ceea ce face Dumnezeu, face de dragul numelui Său (Is. 48:11; Ezec. 20:9). Scopul întregului plan de mântuire este gloria lui Dumnezeu prin lucrările bune pe care le-a pregătit El pentru a fi înfăptuite de poporul Lui (Efes. 2:8-10). Isus a spus că ucenicii Lui trebuie să lase ca lumina lor să strălucească astfel încât oamenii să vadă lucrările lor bune şi să-L glorifice pe Tatăl lor din ceruri (Mat. 5:16; cf. Ioan15:8). Noi suntem destinaţi pentru a trăi spre lauda gloriei Lui (Efes. 1:12). Am fost pecetluiţi cu Duhul spre lauda slavei Lui (v. 13-14).

Aceasta nu înseamnă că nu există motivaţii secundare îndărătul planului lui Dumnezeu şi a acţionării în conformitate cu acest plan. El a asigurat un mijloc al mântuirii pentru a duce la împlinire dragostea Lui faţă de omenire şi grija Lui pentru bunăstarea oamenilor. Totuşi, acest lucru nu constituie un scop în sine, ci duce la rândul lui la realizarea unui scop şi mai măreţ, care este propria sa glorie. Trebuie să ţinem minte că Dumnezeu este cu adevărat Domnul. Noi existăm pentru El, pentru gloria şi plăcerea Lui, şi nu El pentru a noastră.

4. Planul lui Dumnezeu este atotcuprinzător. Aceasta reiese din multele şi diversele lucruri despre care se spune în Biblie că fac parte din planul lui Dumnezeu. Totuşi, există afirmaţii explicite în legătură cu dimensiunile planului lui Dumnezeu şi în afară de ele. Pavel vorbeşte despre Dumnezeu ca despre Cel ce „face toate după sfatul voii Sale" (Efes. 1:11). Psalmistul spune: „toate lucrurile îţi sunt supuse" (Ps. 119:91). În timp ce toate scopurile fac parte din planul lui Dumnezeu, din el fac parte şi toate mijloacele. Astfel, deciziile divine se extind dincolo de ceea ce ne-am putea noi imagina. Cu toate că avem uneori tendinţa să împărţim viaţa în domenii sacre şi domenii seculare, din punctul lui Dumnezeu de vedere nu există o astfel de împărţire. Nu există domenii care să fie dincolo de orizontul preocupării şi deciziei Lui.

5. Planul lui Dumnezeu este eficace. Ceea ce a planificat El din veşnicie va avea cu siguranţă loc. Domnul spune: „Da, ce am hotărât se va întâmpla, ce am pus la cale se va împlini. ... Domnul oştirilor a luat această hotărâre: cine I se va împotrivi? Mâna Lui este întinsă: cine o va abate?" (Is. 14:24, 27). El nu Se va răzgândi şi nici nu va descoperi unele lucruri necunoscute până acum care să Îl determine să Îşi schimbe intenţiile. „Hotărârile Mele vor rămâne în picioare şi Îmi voi aduce la îndeplinire toată voia Mea", spune Domnul în Isaia 46:10. Deoarece hotărârile Domnului sunt din veşnicie şi sunt perfecte, ele nu se vor zădărnici şi nici nu vor fi înlocuite; ele vor dăinui pentru totdeauna: „...sfaturile Domnului dăinuiesc pe vecie şi planurile inimii Lui din neam în neam" (Ps. 33:11).

6. Planul lui Dumnezeu are legătură cu acţiunile Lui mai degrabă, decât cu natura Lui. El are de-a face cu deciziile Lui privitoare la ceea ce va face negreşit, şi nu cu atributele Lui personale. Ceea ce înseamnă, de exemplu, că Dumnezeu nu decide să fie iubitor şi puternic. El este iubitor şi puternic tocmai în virtutea faptului că este Dumnezeu. El nu trebuie să aleagă să fie iubitor şi puternic; de fapt, El nu ar putea alege să fie altfel. Astfel, deciziile lui Dumnezeu se raportează la obiecte, evenimente şi procese exterioare naturii Lui divine, şi nu la ceea ce este El sau la ceea ce se întâmplă înăuntrul Lui.[6]

7. Planul lui Dumnezeu are legătură în primul rând cu ceea ce Dumnezeu Însuşi face în domeniile creaţiei, providenţei, îndrumării şi răscumpărării. El implică şi voinţă şi acţiune omenească, însă numai într-un mod secundar, ca mijloace pentru realizarea scopurilor pe care le are El în vedere, sau ca rezultate ale acţiunilor pe care le întreprinde El. Observaţi faptul că rolul lui Dumnezeu aici este acela de a decide că anumite lucruri vor avea loc în vieţile noastre şi nu acela de a enunţa unele porunci care să prevadă în ce fel să se acţioneze. Fără îndoială că ceea ce Dumnezeu a decis că va avea loc implică într-adevăr un element de necesitate. Totuşi, amănuntele planului lui Dumnezeu nu ar trebui văzute atât ca nişte imperative, cât ca nişte descrieri ale evenimentelor care vor avea loc. Planul lui Dumnezeu nu îi forţează pe oameni să acţioneze în anumite moduri, însă face să fie sigur că ei vor acţiona *liber* în acele moduri.

8. Astfel, deşi planul lui Dumnezeu se raportează în primul rând la ceea ce

---

[6] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 353-354.

face Dumnezeu, acţiunile oamenilor sunt şi ele incluse. Isus a remarcat, de exemplu, că răspunsurile persoanelor individuale la mesajul Lui sunt un rezultat al deciziei Tatălui: „Tot ce-Mi dă Tatăl va ajunge la Mine... Nimeni nu poate veni la Mine dacă nu-l atrage Tatăl care M-a trimis" (Ioan 6:37, 44; cf. 17:2, 6, 9). Luca a spus în Fapte 13:48 că „toţi cei ce erau rânduiţi să capete viaţa veşnică au crezut".

Planul lui Dumnezeu include ceea ce noi numim de obicei fapte bune. Cir, care nu Îl cunoştea pe Iehova sau nu a făcut personal cunoştinţă cu El, a fost ales ca să ajute la îndeplinirea scopului lui Dumnezeu care era reconstruirea Ierusalimului şi a Templului (Is. 44:28). Pavel spune că noi, credincioşii, „suntem lucrarea Lui [a lui Dumnezeu] şi am fost zidiţi în Cristos Isus pentru faptele bune pe care le-a pregătit Dumnezeu mai dinainte, ca să umblăm în ele" (Efes. 2:10). Pe de altă parte, faptele rele ale oamenilor, care sunt contrare Legii lui Dumnezeu şi intenţiilor Lui morale, sunt şi ele văzute de Scriptură ca făcând parte din planul lui Dumnezeu, fiind hotărâte mai dinainte de El. Trădarea lui Isus, acuzarea şi răstignirea Lui reprezintă nişte exemple importante în acest sens (Luca 22:22; Fapte 2:23; 4:27-28). (Modul specific în care voia lui Dumnezeu se raportează la faptele rele va fi discutat mai amănunţit ulterior în acest capitol; în acest moment trebuie să observăm doar că aceste fapte se încadrează şi ele în limitele planului lui Dumnezeu.)

9. Elementele specifice ale planului lui Dumnezeu nu pot fi schimbate. Această idee a fost deja prezentată atunci când s-a vorbit de eficacitatea planului lui Dumnezeu. Aici dorim să accentuăm faptul că Dumnezeu nu Se răzgândeşte sau nu Îşi modifică deciziile privitoare la unele obiective specifice. Este posibil ca acest lucru să pară ciudat dacă luăm în considerare aparenta modificare a intenţiilor Lui în legătură cu Ninive (Iona) şi aparentul Lui regret că l-a făcut pe om (Gen. 6:6). Afirmaţia din Geneza 6 trebuie considerată însă un antropomorfism, iar vestirea lui Iona a unei nimiciri iminente trebuie considerată o avertizare pusă în slujba realizării adevăratului plan al lui Dumnezeu cu Ninive. În acest caz nu trebuie să uităm faptul că unul dintre atributele măreţiei lui Dumnezeu este constanţa (p. 244-247).

Prioritatea logică: Planul lui Dumnezeu sau acţiunea umană?

Trebuie să analizăm acum care a fost primul element din punct de vedere logic: planul lui Dumnezeu sau acţiunea umană? Deşi calviniştii şi arminienii sunt de acord că acţiunile umane sunt incluse în planul lui Dumnezeu, ei au păreri diferite despre care din cele două este cauza şi care este rezultatul. Fac oamenii ceea ce fac pentru că Dumnezeu a decis că aceasta este maniera în care urmează ei să acţioneze, sau Dumnezeu cunoaşte dinainte ce vor face ei, după care decide ce anume urmează să se întâmple?

1. Calviniştii cred că planul lui Dumnezeu a fost primul în succesiunea logică a evenimentelor şi că deciziile şi acţiunile omului sunt o consecinţă a acestui plan. În ceea ce priveşte problema specifică a acceptării sau respingerii mântuirii, Dumnezeu în planul Lui a ales ca unii să creadă şi astfel să primească oferta vieţii eterne. El ştie dinainte ce se va întâmpla fiindcă El a decis ce trebuie să se

întâmple. Acest lucru este valabil şi în privinţa tuturor celorlalte decizii şi acţiuni ale fiinţelor umane. Dumnezeu nu este condiţionat de ceea ce decide omul. Prin urmare nu se pune problema că Dumnezeu hotărăşte ca acele lucruri pe care vor să le facă oamenii să aibă loc, şi nici că îi alege pentru viaţa veşnică pe cei despre care ştie că vor crede. Mai degrabă, decizia lui Dumnezeu este cea care determină acţiunile fiecărui individ.[7]

2. Arminienii, pe de altă parte, preţuiesc mai mult libertatea umană. Dumnezeu îi îngăduie omului să exercite voinţa care i-a fost dată şi se şi aşteaptă ca el să o exercite. Dacă nu ar fi aşa, nu am găsi acele porţiuni biblice care conţin invitaţia de a-L alege pe Dumnezeu, pasajele cu „oricine doreşte" – cum este „Veniţi la Mine toţi cei trudiţi şi împovăraţi şi Eu vă voi da odihnă" (Matei 11:28). Tocmai lansarea unei asemenea invitaţii implică faptul că omul poate să o accepte sau să o respingă. Există posibilitatea reală a ambelor opţiuni. Acest lucru pare însă incompatibil cu teoria că deciziile lui Dumnezeu au fost cele care au făcut ca viitorul să fie sigur. Dacă deciziile lui Dumnezeu ar fi făcut ca viitorul să fie sigur, nu ar mai fi avut nici un sens ca omul să fie îndemnat la ceva, întrucât deciziile lui Dumnezeu cu privire la ceea ce urmează să se întâmple s-ar împlini indiferent ce face omul. Din această cauză arminienii caută un alt mod de a defini deciziile lui Dumnezeu.

Cheia problemei constă în înţelegerea rolului pe care îl are precunoaşterea lui Dumnezeu în alcătuirea şi executarea planului divin. În Romani 8:29 Pavel spune: „Căci pe aceia pe care i-a cunoscut mai dinainte, i-a şi hotărât mai dinainte." Pe baza acestui verset arminianul trage concluzia că alegerea sau determinarea de către Dumnezeu a destinului fiecărui individ este un rezultat al precunoaşterii. Astfel, cei despre care Dumnezeu a ştiut dinainte că vor crede sunt cei pe care a decis să-i mântuiască. O afirmaţie similară poate fi făcută în legătură cu toate acţiunile umane, de fapt în legătură cu toate celelalte aspecte ale vieţii. Dumnezeu cunoaşte ceea ce urmează să facem noi toţi. Din această cauză El doreşte ceea ce prevede că se va întâmpla.[8] Observaţi că acţiunea umană şi efectele ei nu sunt un rezultat al deciziei lui Dumnezeu. Acţiunea umană este anterioară din punct de vedere logic. Pe această bază este păstrat conceptul de libertate umană. Fiecare individ are opţiuni reale. Omul este cel care face ca acţiunile lui să fie sigure; Dumnezeu consimte doar. Cineva ar putea spune prin urmare că din perspectivă arminiană planul lui Dumnezeu este condiţionat de decizia umană; pe de altă parte, din perspectivă calvinistă el nu este condiţionat deloc.

Un model calvinist moderat

În ciuda dificultăţilor iscate în urma raportării suveranităţii divine la libertatea umană, noi ajungem totuşi la concluzia bazată pe temeiuri biblice că planul lui Dumnezeu este mai degrabă necondiţionat decât condiţionat de alegerea omului. Pur şi simplu nu există nimic în Biblie care să sugereze faptul că Dumnezeu îi alege pe oameni din cauza a ceea ce urmează să facă ei pe cont propriu. Conceptul arminian de precunoaştere (πρόγνωσις), oricât de atrăgător ar fi, nu este confirmat de Scriptură. Cuvântul înseamnă mai mult decât a avea o cunoaştere în avans sau o precunoaştere a ceea ce urmează să vină. Se pare că termenul are la rădăcina lui conceptul ebraic de יָדַע (*yada'*), care adeseori însemna mai mult decât simpla cunoaştere a unui fapt. El sugera un gen de cunoaştere intimă – era folosit chiar şi pentru contacte sexuale.[9] Când Pavel spune că Dumnezeu a precunoscut poporul lui Israel, el nu se referă numai la o cunoaştere în avans pe care a avut-o Dumnezeu. Într-adevăr, este clar că alegerea lui Israel de către Dumnezeu nu a fost făcută pe baza faptului că Dumnezeu ştia în avans că ei vor da un răspuns favorabil. Dacă Dumnezeu ar fi anticipat un asemenea răspuns, ar fi greşit cu siguranţă. Observaţi că în Romani 11:2 Pavel spune: „Dumnezeu n-a lepădat pe poporul Său pe care l-a cunoscut mai dinainte", şi că urmează o discutare a lipsei de credinioşie a lui Israel. Cu siguranţă că în acest pasaj precunoaşterea înseamnă ceva mai mult decât cunoaştere în avans. În Fapte 2:23 precunoaşterea este legată de voia (βουλῇ) lui Dumnezeu. Mai mult, în 1 Petru 1 citim că cei aleşi sunt rânduiţi în conformitate cu precunoaşterea a lui Dumnezeu (v. 2) şi că Cristos a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii (v. 20). A sugera că aici precunoaşterea nu înseamnă nimic mai mult decât cunoaştere sau cunoştinţă prealabilă înseamnă a lipsi aceste versete de orice înţeles real. Trebuie să conchidem că termenul precunoaştere, aşa cum este el folosit în Romani 8:29, poartă în sine ideea de dispoziţie favorabilă sau alegere, precum şi de cunoaştere în avans.

---

[7] J. Gresham Machen, *The Christian View of Man*, Grand Rapids, Eerdmans, 1947, p. 78.

[8] Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949, p. 157.

În plus, există pasaje din care reiese clar natura necondiţionată a planului de selecţie al lui Dumnezeu. Acest lucru se vede în cele afirmate de Pavel cu privire la alegerea lui Iacov în defavoarea lui Esau: „Căci măcar că cei doi gemeni nu se născuseră încă şi nu făcuseră încă nici bine, nici rău – să rămână în picioare hotărârea mai dinainte a lui Dumnezeu, prin care se făcea o alegere, nu prin fapte, ci prin Cel ce cheamă [ἐκ τοῦ καλοῦντος], – s-a zis Rebecii: «Cel mai mare va fi rob celui mai mic», după cum este scris: «Pe Iacov l-am iubit, iar pe Esau l-am urât»" (Rom. 9:11-13). Se pare că Pavel se străduieşte să accentueze caracterul nemeritat sau necondiţionat al alegerii lui Iacov de către Dumnezeu. Ulterior în acelaşi capitol Pavel comentează: „Astfel, El are milă de cine vrea şi împietreşte pe cine vrea" (v. 18). Semnificaţia imaginii care urmează, cea a olarului şi a lutului, nu poate fi scăpată (v. 20-24). În mod similar Isus le-a spus ucenicilor Lui: „Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi; şi v-am rânduit să mergeţi şi să aduceţi roadă, şi roada voastră să rămână" (Ioan 15:16). Din cauza acestor considerente şi a altora similare trebuie să conchidem că planul lui Dumnezeu este mai degrabă necondiţionat decât condiţionat de acţiunile oamenilor care au fost prevăzute de El.

În acest moment trebuie să punem întrebarea în ce măsură este Dumnezeu în stare să creeze nişte fiinţe cu adevărat libere făcând totodată ca toate lucrurile care urmează să se întâmple să aibă loc cu certitudine, inclusiv deciziile şi acţiunile libere ale fiinţelor respective. Cheia pentru rezolvarea problemei este diferenţa dintre a face ca ceva să se întâmple cu certitudine şi a face ca ceva să fie necesar.

---

[9] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 393-395.

În primul caz Dumnezeu decide că ceva *se va* întâmpla; în cel de-al doilea caz El decretează că acel ceva *trebuie* să aibă loc. În primul caz ființa omenească nu va acționa într-un mod contrar cursului acțiunii pe care l-a ales Dumnezeu; în cel de-al doilea caz ea nu poate acționa într-un mod contrar cu ceea ce a ales Dumnezeu. Ce vrem noi să spunem este că Dumnezeu face să fie sigur faptul că o persoană care ar putea (sau ar fi putut) acționa diferit acționează de fapt într-un anumit mod (dorit de Dumnezeu).[10]

Ce înseamnă că sunt liber? Înseamnă că nu sunt sub constrângere. Aşadar, sunt liber să fac tot ce-mi place. Sunt eu însă liber să-mi impun ce să îmi facă plăcere şi ce să nu-mi facă plăcere? Cu alte cuvinte, eu pot alege o acțiune renunțând la alta deoarece prezintă un mai mare interes pentru mine. Însă eu nu controlez pe deplin interesul pe care fiecare dintre acele acțiuni îl trezeşte în mine. Aceasta este o cu totul altă problemă. Eu iau toate deciziile mele, însă acele decizii sunt influențate într-o mare măsură de anumite caracteristici ale mele pe care eu nu sunt capabil să le modific prin propria mea alegere. Dacă, de exemplu, mi se oferă să aleg la cină între ficat şi biftec eu sunt cât se poate de liber să iau ficatul, însă nu doresc să îl iau. Nu am un control conştient asupra faptului că îmi displace ficatul. Este o realitate dată care are de-a face cu faptul că sunt persoana care sunt. În această privință libertatea mea este limitată. Nu ştiu dacă faptul că îmi displace ficatul a fost cauzat de structura mea genetică sau de condiționarea mediului, este însă evident că eu nu pot să modific această caracteristică a mea prin puterea voinței mele.

Prin urmare, există limitări impuse de cine sunt eu şi de ce doresc şi ce vreau eu. Cu siguranță că nu am ales genele pe care le am; nu mi-am ales părinții şi nici locul şi cultura în care să mă nasc. Libertatea mea este prin urmare între aceste limite. Şi aici se ridică întrebarea: Cine a stabilit aceşti factori? Răspunsul teist este: „Dumnezeu i-a stabilit."

Eu sunt liber să aleg între diferite opțiuni. Însă alegerea mea va fi influențată de cine sunt eu. Aşadar, libertatea mea trebuie înțeleasă ca fiind capacitatea mea de a alege între anumite opțiuni în lumina a cine sunt eu. Şi cine sunt eu este un rezultat al deciziei şi activității lui Dumnezeu. Dumnezeu este Cel ce controlează toate circumstanțele care au legătură cu situația mea din viață. El poate să creeze (sau să permită crearea) unor factori care vor face ca unele opțiuni să fie atrăgătoare sau chiar foarte atrăgătoare pentru mine. Prin intermediul tuturor factorilor care au pătruns în experiența mea de până acum, El a influențat apariția tipului de persoană care sunt în prezent. Într-adevăr, El a influențat tot ce s-a întâmplat prin faptul că a voit ca eu să fiu cel adus în ființă.

Ori de câte ori este conceput un copil există un număr infinit de posibilități. În urma unirii spermatozoidului cu ovulul poate să apară o infinită varietate de combinații genetice. Noi nu ştim de ce are câştig de cauză o anumită combinație. Însă, de dragul argumentării, să luăm acum în considerare posibilitatea unui individ ipotetic a cărui structură genetică diferă printr-un detaliu infinitezimal de a mea. El este identic cu mine în toate privințele; în fiecare situație din viață el reacţionează ca mine. Însă într-un anumit moment el va alege să-şi mişte degetul spre stânga în timp ce eu îl voi mişca pe al meu spre dreapta. Eu nu sunt obligat să-mi mişc degetul spre dreapta, însă aleg de bună voie să procedez astfel. Acum, făcând să exist eu, şi nu ipotetica mea dublură, şi stabilind circumstanţele vieţii mele, Dumnezeu a făcut ca acea mişcare de bună voie a degetului meu spre dreapta care va avea loc la un moment dat să fie un lucru cert.

---

[10] Eu cred în ceea ce Antony Flew a numit „libertate compatibilistă": libertatea umană este compatibilă (în acest caz) cu faptul că Dumnezeu a făcut ca tot ceea ce se întâmplă să aibă loc cu certitudine – „Compatibilism, Free Will, and God", *Philosophy* 48, 1973, p. 231-232.

Cele expuse sunt în multe privinţe similare argumentului lui Gottfried von Leibniz din a sa *Theodicy*.[11] Dumnezeu cunoaşte toate posibilităţile infinite. El alege pe care dintre ele o va actualiza. Şi printr-o alegere meticuloasă a înşişi indivizilor pe care îi aduce în existenţă – indivizi care vor răspunde la stimuli specifici exact aşa cum doreşte El – şi asigurându-Se că aceşti factori specifici sunt prezenţi, El face să fie sigure deciziile şi acţiunile libere ale acelor indivizi. Punctul nostru de vedere diferă de cel al lui Leibniz doar prin faptul că noi considerăm că deciziile lui Dumnezeu în această problemă sunt complet libere, nefiind în nici un sens determinate. Mai mult, atunci când face ca acţiunea umană să fie sigură, Dumnezeu nu alege numai să aducă în existenţă o fiinţă pe care apoi să o lase să funcţioneze într-o lume mecanicistă, determinată. Dumnezeu este la lucru efectiv în această lume, influenţând tot ceea ce are loc. Astfel, nuanţele deiste ale concepţiei lui Leibniz sunt evitate.

Poziţia în favoarea căruia s-a pledat aici este ceea ce B. B. Warfield consideră cea mai diluată formă de calvinism (există, de altfel, calvinişti care ar nega că această poziţie merită cât de cât să fie denumită calvinistă). Warfield a denumit-o „congruism", deoarece prin această poziţie se susţine că Dumnezeu lucrează congruent cu voinţa individului; adică Dumnezeu prelucrează atât de convingător voinţa individului, încât acesta face de bună voie alegerea pe care o are în vedere Dumnezeu.[12] În ceea ce priveşte oferta mântuirii, ea nu înseamnă că Dumnezeu începe prin a-i regenera pe cei pe care i-a ales, transformându-le sufletele astfel încât ei să creadă; mai degrabă El lucrează într-o manieră atrăgătoare, convingătoare, astfel încât ei aleg de bună voie să creadă, iar apoi El îi regenerează. Ceea ce adăugăm noi la această poziţie este ideea că Dumnezeu este activ în viaţa individului cu mult înainte de lucrarea Lui de convingere şi regenerare: El a decis din veşnicie că individul potenţial care capătă existenţă reală este cel care va răspunde la acest set de circumstanţe exact aşa cum intenţionează Dumnezeu.

---

[11] Gottfried W. von Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Feedom of Man and the Origin of Evil*, New Haven, Conn., Yale University, 1952. După părerea lui Leibniz, Dumnezeu cunoaşte domeniul esenţelor, care conţine un număr infinit de posibilităţi. Printre atributele fiecărui individ posibil se află fiecare decizie pe care el o va lua vreodată şi cursul acţiunii lui în fiecare situaţie cu care se va întâlni. Dumnezeu, precunoscând posibilităţile infinite, alege să aducă în existenţă individul care va decide de bună voie să răspundă fiecărei situaţii exact aşa cum intenţionează Dumnezeu. Făcând astfel, Dumnezeu face ca să fie *sigure*, dar nu *necesare* deciziile şi acţiunile libere ale individului. Această distincţie este crucială pentru înţelegerea poziţiei care a fost dezvoltată în acest capitol. Conform ilustraţiei pe care am folosit-o, Dumnezeu aduce în fiinţă individul care va alege de bună voie să-şi mişte degetul spre dreapta, în locul unui individ care să fie identic sub toate aspectele în afară de faptul că va alege să-şi mişte degetul spre stânga. Astfel, putem spune că atunci când individul care a fost de fapt adus în fiinţă îşi mişcă degetul spre dreapta, el alege de bună voie ceea ce Dumnezeu ştie deja că va alege.

[12] Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1942, p. 90-91. În cele din urmă, relaţia dintre suveranitatea divină şi libertatea umană este inevitabil un mister. Totuşi, este important să nu invocăm „misterul" în mod prematur. Trebuie să mergem cât putem de departe cu gândirea şi înţelegerea noastră umană înainte de a eticheta ceva drept mister.

Este oare faptul că Dumnezeu face ca deciziile şi acţiunile umane să fie sigure compatibil cu libertatea umană? Felul în care răspunde cineva la această întrebare depinde de modul în care înţelege libertatea. Potrivit poziţiei pe care o adoptăm, răspunsul la întrebarea „Era posibil ca individul să fie ales într-un mod diferit?" este afirmativ, în timp ce răspunsul la întrebarea „Dar ar fi ales el oare într-un mod diferit?" este negativ. După felul în care înţelegem noi lucrurile, pentru ca libertatea umană să existe trebuie doar ca prima întrebare să primească un răspuns afirmativ. Alţii însă ar spune că libertatea umană există doar dacă ambele întrebări pot primi un răspuns afirmativ; adică, nu numai dacă individul ar fi putut alege diferit, ci el ar fi putut şi dori să aleagă diferit. După părerea lor, libertatea înseamnă spontaneitate totală, alegere întâmplătoare. Noi le-am arătat faptul că atunci când este vorba de deciziile şi acţiunile umane, nimic nu este cu totul spontan sau întâmplător. Există o anumită măsură de predictibilitate în ceea ce priveşte comportamentul uman; şi cu cât cunoaştem mai bine un individ, cu atât îi putem anticipa mai bine răspunsurile. De exemplu, un bun prieten sau o rudă ar putea să spună: „Ştiam că vei spune aceasta." Reţelele de televiziune pot estima rezultatele alegerilor prin analizarea procentajelor obţinute la câteva secţii reprezentative. Noi conchidem că dacă prin libertate se înţelege alegerea întâmplătoare, libertatea umană este o imposibilitate practică. Însă dacă prin libertate se înţelege capacitatea de a alege dintre mai multe posibilităţi, libertatea umană există şi este compatibilă cu faptul că Dumnezeu a făcut ca deciziile şi acţiunile noastre să fie sigure.

Ar trebui observat faptul că dacă siguranţa unui rezultat este incompatibilă cu libertatea, precunoaşterea divină, aşa cum o înţeleg arminienii, prezintă o dificultate la fel de mare pentru libertatea umană ca şi predestinarea. Fiindcă dacă Dumnezeu cunoaşte ce voi face eu, trebuie să fie sigur că eu urmează să fac acel lucru. Dacă acel lucru nu ar fi sigur, Dumnezeu nu l-ar putea cunoaşte; El S-ar putea înşela (eu aş putea acţiona diferit de cum se aşteaptă El). Însă dacă ceea ce voi face este cert, atunci eu voi face acel lucru cu siguranţă, indiferent dacă cunosc sau nu ceea ce voi face. Se va întâmpla! Însă sunt eu liber în aceste condiţii? Din perspectiva acelora a căror definiţie a libertăţii include şi implicaţia că nu poate fi sigur faptul că un anumit eveniment va avea loc, probabil că nu sunt liber. După părerea lor, precunoaşterea divină este la fel de incompatibilă cu libertatea umană ca şi hotărârea mai dinainte a lui Dumnezeu.

S-ar părea că alegerea divină în favoarea căreia am pledat este identică cu conceptul arminian de precunoaştere. Există, totuşi, o diferenţă semnificativă. După înţelegerea arminiană, există o precunoaştere a entităţilor reale, existente. Dumnezeu pur şi simplu alege să confirme, cum s-ar zice, ceea ce El prevede că vor decide şi vor face indivizii reali. În schema noastră, însă, Dumnezeu posedă o precunoaştere a posibilităţilor. Dumnezeu prevede ce vor face fiinţele posibile dacă vor fi puse într-o anumită situaţie şi faţă în faţă cu toate influenţele care vor fi prezente în acel moment din timp şi spaţiu. Bazat pe această cunoaştere El alege care dintre posibilii indivizi vor deveni o realitate şi care circumstanţe şi influenţe vor fi prezente. El precunoaşte ce vor face de bună voie aceşti indivizi, căci de fapt

El a decis aceasta prin faptul că a ales să-i aducă în existenţă pe ei şi nu pe alţii. În ceea ce priveşte mântuirea, ea înseamnă că, în ordine logică, Dumnezeu a decis că va crea fiinţe omeneşti, că ele vor cădea şi că apoi din cadrul acestui grup care va fi adus în existenţă şi care va ajunge sub blestemul păcatului, unii indivizi, acţionând în conformitate cu intenţiile Lui, vor alege să Îi răspundă de bună voie.[13]

Poziţia noastră conform căreia Dumnezeu a făcut ca să fie sigur tot ceea ce are loc ridică o altă întrebare: Nu există oare în anumite puncte o contradicţie între ceea ce porunceşte Dumnezeu şi spune că doreşte şi ceea ce vrea El de fapt? De exemplu, păcatul este interzis în mod universal, cu toate acestea în aparenţă Dumnezeu vrea ca el să aibă loc. Negreşit, uciderea este interzisă în Scriptură, şi totuşi, moartea lui Isus prin execuţie a fost după câte se pare voită de Dumnezeu (Luca 22:22; Fapte 2:23). Mai mult, ni se spune că Dumnezeu nu vrea ca vreunul să piară (2 Pet. 3:9), cu toate acestea, după câte se pare, El nu vrea de fapt ca toţi să fie mântuiţi, de vreme ce nu fiecare este mântuit. Cum urmează să împăcăm noi aceste considerente în aparenţă contradictorii?

Trebuie să facem distincţia între două sensuri diferite ale voii lui Dumnezeu, sensuri la care ne vom referi ca la „dorinţa" lui Dumnezeu (voinţa1) şi „voia" lui Dumnezeu (voinţa2). Prima este intenţia generală a lui Dumnezeu, valorile care Îl satisfac. Cea de-a doua este intenţia specifică a lui Dumnezeu într-o situaţie dată, ceea ce El decide că trebuie să aibă loc de fapt. Există anumite momente, şi nu puţine, când Dumnezeu voieşte să permită, şi astfel să aibă loc ceea ce de fapt El nu doreşte. Acesta este cazul cu păcatul. Dumnezeu nu doreşte ca păcatul să aibă loc. Există, totuşi, ocazii când El efectiv spune doar, „Aşa să fie", îngăduind ca un om să aleagă de bunăvoie un mod păcătos de a acţiona. Felul în care Iosif a fost tratat când a ajuns în mâinile fraţilor săi nu i-a făcut plăcere lui Dumnezeu; nu era în concordanţă cu felul Lui de-a fi. Totuşi, El a voit să îngăduie; nu a intervenit pentru a preveni acel lucru. Şi, destul de interesant, Dumnezeu a folosit acţiunea lor pentru a produce tocmai lucrul pe care acea acţiune trebuia să îl prevină – ascensiunea lui Iosif.

Dumnezeu nu se bucură de distrugerea celor lipsiţi de evlavie. Acest lucru îi provoacă durere. Cu toate acestea El alege să le permită, prin voia lor, să Îl respingă şi să nu creadă în El. De ce face El acest lucru, noi nu ştim. Însă cele discutate de noi aici nu sunt atât de îndepărtate şi de străine pe cât am fi tentaţi să credem. Ele nu se deosebesc cu mult de modul în care părinţii îi tratează uneori pe copiii lor. O mamă ar putea dori ca fiul ei să evite un anumit tip de comportament şi i-ar putea spune acest lucru. Cu toate acestea, există situaţii în care este posibil ca ea, fără să fie observată de fiul ei, să vadă că el este pe cale să se angajeze în acţiunea interzisă, şi să aleagă totuşi să nu intervină. Aici avem de-a face cu un caz în care dorinţa părintelui este ca fiul să nu adopte un anumit comportament, cu toate acestea voia lui este ca el să facă ceea ce vrea el. Prin faptul că alege să nu intervină pentru a preveni acel act, mama voieşte ca el să aibă loc în realitate.

---

[13] Această stabilire a ordinii logice a decretelor lui Dumnezeu reflectă acea variantă a calvinismului care este cunoscută sub numele de sublapsarianism. Variantele calvinismului vor fi discutate pe larg în capitolul 39.

Trebuie să înţelegem că voia lui Dumnezeu permite, mai degrabă păcatul, decât să-l cauzeze. Dumnezeu nu spune niciodată: „Comite păcatul acesta!" Însă prin faptul că îngăduie să se întrunească condiţiile care vor face ca o anumită persoană să comită un păcat şi prin faptul că nu previne păcatul, Dumnezeu voieşte de fapt păcatul. Dacă cineva susţine că a nu preveni ceva este de fapt cauzare sau implică răspundere pentru acel ceva, atunci Dumnezeu ar trebui să fie considerat, în acest sens secundar, un cauzator al răului. Ar trebui însă să observăm că nu acesta este modul în care se stabileşte de obicei responsabilitatea.

Un alt subiect pe care trebuie să îl examinăm este în ce măsură concepţia noastră despre planul atotcuprinzător al lui Dumnezeu înlătură lucrurile care ne motivează să acţionăm. Dacă Dumnezeu a făcut deja ca tot ceea ce trebuie să aibă loc să fie sigur, are vreun rost încercarea noastră de a face voia Lui? Au oare faptele noastre vreo înrâurire asupra evenimentelor? Această problemă are legătură mai ales cu evanghelizarea. Dacă Dumnezeu a ales (desemnat) deja pe cei care vor fi mântuiţi şi pe cei care nu vor fi, ce importanţă are dacă noi (sau oricine altcineva) căutăm să propagăm Evanghelia? Nimic nu poate schimba faptul că cei aleşi vor fi mântuiţi, iar cei care nu au fost aleşi nu vor fi mânuiţi.

Ca răspuns ar trebui precizate două lucruri. Unul este că dacă Dumnezeu a stabilit scopul, planul Lui include şi mijlocul pentru realizarea acelui scop. Planul Lui poate foarte bine să includă şi faptul că mărturia noastră este mijlocul prin care o persoană aleasă va ajunge la credinţa mântuitoare. Astfel, este hotărât de dinainte de către Dumnezeu ca noi să-i prezentăm mărturia noastră acelei persoane. Celălalt lucru este că noi nu cunoaştem în detaliu planul lui Dumnezeu. Aşa că trebuie să ne bazăm pe ceea ce a revelat Dumnezeu cu privire la voia Lui. Drept care, trebuie să-L mărturisim pe El. Acest lucru poate să însemne că o parte din timpul nostru va fi cheltuit pe cineva care în cele din urmă nu va intra în Împărăţia cerurilor. Ceea ce nu înseamnă însă că timpul nostru a fost irosit. Se prea poate ca el să fi fost mijlocul de a îndeplini o altă parte a planului lui Dumnezeu. Şi în ultimă instanţă credincioşia, şi nu succesul este măsura cu care evaluează Dumnezeu slujirea noastră.

Diverse concepţii despre istorie

După cum am notat la începutul acestui capitol, doctrina creştină a planului divin răspunde specific la întrebările încotro se îndreaptă istoria şi ce anume o pune în mişcare. Unele concepţii despre desfăşurarea istoriei sunt extrem de negativiste. Acest lucru este adevărat mai ales cu privire la concepţiile ciclice, care nu văd istoria ca pe un proces, ci ca pe o simplă repetare a aceluiaşi tipar, chiar dacă într-o manieră întrucâtva diferită. Religiile orientale tind să fie de acest tip, mai ales hinduismul cu accentul său pus pe reîncarnare. Individul trece prin cicluri ale morţii şi renaşterii, statutul lui în cadrul fiecărei noi încarnări fiind determinat în mare măsură de comportamentul lui din viaţa precedentă. Mântuirea, dacă o putem numi astfel, constă în Nirvana, eliberarea din acest proces care se repetă.

Filozofiile care vestesc un sfârşit catastrofal abundă în vremea noastră. Se crede că istoria va ajunge în curând la o încheiere dezastruoasă fie ca urmare a unui colaps economic, fie a unei crize ecologice implicând o poluare masivă a mediului, fie a izbucnirii unui război nuclear.[14] Omul este condamnat pentru că nu a reuşit să administreze înţelept resursele Universului în care trăieşte.

O altă importantă filozofie pesimistă a secolului al XX-lea este existenţialismul. Ideea absurdităţii lumii, a paradoxului şi a ironiei realităţii, a întâmplării oarbe căreia i se supune o mare parte din ceea ce se întâmplă duce la disperare. De vreme ce nu există nici un tipar perceptibil în spatele evenimentelor istoriei, trebuie să-ţi creezi propriul sens în viaţă printr-un act conştient al voinţei libere.

Pe de altă parte, au existat câteva concepţii extrem de optimiste, mai ales în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Darwinismul a fost extins de la sfera biologică la alte domenii, mai ales asupra societăţii. În gândirea lui Herbert Spencer el a devenit o filozofie atotcuprinzătoare incluzând şi ideea creşterii, a progresului şi a dezvoltării întregii realităţi. Cu toate că această concepţie s-a dovedit a fi destul de nerealistă, ea a avut o influenţă considerabilă la vremea ei. Mai recent, teoriile utopice, întrebuinţând metodele ştiinţelor behavioriste, au căutat să restructureze societatea sau cel puţin viaţa individului.[15]

Probabil că cea mai activă filozofie a istoriei la o scară globală în aceste vremuri este materialismul dialectic, concepţia pe care se bazează comunismul. Adaptând filozofia lui Georg Hegel, Karl Marx a înlocuit metafizica idealistă a acestuia cu o concepţie materialistă. Forţele realităţii materiale împing istoria înspre sfârşitul ei. Printr-o serie de etape, ordinea economică este schimbată. Fiecare stadiu al procesului este caracterizat de un conflict între două grupuri sau mişcări antitetice. Mijloacele preponderente de producţie se schimbă de la feudalism şi capitalism la stadiul final, socialist, în cadrul căruia nu va exista nici un fel de proprietate privată. În societatea fără clase sociale, dialectica ce a pus în mişcare istoria prin procesul ritmic de teză-antiteză-sinteză va înceta, şi tot răul se va spulbera. Observaţi că toată încrederea este pusă într-o forţă impersonală. De aceea mulţi dintre cei ce trăiesc într-un regim comunist nu-l găsesc nici satisfăcător din punct de vedere personal şi nici eficient din punct de vedere social.

În fine, există doctrina creştină despre planul divin, care afirmă că un Dumnezeu bun, atotînţelept şi atotputernic a plănuit din veşnicie ce trebuie să aibă loc şi că istoria realizează intenţia Lui. Există o ţintă bine definită spre care progresează istoria. Prin urmare, ea nu constă din simple evenimente întâmplătoare. Iar forţa care îi cauzează mişcările nu este atomul impersonal sau destinul orb. Ea este, de fapt, un Dumnezeu iubitor cu care putem avea o relaţie personală. Prin urmare putem privi cu încredere înainte, înspre atingerea scopului final al Universului. Şi ne putem pune vieţile în acord cu ceea ce ştim că va fi rezultatul istoriei.

---

[14] De ex., Barry Commoner, *The Closing Circle*, New York, Alfred A. Knopf, 1971; Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York, Ballantine, 1976.

[15] De ex., B. F. Skinner, *Walden Two*, New York, Macmillan, 1948.

17

Lucrarea originatoare a lui Dumnezeu: creația

- Motive pentru studierea doctrinei despre creație
- Elemente ale învățăturii biblice cu privire la creație
  - Creația din nimic
  - Natura atotcuprinzătoare a creației
  - Respingerea dualismului
  - Lucrarea Dumnezeului triunic
  - Scopul creației: gloria lui Dumnezeu
- Lucrarea creatoare ulterioară a lui Dumnezeu
- Semnificația teologică a doctrinei
- Doctrina creației și relația ei cu știința
  - Vârsta creației
  - Dezvoltarea în cadrul creației
- Unicitatea lucrării creatoare a lui Dumnezeu
- Implicații ale doctrinei creației

Planul lui Dumnezeu poate fi imaginat ca ceva asemănător cu planurile şi desenele făcute de un arhitect pentru o clădire care urmează să fie construită. Însă planul nu a fost numai o schemă în mintea lui Dumnezeu. El a fost tradus în realitate prin acţiunile lui Dumnezeu. În această fază a studiului nostru ne întoarcem înspre aceste lucrări variate ale lui Dumnezeu. Aici ne vom concentra asupra acelor lucrări care sunt puse în mod special, deşi nu exclusiv, pe seama activităţii lui Dumnezeu Tatăl. Prima dintre ele este creaţia. Prin creaţie noi înţelegem acea lucrarea a lui Dumnezeu prin care a adus în fiinţă, fără folosirea vreunor materiale preexistente, tot ce există.

Motive pentru studierea doctrinei despre creație

1. Există câteva motive pentru a studia cu atenţie doctrina despre creaţie. Primul dintre ele este faptul că Biblia îi acordă o mare importanţă acestei doctrine. Prima afirmaţie a Bibliei este: „La început Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul"

(Gen. 1:1). Deşi ordinea abordării unui subiect nu indică neapărat importanţa lui, în acest caz este evident că Dumnezeu a considerat că actul creaţiei este suficient de semnificativ pentru a fi menţionat primul. El apare în una dintre primele aserţiuni ale Evangheliei după Ioan, cea mai teologic orientată dintre Evangheliile Noului Testament. „La început era Cuvântul, şi Cuvântul era cu Dumnezeu, şi Cuvântul era Dumnezeu. El era la început cu Dumnezeu. Toate lucrurile au fost făcute prin El; şi nimic din ce a fost făcut n-a fost făcut fără El" (Ioan 1:1-3). Doctrina despre creaţie se găseşte şi în capitolul credinţei din Evrei: „Prin credinţă pricepem că lumea a fost făcută prin Cuvântul lui Dumnezeu aşa că tot ce se vede n-a fost făcut din lucruri care se văd" (11:3). Iar în măreaţa viziune despre viitor din Apocalipsa cei douăzeci şi patru de bătrâni Îl laudă pe Domnul Dumnezeu cel Atotputernic şi pentru faptul că El este Creatorul: „Vrednic eşti Doamne şi Dumnezeul nostru să primeşti slava, cinstea şi puterea, căci Tu ai făcut toate lucrurile şi prin voia Ta stau în fiinţă şi au fost făcute" (Apoc. 4:11). Lucrarea creatoare a lui Dumnezeu joacă un rol important în creionarea imaginii biblice a lui Dumnezeu.

2. Doctrina despre creaţie a fost o parte semnificativă a crezului Bisericii; ea a fost o latură extrem de importantă a învăţăturii şi propovăduirii ei. Primul articol al Crezului apostolic spune următoarele: „Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernic, Ziditorul cerurilor şi al pământului." Deşi acest element specific (şi anume, afirmaţia cu privire la creaţie) nu poate fi găsit în prima variantă a crezului, ci a fost adăugat ceva mai târziu, este semnificativ faptul că într-o formulă atât de scurtă ca cea a Crezului apostolic creaţia a fost însă considerată de timpuriu suficient de importantă pentru a fi inclusă.

3. Felul în care înţelegem doctrina creaţiei este important datorită faptului că are o înrâurire asupra felului în care înţelegem celelalte doctrine. Omul a fost creat de Dumnezeu ca fiinţă separată; el nu este emanaţie a lui Dumnezeu. El a ieşit din mâna unui Dumnezeu bun; nu este un reziduu rămas de pe urma lucrării unei fiinţe rele. De vreme ce întreaga natură a fost creată şi socotită bună de Dumnezeu, nu există nici un rău inerent în a fi material şi nu spiritual. Aceste faţete ale doctrinei despre creaţie ne spun multe cu privire la statutul omului. Mai mult decât atât, de vreme ce Universul este opera lui Dumnezeu şi nu doar o apariţie întâmplătoare, noi suntem în stare să descoperim câte ceva despre natura şi voia lui Dumnezeu printr-o examinare a creaţiei. Modificaţi doctrina despre creaţie în orice punct al ei şi aţi modificat şi aceste aspecte ale învăţăturii creştine.

4. Doctrina despre creaţie ajută la delimitarea creştinismului de alte religii şi concepţii despre lume şi viaţă. În timp ce unii ar putea crede că la rădăcină există similarităţi între creştinism şi hinduism de exemplu, o examinare atentă dezvăluie faptul că doctrina creştină despre Dumnezeu şi creaţie este cu totul diferită de învăţătura hinduismului despre Brahma-Atman. Doctrina despre creaţie este unul dintre factorii cei mai importanţi care fac creştinismul să fie ceea ce este.

5. Studiul doctrinei despre creaţie este un punct de potenţial dialog între creştinism şi ştiinţele naturii. Uneori dialogul a fost extrem de violent. Marea dezbatere evoluţionistă de la începutul secolului al XX-lea arată limpede că în timp ce teologia şi ştiinţele naturii parcurg trasee paralele în cea mai mare parte a timpului, fără a se intersecta într-un subiect comun, problema originii lumii este

un loc de întâlnire pentru ele. Este important să se înţeleagă care este poziţia biblică şi creştină şi ce este în joc. Nu numai biologia (teoria lui Darwin despre evoluţie) este cea care se poate angaja într-un dialog cu creştinismului pe tema acestui subiect. În plus, poate să aibă loc o întâlnire între doctrina creştină despre creaţie şi concepţia evoluţiei creatoare a lui Henri Bergson sau filozofia procesului a lui Alfred North Whitehead.

6. Trebuie să existe o înţelegere exactă a doctrinei creaţiei deoarece uneori au existat păreri cu totul diferite în cercurile creştine. În controversa modernist-fundamentalistă de la începutul secolului al XX-lea bătălia s-a dat în cea mai mare parte a ei între evoluţie şi creaţie. Astăzi, prin contrast, se pare că există dispute interne în cadrul mişcării evanghelice între teoria creaţionismului progresiv şi concepţia că vârsta pământului este doar de câteva mii de ani. Trebuie să se urmărească cu atenţie ce anume ne învaţă Biblia cu privire la acest subiect.

Elemente ale învăţăturii biblice cu privire la creaţie

Creaţia din nimic

Începem examinarea doctrinei despre creaţie prin a observa că este vorba de o creaţie din nimic, adică fără folosirea unor materiale preexistente. Aceasta nu înseamnă că întreaga lucrare de creaţie a lui Dumnezeu a fost directă şi nemijlocită, având loc la începutul timpului. (Fără îndoială, a existat o creare nemijlocită sau directă care a constat din aducerea în fiinţă a întregii realităţi; a existat însă şi o creare mijlocită sau derivată – lucrarea ulterioară a lui Dumnezeu de dezvoltare şi modelare a ceea ce adusese iniţial în existenţă.) Ce vrem să afirmăm noi aici este că tot ceea ce există în prezent a început prin actul creator al lui Dumnezeu; El nu a modelat şi adaptat ceva ce exista deja independent de El.

Uneori s-a făcut efortul de a deriva acest adevăr, şi anume că creaţia a avut loc fără folosirea unor materiale deja existente, de la verbul ebraic בָּרָא (*bara'*). Cuvântul apare în Vechiul Testament de treizeci şi opt de ori în rădăcina Qal şi de zece ori în Niphal. Forma substanţială בְּרִיאָה (*beri'ah* – creaţie) apare o singură dată (Num. 16:30). Rădăcinile Qal şi Niphal sunt întrebuinţate numai în legătură cu Dumnezeu, nu şi cu omul. Este evident că în uzanţa sa teologică verbul exprimă caracterul unic al acestei lucrări divine în contrast cu modelarea şi crearea de către om a unor obiecte de diverse tipuri din materiale deja existente. Totuşi, în textele poetice verbul este alternat cu câţiva termeni care descriu acţiunea de a face sau a modela: עָשָׂה (*'asah*) – a face (Is. 41:20; 43:7; 45:7, 12, 18; Amos 4:13); יָצַר (*yatsar*) – a forma (Is. 43:1, 7; 45:7, 18; Amos 4:13); כּוּן (*kun*) – a stabili (Is. 45:18); יָסַד (*yasad*) – a întemeia (Ps. 89:11-12[12-13]) şi חָדַשׁ (*chadash*) – a reînnoi (Ps. 51:10[12]). Karl-Heinz Bernhardt face observaţia că „într-o anumită măsură acest lucru are drept rezultat o uniformizare a semnificaţiei lui".[1] Trebuie însă remarcat faptul că בָּרָא nu apare niciodată cu un acuzativ care să denote un obiect pe care Creatorul să îl prelucreze pentru a forma ceva nou. Astfel, ideea de creaţie din nimic nu este exclusă ca sens al acestui cuvânt, cu toate că nu a fost nici demonstrată.

---

[1] Karl-Heinz Bernhardt, בָּרָא, în *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck şi Helmer Ringgren, 4 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1975, vol. 2, p. 246.

Ideea unei creaţii *ex nihilo* poate fi găsită în câteva pasaje din Noul Testament, unde scopul primordial nu este acela de a spune ceva despre natura creaţiei. Există mai ales numeroase referiri la începutul lumii sau la începutul creaţiei:

„de la [înainte de] întemeierea lumii" (Matei 13:35; 25:34; Luca 11:50; Ioan 17:24; Efes. 1:4; Evr. 4:3; 9:26; 1 Pet. 1:20; Apoc. 13:8; 17:8)

„de la început" (Matei 19:4, 8; Ioan 8:44; 2 Tes. 2:13; 1 Ioan 1:1; 2:13-14; 3:8)

„de la începutul lumii" (Matei 24:21; Marcu 10:6)

„de la începutul zidirii" (2 Pet. 3:4)

„de la începutul lumii pe care a făcut-o Dumnezeu (Marcu 13:19)

„de la facerea lumii" (Rom. 1:20)

„la început, Tu, Doamne, ai întemeiat pământul" (Evr. 1:10)

„începutul zidirii lui Dumnezeu" (Apoc. 3:14)

Cu privire la aceste expresii Werner Foerster spune: „Aceste expresii arată că creaţia implică începutul existenţei lumii, aşa că nu există nici o materie preexistentă."[2] Deşi verbul κτίζω în sine nu stabileşte creaţia *ex nihilo*, la fel cum nici בָּרָא nu o face, totuşi, aceste întrebuinţări pledează în favoarea faptului că aici este vorba despre o semnificaţie mult mai specifică decât în cazul verbelor a face sau a modela.

Din alte moduri de utilizare ale lui κτίζω reiese că acest termen este potrivit pentru a exprima originarea din nimic. De exemplu, el este folosit în legătură cu întemeierea oraşelor, jocurilor, caselor şi sectelor. Este „actul preponderent *intelectual* şi voliţional prin intermediul căruia ceva vine în fiinţă".[3] Astfel, în timp ce termenul are şi alte sensuri în afară de creaţie *ex nihilo*, această semnificaţie specifică nu este nicidecum exclusă.

Nici cuvântul ebraic בָּרָא nu trebuie complet înlăturat ca ceva nesemnificativ pentru scopurile noastre. În timp ce etimologia acestui cuvânt sugerează că este vorba de acţiunea de „a tăia" sau „a despica", el nu este cuplat niciodată cu un complement direct care să indice existenţa vreunui material pe care Dumnezeu îl prelucrează pentru a face ceva nou din el. În plus, în rădăcinile Qal şi Niphal el nu este folosit niciodată cu un subiect omenesc.[4] Mai mult decât atât, expresia „la început" din Genesa 1:1, care este folosită fără specificări ulterioare, pare să semene în multe privinţe cu acele întrebuinţări ale lui κτίζω pe care le-am trecut în revistă mai sus.

---

[2] Werner Foerster, κτίζω, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. în lb. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 3, p. 1029.

[3] Ibid., p. 1025.

[4] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 135.

În Noul Testament putem găsi câteva exprimări mai explicite ale ideii de creare din nimic. Citim că Dumnezeu cheamă în fiinţă anumite lucruri prin Cuvântul Lui. Pavel spune că Dumnezeu „cheamă lucrurile care nu sunt" (Rom. 4:17). Dumnezeu a spus: „Să lumineze lumina din întuneric" (2 Cor. 4:6). În mod sigur acest lucru subliniază efectul care a avut loc fără utilizarea vreunei cauze materiale anterioare. Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Lui „aşa că tot ce se vede n-a fost făcut din lucruri care se văd" (Evrei 11:3). Deşi s-ar putea aduce argumentul că ceea ce a făcut Dumnezeu de fapt a fost să folosească realitatea invizibilă sau spirituală în chip de material brut din care a modelat apoi materia vizibilă, această idee pare artificială şi nefirească.

Dacă accentul pe care l-am pus pe creaţia divină *ex nihilo* pare puţin cam inutil, fiind vorba de un lucru evident, ar trebui să se observe faptul că această creaţie *ex nihilo* nu este deloc evidentă pentru teologia procesului. John B. Cobb jr., şi David Griffin afirmă foarte clar că Dumnezeu nu creează din nimic *absolut*. Mai exact, „teologia procesului susţine în schimb o doctrină a creaţiei din haos".[5] Ei afirmă că această concepţie este sprijinită de mai multe pasaje din Vechiul Testament decât este doctrina creaţiei din nimic. Într-o stare de haos absolut ar avea loc doar foarte puţine ocazii reale la întâmplare; cu siguranţă că ele nu s-ar ordona în „indivizi de durată". Însă Dumnezeu creează în permanenţă. Prin urmare are loc o apariţie continuă a unei diversităţi infinite de ocazii de experiment. Dumnezeu contribuie la apariţia fiecărei ocazii reale.

Expresia *ex nihilo* sau „din nimic" a dat uneori naştere la o înţelegere greşită. Acel „nimic" a ajuns să fie considerat de unii gânditori ceva din care a fost făcut totul, un gen de substanţă. Pentru unii existenţialişti, cum ar fi Martin Heidegger, nonexistenţa are o realitate metafizică virtuală proprie cu o capacitate de a rezista fiinţării. [6] Acest concept este o rămăşiţă a anumitor elemente din filozofia greacă. În orice caz, când vorbim despre creaţie din nimic, noi nu ne gândim la un nimic din care a fost făcut totul. Nimicul este mai degrabă absenţa realităţii. Astfel, este preferabilă expresia „fără folosirea unor materiale preexistente". În crearea întregii realităţi din jurul nostru nu a fost implicat nici un material.

Atunci când a adus în fiinţă întreaga realitate, Dumnezeu a creat pur şi simplu prin Cuvântul Lui. În Geneza 1, de exemplu, citim că Dumnezeu a vorbit şi propoziţia Lui a devenit realitate imediată (v. 3, 6, 9). Simpla poruncă „Să fie lumină" a fost suficientă pentru ca lumina să vină în fiinţă. Putem trage mai multe concluzii. Mai întâi, Dumnezeu are puterea de a voi doar ca anumite situaţii să existe, şi ele se realizează imediat, exact aşa cum le-a intenţionat El. În al doilea rând, creaţia este un act al voinţei Lui, şi nu un act la care El este împins de vreo forţă sau de vreun considerent din afara Lui. În plus, Dumnezeu nu Se implică pe Sine – sau propria Lui fiinţă – în proces. Creaţia nu este ceva făcut din El. Nu este o parte din El sau o emanaţie a realităţii Lui.

Natura atotcuprinzătoare a creaţiei

Dumnezeu nu a creat decât o anumită parte a realităţii, restul putând fi pus pe socoteala unei alte forţe. Totalitatea realităţii a venit în fiinţă în urma actului Său. În prima afirmaţie a Genezei („La început Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul") nu se intenţionează ca prin expresia „cerurile şi pământul" să se desemneze doar aceste două lucruri. Ea este un idiom care se referă la tot ce există. Ea arată că întregul Univers a venit în fiinţă prin intermediul acestui act creator al lui Dumnezeu.

---

[5] John B. Cobb, jr., şi David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster, 1976, p. 65.

[6] Martin Heidegger, *Being and Time*, New York, Harper and Row, 1962.

Dimensiunea universală a lucrării creatoare a lui Dumnezeu este de asemenea afirmată prin întrebuinţarea termenului τὰ πάντα (Efes. 3:9; Col. 1:16; Apoc. 4:11). În plus, câteva enumerări sau specificări ale diverselor părţi ale creaţiei clarifică faptul că în această creaţie este inclus totul: „cerul şi lucrurile din el, pământul şi lucrurile de pe el, marea şi lucrurile din ea" (Apoc. 10:6); „cerul, pământul şi marea şi tot ce este în ele" (Fapte 4:24; 14:15); „lumea şi tot ce este în ea" (Fapte 17:24). (Cf. Apoc. 5:13, unde „toate făpturile care sunt în cer, pe pământ, sub pământ, pe mare şi tot ce se află în aceste locuri" Îl laudă şi Îl glorifică pe Dumnezeu.)

În timp ce toate acestea sunt aprecieri pozitive ale amplorii lucrării creatoare a lui Dumnezeu, Ioan 1:3 demonstrează cât se poate de clar şi de explicit acelaşi punct de vedere, atât în termeni pozitivi, cât şi în termeni negativi: „Toate lucrurile au fost făcute prin El; şi nimic din ce a fost făcut, n-a fost făcut fără El." Găsim afirmaţia că tot ceea ce există a fost creat, şi respingerea ideii că ar fi probabil ca ceva să fi fost făcut de altcineva sau de altceva decât Dumnezeu.

Respingerea dualismului

Învăţătura biblică despre creaţie nu permite nici un fel de dualism. Creatorul este unic: El este singurul care a adus realitatea în fiinţă. Astfel, ideea existenţei unui segment intrinsec rău al creaţiei, care a fost făcut de vreo fiinţă puternică şi rea, cum ar fi Diavolul, este respinsă. În timp ce Diavolul poate fi în stare să modifice sau să corupă materialul creat, el nu poate aduce în fiinţă nimic. În plus, fiindcă Dumnezeu este răspunzător de originea oricărui lucru, nu există nici un segment neutru al creaţiei sau care să fie lipsit de semnificaţie spirituală. Astfel, nu există nici o divizare a realităţii într-una intrinsec bună şi una rea, nici într-una sacră, semnificativă din punct de vedere spiritual, şi una seculară, nesemnificativă din acest punct de vedere.

Lucrarea Dumnezeului triunic

Creaţia este lucrarea Dumnezeului triunic. Un mare număr de referiri veterotestamentare la actul creator atribuie actul acesta lui Dumnezeu, în loc să-l pună pe seama Tatălui, Fiului sau Duhului, căci distincţiile personale ale Trinităţii nu au fost încă pe deplin revelate (de ex., Gen. 1:1; Ps. 96:5; Is. 37:16; 44:24; 45:12; Ier. 10:11-12). În Noul Testament găsim însă o diferenţiere. 1 Corinteni 8:6, cuprins într-un context în care Pavel discută dacă este potrivit sau nepotrivit să se consume hrana jertfită idolilor, este deosebit de instructiv. Punându-L pe Dumnezeu în contrast cu idolii, Pavel urmăreşte linia argumentării câtorva pasaje din Vechiul Testament – Psalmul 96:5; Isaia 37:16; Ieremia 10:11-12. Punctul crucial al acelor pasaje vetero-testamentare este că Dumnezeul adevărat a creat tot ceea ce există, în timp ce idolii sunt incapabili să creeze ceva. Discutând problema cărnii oferite idolilor, el face observaţia că există mulţi aşa-zişi dumnezei, iar apoi merge pe linia argumentului lui Isaia, al lui Ieremia şi al psalmistului. Pavel spune: „Totuşi pentru noi nu este decât un singur Dumnezeu: Tatăl, de la care vin toate lucrurile şi pentru care trăim şi noi, şi un singur Domn: Isus Cristos, prin care sunt toate lucrurile şi prin El şi noi." Pavel Îl include atât pe Tatăl, cât şi pe Fiul în actul creaţiei însă, cu toate acestea, Îi şi distinge pe unul de celălalt. În aparenţă Tatăl are rolul mai proeminent; El este sursa tuturor lucrurilor. Fiul este mijlocul sau agentul existenţei tuturor lucrurilor. Deşi creaţia a fost în primul rând lucrarea Tatălui, Fiul este Cel prin care ea a fost realizată. O afirmaţie similară se găseşte în Ioan 1:3 – prin Fiul au fost făcute toate lucrurile. Evrei 1:10 se referă la Fiul ca la Cel care la început a întemeiat pământul. În plus, există texte care par să indice faptul că şi Duhul lui Dumnezeu a fost activ la crearea lumii – Geneza 1:2; Iov 26:13; 33:4; Psalmul 104:30 şi Isaia 40:12-13. Totuşi, în câteva din aceste cazuri este dificil de determinat dacă referirea este la Duhul Sfânt sau la faptul că Dumnezeu lucrează cu ajutorul suflării Lui, deoarece cuvântul רוּחַ (*ruach*) poate fi folosit în ambele cazuri.

Ar putea să pară că există un conflict între atribuirea creaţiei Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, şi afirmarea faptului că fiecare membru al Trinităţii Îşi are propria Lui lucrare distinctivă. Şi totuşi aceasta nu este o problemă, în afară de cazul în care credem că există doar o singură formă de cauzare. Atunci când se clădeşte o casă, cine este cel care o clădeşte de fapt? Într-un anumit sens, este arhitectul care proiectează şi creează planurile după care va fi construită casa. Într-un alt sens însă, este inginerul constructor care duce la bun sfârşit planul. Cu toate acestea, el nu construieşte probabil nimic cu mâna lui. Constructorii sunt cei care clădesc casa. Însă fără materialele care intră în alcătuirea casei nu ar exista nici o structură. Astfel, se poate spune că furnizorii de material de construcţie sunt cauza construirii casei. Sau s-ar putea spune că agenţia de împrumuturi care furnizează banii pentru construcţie şi care deţine dreptul de ipotecă. În fine, proprietarul, deşi este posibil ca el să nu bată nici un singur cui, este şi el într-un sens constructorul casei, de vreme ce semnează hârtiile legale care autorizează construirea casei, şi de vreme ce va plăti lunar ratele împrumutului. Fiecare în parte, în felul lui propriu, este cauza casei. O afirmaţie similară poate fi făcută şi cu privire la creaţie. Din Scriptură pare să reiasă că Tatăl a fost Cel care a creat Universul. Însă Duhul şi Fiul au fost Cei care l-au modelat, care au dus la bun sfârşit detaliile proiectului. Deşi creaţia este *de la* Tatăl, ea este efectuată *prin* Fiul şi *de către* Duhul Sfânt.

Scopul creației: gloria lui Dumnezeu

Deşi Dumnezeu nu a fost nevoit să creeze, El a făcut-o din motive bune şi suficiente. El a avut un scop când a adus în fiinţă realitatea. Şi creaţia împlineşte acest scop al lui Dumnezeu. Ea Îl glorifică prin realizarea voii Lui. Creaţia neînsufleţită Îl glorifică (Ps. 19:1); creaturile însufleţite se supun planului Său pentru ele. În istorisirea despre Iona este zugrăvit acest lucru în culori extrem de

vii. Toţi şi toate (cu excepţia lui Iona) au ascultat de voia lui Dumnezeu şi s-au supus planului Său: furtuna, zarurile, marinarii, peştele cel mare, ninivenii, vântul de la răsărit, curcubetele şi viermele. Fiecare parte a creaţiei este capabilă să împlinească scopul lui Dumnezeu pentru ea, însă fiecare ascultă într-un mod diferit. Creaţia neînsufleţită face acest lucru în mod mecanic, supunându-se legilor naturale care guvernează Universul fizic. Creaţia însufleţită îl face în mod instinctiv, răspunzând la impulsurile lăuntrice. Numai omul este capabil să asculte de Dumnezeu în mod conştient şi de bună voie, şi Îl glorifică astfel pe Dumnezeu în modul cel mai deplin.

Lucrarea creatoare ulterioară a lui Dumnezeu

În timp ce sensul propriu-zis al termenului creaţie desemnează aducerea în existenţă a întregii realităţi fizice precum şi a tuturor fiinţelor spirituale, altele decât Dumnezeu, acesta semnifică şi originarea ulterioară a unor noi entităţi modelate din acest material creat anterior. Există aluzii în acest sens până şi în relatarea din Geneza 1; Dumnezeu spune: „Să dea apele naştere la..." (v. 20) (trad. lit.) şi „Să dea pământul vieţuitoare..." (v. 24). Descrierea întocmirii omului sugerează folosirea unui anumit gen de material – „ţărâna pământului" (2:7). Eva este descrisă ca o fiinţă modelată dintr-o parte a trupului lui Adam (2:21). Tot aşa Dumnezeu a întocmit din pământ fiecare fiară de pe câmp şi fiecare pasăre (2:19). Probabil că ceea ce a făcut Dumnezeu iniţial a fost pur şi simplu să creeze materia din nimic, iar apoi în activitatea Lui creatoare ulterioară El a modelat totul din atomii pe care îi crease. Diversele specii produse la acea dată ulterioară aveau să fie în aceeaşi măsură lucrarea lui Dumnezeu în care a fost şi crearea materiei. Aşadar, dacă Dumnezeu face cel puţin o parte din lucrarea Lui prin intermediul unor mijloace imanente, crearea diverselor specii ulterioare prin intermediul legilor geneticii – chiar şi a varietăţilor recente de trandafiri, porumb hibrid, vite, câini – este tot lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. În acest caz omul este partener cu Dumnezeu în producerea acestor specii. Observaţi însă că omul se foloseşte de ceea ce Dumnezeu a creat deja. Astfel, până şi cele mai recente specii sunt tot lucrarea lui Dumnezeu, fiindcă materialul care stă la baza lor a fost creat de El şi legile geneticii prin care s-au dezvoltat acele specii sunt tot lucrarea Lui.

Semnificaţia teologică a doctrinei

Trecem acum la examinarea semnificaţiei teologice a doctrinei despre creaţie. Ce se afirmă de fapt prin această învăţătură? Şi, probabil la fel de important pentru obiectivele noastre, ce anume se respinge sau se contrazice?

1. Doctrina despre creaţie stabileşte în primul rând şi într-un mod destul de evident că tot ceea ce nu este Dumnezeu şi-a derivat existenţa de la El. Cu alte cuvinte, este respinsă ideea că ar exista o altă realitate ultimă decât Dumnezeu. Nu există loc pentru dualism. În cadrul unui dualism, după cum indică şi termenul, există două principii ultime. Într-o anumită formă de dualism există

Domnul, Creatorul, Ziditorul şi există ceea ce utilizează Creatorul, sau ceea ce prelucrează El, materialul pe care îl întrebuinţează atunci când creează. O mare parte a gândirii greceşti a fost într-un fel sau altul dualistă. Dualismul materie-formă a fost unul tipic: Există ordinea sau structura sau tiparul lucrurilor, Formele sau Ideile. Şi există ceea ce trebuie ordonat sau structurat sau organizat, materia. Prin urmare actul creaţiei cuprinde pe cineva sau ceva care le uneşte pe cele două, sau imprimă materiei aceste Forme.[7] Însă acest lucru nu este ceea ce afirmă doctrina creştină. Dumnezeu nu S-a folosit de ceva ce era în existenţă. El a fost Cel care a adus în fiinţă acel material brut pe care l-a întrebuinţat. Dacă nu s-ar fi întâmplat astfel, Dumnezeu nu ar fi cu adevărat infinit. Ar mai fi fost şi altceva ce a existat şi existase probabil dintotdeauna. În consecinţă, Dumnezeu ar fi fost limitat, fiind nevoit să lucreze cu caracteristicile intrinseci ale materialului brut pe care l-a folosit. Doctrina creştină susţine dimpotrivă că Dumnezeu a adus în fiinţă materialul brut şi l-a înzestrat de la început cu caracteristicile dorite de El.

2. Actul iniţial al creaţiei divine este unic. El nu este ca actele „creatoare" omeneşti, care implică modelarea, folosindu-se de materialele la îndemână. Atunci când produce o lucrare de artă, artistul trebuie să lucreze în cadrul limitărilor materialului întrebuinţat, indiferent dacă este vorba de maleabilitatea metalului, de strălucirea vopselelor de ulei, de natura limbajului folosit sau de calităţile peliculei. Mai mult decât atât, până şi conceptele pe care le exprimă artistul depind de experienţa lui anterioară. Opera lui va avea la bază fie exprimarea unei idei pe care a experimentat-o direct, fie combinarea unor elemente experimentate anterior într-un nou întreg; o idee cu adevărat inedită, complet nouă şi proaspătă, este într-adevăr foarte rară. Chiar dacă un scriitor ar crea un nou limbaj pentru a înveşmânta ideile pe care vrea să le exprime, limitările limbajului în general tot ar guverna peste ceea ce ar reuşi el să facă. Dumnezeu însă nu este legat de nimic din afara Lui. Singurele Lui limitări sunt cele ale naturii Lui şi ale alegerilor făcute de El. Dumnezeu nu are nevoie de materiale. Prin urmare, scopurile Lui, spre deosebire de cele ale „creatorului" uman, nu vor fi zădărnicite de nici o calitate intrinsecă a materialului cu care trebuie să lucreze.

3. Doctrina despre creaţie înseamnă de asemenea că nimic din ceea ce este făcut nu este rău în mod intrinsec. Totul a venit de la Dumnezeu, şi naraţiunea creaţiei spune de cinci ori că El a văzut că cele create erau bune (v. 10, 12, 18, 21, 25). Apoi, după ce a dus la bun sfârşit crearea omului, ni se spune că Dumnezeu a văzut tot ceea ce făcuse şi le-a găsit foarte bune (v. 31). Nu exista nimic rău în creaţia iniţială a lui Dumnezeu.

În cadrul oricărui tip de dualism există tendinţa de a se face o distincţie morală între principiile sau elementele superioare şi cele inferioare.[8] De vreme ce domeniul superior este divin, iar cel inferior nu, primul este considerat mai real decât celălalt. Uneori această diferenţă metafizică tinde să fie considerată şi una morală – domeniul superior este bun, iar cel inferior este rău. O astfel de distincţie a ajuns să fie făcută în platonismul târziu. Platon a învăţat că Ideile sau Formele, concepte inteligibile sau invizibile, sunt mai reale. Obiectele perceptibile sau empirice, pe de altă parte, sunt doar umbre aruncate de Forme. În cadrul neo-platonismului a apărut şi o distincţie morală. Domeniul material sau observabil era considerat rău, iar cel spiritual sau invizibil era crezut bun. Influenţaţi de neo-platonism şi de alte tipuri de dualism, cum este maniheismul, unii creştini au început să considere că lumea materială este intrinsec rea.

---

[7] Platon, *Timaios*; Aristotel, *Metafizica*.

[8] Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1965, p. 48.

Dacă însă întreaga realitate îşi datorează existenţa lui Dumnezeu, şi dacă ceea ce a făcut Dumnezeu a fost în întregime „bun", noi nu putem considera că materia este inerent sau intrinsec rea.[9] Acest lucru dă naştere la o problemă: creştinismul, ca orice sistem de gândire care este cât de cât interesat de univers, trebuie să dea piept cu prezenţa răului în lume. Dualismele pot rezolva foarte uşor această dificultate. De vreme ce Dumnezeu este bun, El nu poate fi sursa răului. Prin urmare, sursa răului trebuie să fie orice nu este Dumnezeu, adică materia cu care El a fost nevoit să lucreze. Însă acest expedient nu poate fi adoptat şi nu va fi adoptat de un creaţionism care merge până la capăt, fiindcă el susţine că natura nu posedă un astfel de statut independent. Şi, potrivit relatării biblice, nici Dumnezeu, care a creat totul, nu poate fi blamat pentru răul şi păcatul din lume. Motivul pentru care El nu poate fi blamat nu este acela că nu El a creat lumea, ci că El a făcut-o bună, şi chiar foarte bună! Prin urmare răul din zilele noastre nu este rezultatul unei creaţii imperfecte, un defect al creaţiei Lui.[10] Atunci de unde a răsărit răul? Ne vom întoarce la această întrebare în capitolul 19.

4. Doctrina creaţiei plasează de asemenea o responsabilitate pe umerii omului. El nu-şi poate justifica comportamentul rău prin a da vina pe răul din lumea materială. Aceasta nu este în mod intrinsec rea. Păcatul omului provine cu siguranţă dintr-o exercitare a libertăţii lui. El nu poate să scape de responsabilitatea propriilor lui acţiuni. Şi nu poate blama nici societatea. Uneori păcatul oamenilor individuali este pus pe seama influenţei societăţii. Raţionamentul este că omul este moral, dar o societate imorală îl duce în păcat. Însă societatea umană a făcut şi ea parte din creaţia lui Dumnezeu, şi a fost foarte bună. A susţine că ea este cauza păcatului e prin urmare o mişcare tactică inexactă şi amăgitoare. De vreme ce ea a fost bună iniţial, trebuie să ne punem întrebarea: Cum a ajuns să fie aşa cum este astăzi?

5. Doctrina despre creaţie împiedică de asemenea deprecierea încarnării lui Cristos. Dacă într-un fel sau altul lumea materială ar fi în mod intrinsec rea, ar fi foarte greu de acceptat faptul că cea de-a doua Persoană a Trinităţii Şi-a asumat o formă umană, inclusiv un trup fizic. Într-adevăr, au existat unii care, susţinând că materia este rea, au negat şi realitatea trupului fizic al lui Isus. El doar „părea" să posede trup omenesc. Ei au fost numiţi docetişti, de la grecescul δοκέω („a părea"). Pe de altă parte, o înţelegere corectă a doctrinei despre creaţie – ceea ce a făcut Dumnezeu este bun – ne dă posibilitatea să afirmăm întreaga semnificaţie a încarnării lui Isus Cristos, faptul că El a acceptat să ia asupra lui carnea omenească.

Doctrina despre creaţie ne împiedică de asemenea să pledăm în favoarea ascetismului. Credinţa că natura fizică este rea i-a dus pe unii, inclusiv dintre creştini, să se ferească de trupul omenesc şi de orice fel de satisfacţie fizică. Spiritul, fiind mai divin, este domeniul propriu-zis al binelui şi al evlaviei. Astfel, se urmăreşte meditaţia, iar o dietă austeră şi abstinenţa sexuală sunt considerate condiţii *sine qua non* ale spiritualităţii. Însă doctrina despre creaţie afirmă că Dumnezeu a făcut tot ceea ce există şi că pe toate le-a făcut bune. Prin urmare totul este răscumpărabil. Mântuirea şi spiritualitatea pot fi găsite nu printr-o evadare din domeniul material sau o evitare a acestuia, ci printr-o sfinţire a lui.

---

[9] Ibid., p. 58-59.

[10] Ibid., p. 65.

6. Dacă întreaga creaţie a fost făcută de Dumnezeu, atunci există o legătură şi o afinitate între diversele ei părţi. Eu sunt un frate al tuturor oamenilor, deoarece acelaşi Dumnezeu ne-a creat şi veghează asupra noastră. De vreme ce materia neînsufleţită vine şi ea de la Dumnezeu, eu sunt, prin origine, una cu natura, căci suntem membri ai aceleiaşi familii. Putem fi în conflict, însă aceasta este mai degrabă o ciorovăială în familie decât o luptă împotriva unui duşman străin. Întreaga creaţie Îi aparţine lui Dumnezeu şi are importanţă pentru El. Noi oamenii avem tendinţa să ne credem singurii copii ai lui Dumnezeu, şi astfel singurele fiinţe cărora le este destinată dragostea Lui părintească. Cu toate acestea Isus a arătat printr-o afirmaţie explicită că Dumnezeu iubeşte întreaga Sa creaţie şi îi poartă de grijă (Matei 6:26-30; 10:29). Ea este a Lui şi este importantă pentru El, aşa cum suntem şi noi.

7. În timp ce doctrina despre creaţie exclude orice fel de dualism, ea exclude şi acel tip de monism care consideră că lumea este o emanaţie a lui Dumnezeu. Potrivit ei, prin voinţa Sa, Dumnezeu aduce lucrurile în fiinţă din nimic. Diversele obiecte şi fiinţe care fac parte din creaţie sunt în mod clar altfel decât Dumnezeu. Pe de altă parte, conform concepţiei că lumea este o emanaţie, avem de-a face cu o scurgere din natura lui Dumnezeu, cum ar fi o parte a Sa desprinsă din esenţa Lui. Există tendinţa de a privi această emanaţie ca fiind totuşi divină; din această cauză rezultatul final al acestei concepţii este de obicei panteismul. Ceea ce apare aici este mai degrabă o schimbare de statut decât un început al fiinţării.

Cineva ar putea crede că efectul concepţiei cum că Universul este o emanaţie a lui Dumnezeu ar aduce o îmbunătăţire considerabilă a statutului elementelor individuale ale lumii, de vreme ce ele, în realitate, fac parte din natura divină. Totuşi, în practică, pe plan istoric, s-a întâmplat tocmai opusul. Efectul a fost dispariţia treptată a accentului pus pe statutul independent al obiectelor specifice, până într-acolo încât existenţa independentă a ajuns să fie privită ca o iluzie. De vreme ce toate obiectele şi toate fiinţele fac parte din Dumnezeu, este important să se reducă atât cât este posibil orice distanţă între Dumnezeu şi ele. Individualitatea trebuie să fie minimalizată. Ţelul este absorbţia în Unul. În loc să fie substantive reale, entităţi cu statut propriu, elementele individuale din lume au devenit efectiv nişte adjective ataşate de realitatea ultimă, Dumnezeu.

Doctrina creştină a creaţiei din nimic respinge toate acestea. Elementele individuale ale lumii sunt creaturi adevărate, dependente de Dumnezeu, Creatorul lor. Net separate de El (adică nu sunt emanaţii ale naturii Lui), ele sunt creaturi finite, dependente. Păcatul nu constă în finitudine; nu este rău să fii separat şi finit. Mai degrabă, păcatul constă în a-ţi folosi greşit libertatea finită, prin a căuta să fii independent de (şi astfel egal cu) Dumnezeu. În plus, această finitudine nu dispare în procesul mântuirii. Mântuirea nu constă în negarea umanităţii creaturale; ea este mai degrabă împlinirea, restaurarea umanităţii creaturale.

Mai mult, doctrina despre creaţie subliniază limitările inerente ale statutului de creatură. Nici o creatură sau combinaţie de creaturi nu poate fi vreodată egalată cu Dumnezeu. El se va afla întotdeauna deasupra lor ca Ziditor al lor; ele nu sunt şi nu vor fi niciodată Dumnezeu. Aşa că nu există nici un fel de bază pentru idolatrie – pentru închinarea la natură sau pentru venerarea oamenilor. Natura şi oamenii sunt mai puţin decât Dumnezeu, şi distanţa dintre El şi aceste creaţii ale Lui trebuie ţinută minte mereu. Dumnezeu are un statut unic, astfel că numai Lui trebuie să I se aducă închinare (Ex. 20:2-3).

Noi ne gândim uneori la marea prăpastie metafizică din Univers ca la o prăpastie cantitativă care se întinde între om şi restul creaţiei. În realitate însă marea prăpastie metafizică este cantitativă *şi* calitativă, şi se află între Dumnezeu pe de-o parte şi toţi ceilalţi pe de altă parte.[11] El trebuie să fie obiectul închinării, laudei şi ascultării. Toţi ceilalţi care există trebuie să fie subiecţi care să Îi prezinte Lui aceste acte de supunere.

Doctrina creației și relația ei cu știința

Conflictul dintre ştiinţă şi creştinism are o istorie destul de lungă.[12] Tensiunea a apărut în diverse puncte. Astronomia a fost probabil cea care a cauzat prima luptă adevărată, prin mişcarea de rotaţie a lui Copernic care a pus sub semnul întrebării concepţia geocentrică atunci la modă. Încetul cu încetul conflictul s-a mutat din domeniul astronomiei în cel al geologiei (vârsta pământului), biologiei (problema evoluţiei) şi antropologiei (originea omului). În prezent conflictul este mai ales în jurul ştiinţelor sociale behavioriste şi a unor subiecte cum sunt libertate contra determinism şi bunătatea sau depravarea naturii omului. Pe măsură ce conflictul s-a deplasat de la o ştiinţă la alta, s-a mutat şi de la o sferă a doctrinei la alta. Astfel, în timp ce odinioară zona de tensiune a fost doctrina despre creaţie, în zilele noastre ea este doctrina despre om.

Pentru unii, ca Langdon Gilkey, problema relaţiei dintre ştiinţă şi teologie a fost clarificată; nu mai există nici o posibilitate de conflict. Gilkey crede că acel conflict din trecut s-a bazat pe două neînţelegeri, una legată de rolul ştiinţei, respectiv al teologiei, şi cealaltă de natura Bibliei. Prima a constat din nerealizarea faptului că cele două discipline ofereau diferite genuri de explicaţii. Ştiinţa încearcă să explice ce anume s-a întâmplat şi cum a ajuns să aibă loc. Ea încearcă să explice lucrurile în termenii cauzării eficiente. Atunci când s-a crezut că teologia oferă acelaşi gen de explicaţie, s-a considerat că cele două discipline propun alternative contradictorii. Teologia oferea o explicaţie în termenii unei cauze eficiente care rivaliza cu explicaţia dată de ştiinţă în termenii unei cauze eficiente. Ştiinţa explica originea lumii prin răcirea şi condensarea unei mase nebuloase; teologia consideră că ea a avut loc printr-un act creator al unei fiinţe atotputernice. Această concepţie care vede în teologie o cvasiştiinţă trebuie respinsă, spune Gilkey. Explicaţia pe care o dă teologia este în termenii unui tip de cauzalitate foarte diferit. Explicaţiile ei sunt teologice, adică vizează ţelul sau scopul pentru care se face ceva. Explicaţiile ştiinţifice iau forma: „Acest eveniment a avut loc deoarece ..."; explicaţiile teologice iau forma: „Acest eveniment a avut loc cu scopul de a ..." Astfel, nu există un conflict între teologie şi ştiinţă. Teologia creştină nu-şi propune să ne spună cum a venit Universul în fiinţă; ea ne spune de ce l-a făcut Dumnezeu.[13]

---

[11] Francis Schaeffer, *The God Who Is There*, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1968, p. 94-95.

[12] Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York, Dover, 1960.

Cea de-a doua neînţelegere este în legătură cu Biblia. După Gilkey, teoria că Geneza ne furnizează o explicaţie cvasiştiinţifică în legătură cu originea Universului provine dintr-o perioadă de încredere în inspiraţia verbală a Bibliei. Astfel, toate afirmaţiile Bibliei, fie cele cu caracter religios, fie cele cu unul aparent ştiinţific, erau considerate adevărate. Însă mai târziu au apărut alte concepţii despre Biblie care nu au considerat că toate afirmaţiile ei sunt adevărate. Unii oameni şi-au imaginat Biblia ca o mărturie despre o revelaţie care nu constă în primul rând din comunicarea unor informaţii, ci din prezentarea propriei persoane de către un Dumnezeu personal; alţii s-au gândit la ea ca la un amestec de revelaţie divină pe de-o parte, şi speculaţii omeneşti şi mit pe de altă parte.[14] Cu aceste concepţii despre Biblie în minte, Gilkey şi alţii susţin că valoarea şi autoritatea ei se limitează strict la domeniul religiei. Biblia nu ne ajută să înţelegem probleme empirice, indiferent dacă acestea sunt din domeniul ştiinţei sau al istoriei. Ea serveşte doar la a ne aduce într-o relaţie corectă cu Dumnezeu.

Cu toate că Gilkey oferă o soluţie la problema relaţiei dintre ştiinţă şi teologie, această soluţie a lui nu poate fi adoptată de cineva care susţine acea concepţie despre Biblie care a fost expusă în cea de-a doua parte a acestui volum. Este adevărat că atunci când vorbeşte despre creaţie, Biblia pune accentul ei major pe motivul pentru care Dumnezeu a făcut ceea ce a făcut – pe scopul cu care a creat. Însă Biblia este preocupată şi de ce anume a făcut Dumnezeu şi chiar, într-o anumită măsură, de cum anume a făcut ceea ce a făcut. Şi există într-adevăr o afirmaţie despre origini care, oricât de vagă ar fi, are totuşi anumite implicaţii pentru teoriile propuse de ştiinţele naturii. Trebuie să examinăm acum mai de aproape două puncte în care teologia şi ştiinţa sunt în conflict: (1) vârsta Universului şi (2) ordinea în care au apărut componentele creaţiei şi relaţiile dintre ele.

Vârsta creaţiei

Vârsta creaţiei este unul din punctele de conflict care apar între ştiinţă şi Biblie. Pe de-o parte, afirmaţia biblică pare a fi foarte categorică. Dumnezeu a creat pământul în şase zile. De vreme ce cuvântul folosit în Geneza este termenul comun יוֹם (*yom*), se presupune că acestea au fost intervale cuprinzând câte douăzeci şi patru de ore. S-au făcut încercări de a se calcula perioada creaţiei folosindu-se anii daţi în genealogiile biblice. Arhiepiscopul James Ussher a ajuns la anul 4004 î.Cr. pentru data creaţiei. În aceste condiţii creaţia nu are o vârstă mai mare de aproximativ şase mii de ani.

Concluzia lui Ussher a fost satisfăcătoare înainte de apariţia geologiei moderne. Şi aceasta, ar trebui să remarcăm, este un eveniment destul de recent. William Smith, întemeietorul geologiei stratigrafice, a murit în 1839; Charles Lyell, cel care a sistematizat cunoştinţele geologice, a murit în 1875. Aşadar acel tip de geologie pe care îl cunoaştem noi astăzi a ajuns la maturitate doar în secolul al XIX-lea. Însă atunci când a ajuns la maturitate au apărut probleme serioase legate de datarea tradiţională a creaţiei. Au apărut mai multe metode de datare a Pământului, multe dintre ele bazându-se pe caracteristicile materialelor radioactive. În urma apariţiei acestor metode s-a realizat un consens în jurul teoriei că vârsta Pământulului este de câteva miliarde de ani, poate cinci sau şase miliarde sau chiar mai mult. Au existat mai multe încercări de reconciliere a materialului biblic cu vârsta aparentă a Pământului: (1) teoria hiatului; (2) teoria potopului; (3) teoria vârstei ideale; (4) teoria zi-eră; şi (5) teoria zi-imagine plastică.

---

[13] Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, p. 70

[14] Ibid., p. 27-28..

1. Teoria hiatului susţine că a existat o creaţie iniţială a Pământului, extrem de completă, probabil cu miliarde de ani în urmă. Aceasta este creaţia menţionată în Geneza 1:1. Dar a avut loc o catastrofă de o anumită natură. Creaţia *a devenit* pustie şi lipsită de formă (1:2). Prin urmare, în urmă cu câteva mii de ani Dumnezeu a creat din nou Pământul într-un răstimp de şase zile, populându-l cu toate speciile. Această creaţie este cea descrisă în Geneza 1:3-27. Vârsta aparentă a pământului şi acele mărturii ale fosilelor care indică o evoluţie care se întinde pe o lungă perioadă de timp trebuie puse pe seama primei creaţii. Mulţi leagă catastrofa de căderea lui Satan (Lucifer). Creaţia a zăcut în ruine pentru o lungă perioadă de timp înainte ca Dumnezeu să o refacă sau să o reconstruiască.[15]

2. Teoria potopului consideră că vechimea Pământului este de doar câteva mii de ani. Pe vremea lui Noe, Pământul a fost acoperit de un potop înfricoşător; au existat valuri enorme cu o viteză de mii de kilometri pe oră. Aceste valuri au adunat diverse forme de viaţă; mâlul în care acestea s-au depus în cele din urmă s-a solidificat transformându-se în rocă sub presiunea înspăimântătoare a valurilor. Diversele straturi de rocă reprezintă diversele stadii ale potopului. Sub puterea acestor forţe neobişnuite s-a realizat într-o relativ scurtă perioadă de timp ceea ce geologii cred că ar necesita în mod obişnuit trei miliarde de ani.[16]

3. Teoria vârstei ideale susţine că Dumnezeu a creat lumea într-o perioadă de şase zile cu relativ puţin timp în urmă, însă că El a făcut-o în aşa fel încât să pară ca şi cum ar avea miliarde de ani. Aceasta este o concepţie cu adevărat inedită şi ingenioasă. Bineînţeles că Adam nu şi-a început viaţa ca un bebeluş nou-născut. În oricare moment al fiinţării lui el a avut probabil o vârstă aparentă (sau ideală) mult mai mare decât vârsta lui reală (constând din anii scurşi de la crearea lui). Teoria vârstei ideale extinde acest principiu. Dacă Dumnezeu a creat copacii în varianta lor matură şi nu sub forma unor seminţe de copaci, ei au avut probabil acele inele specifice care indicau o vârstă ideală şi nu vârsta lor reală. Astfel, fiecare element al creaţiei a început probabil să existe la o anumită vârstă din ciclul vieţii.[17]

---

[15] *The Scofield Reference Bible*, p. 4, n. 3.

[16] George McCready Price, *The New Geology*, Mountain View, Cal., Pacific Press, 1923.

[17] Philip H. Gosse, *Omphalos: An Attempt to Untie the Geological Knot*, Londra, John Van Voorst, 1957.

4. Teoria zi-eră se bazează pe faptul că deşi termenul ebraic יוֹם *yom* înseamnă de cele mai multe ori o perioadă de douăzeci şi patru de ore, nu este în nici un caz limitat la această semnificaţie. El poate însemna şi epoci sau lungi perioade de timp, şi acesta este şi sensul cu care ar trebui luat în acest context. Această concepţie susţine că Dumnezeu a creat lumea printr-o serie de acte care s-au întins pe lungi perioade de timp. Mărturiile geologice şi ale fosilelor corespund ordinii actelor Lui creatoare.[18]

5. Teoria zi-imagine (sau a aranjamentului literar) consideră că zilele creaţiei sunt mai mult o problemă de structurare logică decât de ordine cronologică. Fie că revelaţia lui Dumnezeu despre creaţie a venit la Moise printr-o serie de şase tablouri, fie că autorul şi-a grupat materialul după o ordine logică obţinând astfel şase perioade distincte. Este posibil să se fi avut în vedere şi un anumit aspect cronologic atunci când s-a făcut aranjarea, însă ea trebuie văzută ca fiind făcută în primul rând după criterii logice. Relatarea este aranjată în două grupe de câte trei – din prima zi până în a treia zi şi din a patra zi până în a şasea. Pot fi observate paralele între prima şi a patra, a doua şi a cincea, şi a treia şi a şasea zi a creaţiei.[19]

Toate aceste poziţii au unele puncte tari precum şi unele dificultăţi.[20] Noi trebuie să găsim acea poziţie care are mai multe puncte tari şi mai puţine dificultăţi decât celelalte. În prezent, cea pe care o găsesc eu cea mai satisfăcătoare este o variantă a teoriei zi-eră. De teoria hiatului sunt legate prea multe dificultăţi exegetice,[21] în timp ce teoria potopului pune un accent prea mare pe dovada geologică.[22] Teoria vârstei ideale este ingenioasă, şi sub unele aspecte de necombătut, atât din punct de vedere ştiinţific, cât şi exegetic, ea prezintă însă o problemă teologică făcându-L pe Dumnezeu un aparent înşelător (şi înşelăciunea, după cum am văzut în capitolul 13, este contrară naturii Lui). Teoria zi-imagine (sau a aranjamentului literar) rezolvă problema succesiunii cronologice, însă nu se prea potriveşte cu restul exemplelor din literatura vremii, în cadrul cărora relatările despre creaţie sunt aranjate în trei grupe de câte două unităţi, şi nu în două grupe de câte trei.[23] Teoria zi-imagine întâmpină de asemenea dificultăţi în ceea ce priveşte porunca a treia: odihna lui Dumnezeu din ziua a şaptea care este poruncită şi oamenilor pe motiv că şi El S-a odihnit în această zi pare să presupună un anumit gen de succesiune cronologică.[24] Teoria zi-eră se potriveşte foarte bine cu rezultatele investigaţiilor geologice, mai ales dacă se ia în considerare şi felul în care au fost grupate evenimentele în Geneza. De exemplu, în timp ce soarele, luna şi stelele au fost create în prima zi, ele nu au devenit complet vizibile (de parcă pământul ar fi fost acoperit cu un înveliş de nori) până în ziua a patra. În mod similar, plantele au fost create în ziua a treia, însă au fost date omului ca hrană doar în ziua a şasea. Interpretarea termenului יוֹם ca o perioadă de o lungime nedefinită nu este o înţelegere forţată a lui, cu toate că nu este nici sensul său cel mai comun. Deşi teoria zi-eră pare a fi cea mai plauzibilă în prezent, nu putem fi dogmatici. Vârsta Universului este un subiect care reclamă un studiu continuu şi o permanentă reflectare la el.

---

[18] Edwin K. Gedney, „Geology and the Bible" în *Modern Science and Christian Faith*, Wheaton, Ill., Scripture, 1948, p. 23-57.

[19] N. H. Ridderbos, *Is There a Conflict Between Genesis 1 and Natural Science?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957; Ronald Youngblood, *How It All Began*, Ventura, Cal., Regal, 1980, p. 25-28.

[20] Pentru o foarte completă trecere în revistă a poziţiilor care încearcă să stabilească un raport între datele geologice şi semnificaţia lui יוֹם (*yom*) vezi Walter L. Bradley şi Roger Olsen, „The Trustworthiness of Scripture in Areas Relating to Natural Science", Referat ştiinţific prezentat la Conferinţa la nivel înalt pe teme de hermeneutică biblică, Chicago, Illinois, 11-12 noiembrie 1982, p. 36-39.

[21] Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 201-211. Cititorului i se recomandă acest volum pentru o abordare detaliată a câtorva din aceste poziţii.

[22] Ibid., p. 183-88.

[23] „Akkadian Myths and Epics", trad. în lb. engl. E. A. Speiser, în *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, ediţia a doua, Princeton University, 1955, p. 94; „Ugaritic Myths, Epics and Legends", trad. în lb. engl. H. L. Ginsberg, ibid., p. 134, 144, 150.

[24] Ridderbos, *Is There a Conflict*, p. 44.

Dezvoltarea în cadrul creației

Celălalt punct major de conflict cu ştiinţa este problema dezvoltării. În ce măsură sunt formele contemporane asemănătoare cu cele care au ieşit direct din mâna lui Dumnezeu, şi în ce măsură a fost posibilă dezvoltarea, având ca rezultat modificarea formelor existente atunci şi producerea unor noi varietăţi? Teoria evoluţiei susţine că de la apariţia vieţii toate formele s-au dezvoltat prin intermediul unui proces gradual. Printr-o serie de mutaţii sau variaţii spontane au luat naştere noi tipuri de fiinţe vii. Au supravieţuit cele care aveau capacitatea de a se adapta, ceea ce le-a făcut mai competitive într-un mediu caracterizat de pericole şi lipsuri. Prin acest proces al supravieţuirii celui mai puternic au apărut unele fiinţe superioare, mult mai complexe. Astfel, de-a lungul unei lungi perioade de timp cel mai rudimentar şi mai simplu organism viu a evoluat până când a ajuns om prin simpla funcţionare a legilor naturale imanente. Nu a avut loc nici un fel de intervenţie directă a lui Dumnezeu. Doar evoluţia era răspunzătoare.

În contrast cu aceasta, câţiva creştini au susţinut că fiecare specie a fost creată direct de Dumnezeu. Se consideră că această afirmaţie ce susţine că Dumnezeu a dat naştere fiecărui animal şi fiecărei plante după soiul lor reclamă această interpretare. Fireşte că aici se porneşte de la premisa că termenul tradus prin „soi" trebuie înţeles ca specie biologică. Cere oare însă termenul acest lucru? Cuvântul ebraic folosit este מִין *min*, care este un termen general pentru soi sau varietate. Astfel, deşi ar putea însemna specie, nu este suficient de specific pentru a se putea trage concluzia că înseamnă cu adevărat specie. Este numai „soi", simplu şi concis.[25] În acelaşi timp, cuvântul מִין pare să pună într-adevăr anumite limite acceptabile evoluţiei.

Unii teologi creştini, chiar şi câţiva dintre cei mai conservatori, au adoptat o concepţie denumită evoluţie teistă. Potrivit ei, Dumnezeu a creat într-un mod direct la începutul procesului, şi de atunci încoace lucrează din interior prin evoluţie. Este posibil ca în cursul procesului să fi avut loc şi un act direct de creaţie care să fi modificat o anumită creatură vie prin a-i da un suflet sau o natură spirituală; a apărut primul om. Totuşi, în afara acestei excepţii, evoluţia teistă consideră că lucrarea creatoare ulterioară a lui Dumnezeu a avut loc prin mijloace imanente.[26] Deşi această concepţie poate să facă foarte bine faţă datelor ştiinţifice, ea are unele probleme cu relatarea biblică despre creaţie. Şi orice teorie care se vrea a fi acceptabilă, ţinând seama de concepţia despre Biblie şi despre revelaţia generală care a fost adoptată mai devreme în acest volum, trebuie să fie în concordanţă atât cu datele biblice, cât şi cu cele ştiinţifice.

---

[25] Brown, Driver, Briggs, *Lexicon*, p. 568. מִין derivă de la un cuvânt care înseamnă a despica pământul cu plugul, şi prin urmare a devenit un termen pentru diviziune.

Mai adecvată este poziţia denumită creaţionism progresiv. Potrivit acestei concepţii, Dumnezeu a creat printr-o serie de acte care au avut loc de-a lungul unei lungi perioade de timp. El a creat primul membru din fiecare „soi". Este posibil ca acest grup să fi fost la fel de larg ca ordinul sau tot atât de îngust ca genul. Există posibilitatea ca în unele cazuri să se fi extins până la a constitui specia individuală. Din acel prim membru al grupului au apărut prin evoluţie restul membrilor. Astfel, de exemplu, este posibil ca Dumnezeu să fi creat primul membru din familia felinelor. Din el au apărut leii, tigrii, leoparzii, precum şi obişnuitele pisicuţe. Apoi Dumnezeu a creat un alt soi. Se prea poate să fi existat suprapuneri între perioadele de dezvoltare, astfel că speciile noi din cadrul unui soi au continuat să apară chiar şi după ce Dumnezeu a creat primul membru din următorul soi. Observaţi că între diversele soiuri există goluri care nu au fost umplute prin dezvoltarea evolutivă.[27]

Această concepţie se potriveşte bine cu datele biblice. Cum rămâne însă cu cele ştiinţifice? Aici trebuie să observăm că straturile cu fosile indică goluri în câteva puncte, sau o absenţă a ceea ce oamenii de ştiinţă numesc forme tranziţionale. Părerea oamenilor de ştiinţă este că aceste forme s-au pierdut. Însă o altă posibilitate cât se poate de plauzibilă este că ele nu au existat niciodată, că absenţa lor constituie de fapt golurile dintre „soiurile" biblice. Astfel, a existat o microevoluţie (sau evoluţie „în cadrul soiului"), dar nu a existat o macroevoluţie (sau evoluţie „de la un soi la altul").

Unicitatea lucrării creatoare a lui Dumnezeu

Cât de unică este această lucrare creatoare a lui Dumnezeu? Se angajează şi omul oare într-o asemenea activitate sau în ceva similar? Sau ce se întâmplă dacă omul reuşeşte să producă viaţă prin folosirea unui material existent care nu este viu? Va pune capăt acest lucru unicităţii lucrării lui Dumnezeu şi, în consecinţă, divinităţii Lui? Unii oameni de ştiinţă care au adoptat o anumită definiţie a vieţii, pretind că omul a reuşit deja să producă această viaţă, în timp ce alţii, care folosesc o altă definiţie, susţin că nu este decât o problemă de timp ca omul să aibă cu adevărat succes în această încercare. Însă ce se va întâmpla atunci? Va demonstra oare această realizare că Dumnezeu nu a fost necesar pentru ca viaţa să înceapă? Ne va da ea oare o altă explicaţie cu privire la originea vieţii?

În acest moment trebuie să definim cu atenţie ce înseamnă obţinerea vieţii în premieră în cazul întrebuinţării unui material neînsufleţit. În primul rând ea nu va fi un fenomen întâmplător ca ciocnirea accidentală a atomilor la alcătuirea unei noi molecule, şi la combinarea acestora în vederea producerii în timp a primei fiinţe vii. Nu va avea la bază formula atomi plus mişcare plus întâmplare. Mai curând, producerea în premieră a vieţii de către om va fi rezultatul unui efort şi a unei planificări intense din partea unor fiinţe foarte inteligente, care lucrează într-un laborator bine echipat în condiţii bine controlate. Pe scurt, va semăna mai mult cu efortul creator al unui Dumnezeu puternic şi înţelept decât cu rezultatele întâmplătoare ale unor mişcări hazardate ale materiei.

---

[26] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 466-474

[27] Russell L. Mixter, *Creation and Evolution*, ediţia a cincea, Goshen, Ind., American Scientific Affiliation, 1962, p. 22-23.

În plus, oamenii de ştiinţă implicaţi vor porni de la materie. Această materie nu este creată de ei din nimic, ci este pur şi simplu găsită şi folosită de ei. Materialul brut pe care îl vor folosi ei este produs de Dumnezeu. Aşa că, până şi în actul „creării" se vor dovedi a fi dependenţi de o anumită forţă superioară. Producerea vieţii de către om din materie lipsită de viaţă nu va submina măreţia puterii şi a cunoaşterii lui Dumnezeu; ea o va sublinia şi o va reaccentua doar.

Implicații ale doctrinei despre creație

Care sunt atunci implicaţiile credinţei în creaţie? Doctrina are un impact semnificativ asupra felului în care vedem şi tratăm noi viaţa şi lumea.

1. Tot ce există are valoare. Nu trebuie să considerăm că ceva este iluzoriu sau nesemnificativ numai pentru că nu este divin. Tot ce există, deşi nu este Dumnezeu, a fost făcut de El. El a făcut totul din plăcere, şi totul a fost bun în ochii Lui. A fost un plan înţelept care a adus în fiinţă tocmai ceea ce există în cadrul creaţiei. Fiecare parte a creaţiei îşi are locul ei, ceea ce este exact ce a intenţionat Dumnezeu. El iubeşte întreaga Lui creaţie, nu numai anumite părţi ale ei. Tot aşa şi noi ar trebui să fim preocupaţi de întreaga creaţie, să păstrăm, să păzim şi să dezvoltăm ceea ce a făcut Dumnezeu. Noi suntem parte a creaţiei, însă numai o parte. În timp ce Dumnezeu a intenţionat ca omul să folosească creaţia pentru propriile lui nevoi, el, omul, trebuie să o şi stăpânească şi să o guverneze spre binele ei. Prin urmare, nouă ne revine o sarcină mare în domeniul ecologic. De fapt, creştinii ar trebui să se afle chiar în prima linie a luptei pentru conservarea şi bunăstarea creaţiei, fiindcă ea nu este ceva ce există pur şi simplu; ea este lucrarea lui Dumnezeu. Tot ce există în cadrul creaţiei îşi are propria sa funcţie, funcţia omului este să protejeze restul lumii lui Dumnezeu.

Nu trebuie să dispreţuim nici una din părţile creaţiei lui Dumnezeu. Oricât ar fi de diferite de noi, unele creaturi au o anumită perfecţiune ca parte a planului lui Dumnezeu. Nimic nu este intrinsec rău. Cu toate că păcatul a distorsionat probabil puternic Universul creat de Dumnezeu, lumea a fost bună când a ieşit din mâinile Lui. Prin urmare nu există nici un merit deosebit în a fugi de lumea materială sau în a evita preocupările legate de trup în favoarea unor activităţi mai intelectuale sau mai spirituale. Faptul că suntem creaturi intelectuale şi spirituale nu anulează faptul că suntem şi fiinţe materiale.

2. Activitatea creatoare a lui Dumnezeu nu include numai activitatea creatoare iniţială a lui Dumnezeu, ci şi lucrările Lui ulterioare indirecte. Creaţia nu exclude dezvoltarea din cadrul lumii; ea o include. Astfel planul lui Dumnezeu implică şi întrebuinţează tot ce este mai bun din îndemânarea şi cunoştinţele omeneşti în domeniul perfecţionării genetice a creaţiei. Asemenea străduinţe arată parteneriatul

nostru cu Dumnezeu în lucrarea de creaţie care continuă. Cu toate acestea, fireşte, noi trebuie să fim conştienţi că materialele şi adevărurile pe care le folosim în aceste încercări vin de la Dumnezeu.

3. Investigarea ştiinţifică a creaţiei este perfect justificată. Ştiinţa presupune că în cadrul creaţiei există un anumit gen de ordine sau de tipar pe care ea îl poate descoperi. Dacă Universul ar fi un rod al hazardului şi, în consecinţă, toate datele adunate de oamenii de ştiinţă ar fi întâmplătoare, nu ar fi posibilă o înţelegere reală a naturii. Însă, afirmând că totul a fost făcut în conformitate cu un tipar logic, doctrina creaţiei confirmă presupunerea ştiinţei. Este semnificativ faptul că în plan istoric ştiinţa a apărut cel mai curând şi mai repede în cultura europeană unde exista o credinţă într-un Dumnezeu unic, şi nu într-o altă cultură în care se credea în mai mulţi dumnezei angajaţi în activităţi contradictorii.[28] Ştiind că la baza Universului există un tipar inteligent, creştinul este motivat să îl caute.

4. Dumnezeu şi numai El Îşi este Sieşi suficient sau etern. Orice altceva, fiecare obiect şi fiecare fiinţă, îşi primeşte existenţa de la El. Există pentru a face voia Lui. Numai Dumnezeu merită închinarea noastră. Orice altceva există pentru El, nu El pentru orice altceva. Deşi vom respecta cât se poate de mult creaţia, fiindcă a fost făcută de El, noi vom păstra întotdeauna o distincţie clară între Dumnezeu şi creaţie.

---

[28] Alfred Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, Macmillan, 1925, p. 12.

18

Lucrarea continuatoare a lui Dumnezeu: providența

Providența ca păstrare

Providența ca guvernare
  Extensia activității de guvernare a lui Dumnezeu
  Relația dintre păcat și activitatea de guvernare a lui Dumnezeu
  Trăsăturile majore ale activității de guvernare a lui Dumnezeu

Providența și rugăciunea

Providența și minunile

În timp ce creaţia este lucrarea prin care Dumnezeu a creat Universul, providenţa este relaţia Lui permanentă cu acesta. Prin providenţă noi înţelegem acea acţiune continuă a lui Dumnezeu prin care păstrează în existenţă creaţia pe care a adus-o în fiinţă, şi o călăuzeşte spre scopurile pe care le are în vedere pentru ea. Prin urmare, din perspectiva dinamicii zilnice a vieţii noastre providenţa are în multe privinţe o mai mare actualitate decât doctrina despre creaţie. Cuvântul derivă de la termenul latin *providere* care ad litteram înseamnă a prevedea. Însă el implică mai mult decât o simplă cunoaştere a viitorului. Cuvântul are şi conotaţia de a acţiona cu prudenţă sau de a face pregătiri pentru viitor.

Din anumite puncte de vedere, providenţa are un rol central în mersul vieţii creştine. Ea înseamnă că noi putem trăi cu certitudinea că Dumnezeu este prezent şi activ în viaţa noastră. Suntem în grija Lui şi prin urmare putem să înfruntăm cu încredere viitorul, ştiind că lucrurile nu au loc la întâmplare. Putem să ne rugăm, ştiind că Dumnezeu ne aude rugăciunile şi ţine cont de ele. Putem înfrunta pericolul, ştiind că El nu este în necunoştinţă de cauză şi neimplicat.

Doctrina despre providenţă apare adeseori în dezbateri legate de revelaţia generală şi în argumentele teologiei naturale, fiindcă este preocupată de acele aspecte ale lucrării lui Dumnezeu care sunt în mare măsură accesibile fiecăruia. Cel puţin este posibil să vezi mâna lui Dumnezeu în procesele istoriei şi ale naturii. Prin urmare, va exista aici o oarecare suprapunere între teologie şi domeniile istoriei şi ale ştiinţei. În măsura în care istoria nu este numai o înregistrare a evenimentelor care au loc, ci şi o încercare de a le interpreta sau de a găsi un fel de tipar în spatele acestor evenimente, este posibil ca lucrarea istoricului să sprijine doctrina despre providenţă. Dacă însă istoricul nu vede nici un tipar, lucrarea lui va contrazice doctrina. Mai mult decât atât, providenţa, aşa cum este ea descrisă în Biblie, se extinde şi asupra acelor evenimente neobişnuite, denumite minuni, care par a sfida într-un fel imaginea ştiinţei despre regularitatea Universului. Din această cauză există şi posibilitatea unui conflict între ştiinţă şi doctrina creştină a providenţei.

Providenţa are două aspecte. Un aspect este acea lucrare a lui Dumnezeu prin care păstrează creaţia Sa în existenţă, menţinând-o şi întreţinând-o; acest aspect este numit în general păstrare sau susţinere. Celălalt aspect este activitatea lui Dumnezeu de călăuzire şi direcţionare a cursului evenimentelor pentru a îndeplini scopurile pe care le are El în vedere. Acest aspect este numit guvernare sau providenţă propriu-zisă. Păstrarea şi guvernarea nu ar trebui văzute ca două acţiuni complet separate ale lui Dumnezeu, ci ca două aspecte diferite ale aceleiaşi lucrări a Lui.

Providenţa ca păstrare

Păstrarea este menţinerea în existenţă de către Dumnezeu a creaţiei Lui. Ea implică din partea lui Dumnezeu protejarea creaţiei împotriva vătămării şi a distrugerii, şi asigurarea resurselor pentru nevoile elementelor sau membrilor creaţiei.

Numeroase pasaje biblice vorbesc despre faptul că Dumnezeu păstrează întreaga Sa creaţie. În Neemia 9:6, Ezra spune: „Tu, Doamne, numai Tu, ai făcut cerurile, cerurile cerurilor şi toată oştirea lor, pământul cu tot ce este pe el, mările cu tot ce cuprind ele. Tu dai viaţă tuturor acestor lucruri şi oştirea cerurilor se închină înaintea Ta." După stabilirea rolului lui Cristos în creaţie, Pavel Îl pune în legătură pe acesta şi cu continuarea creaţiei: „El este mai înainte de toate lucrurile, şi toate se ţin prin El" (Col. 1:17). Scriitorul Epistolei către Evrei spune despre Fiul că „ţine toate lucrurile cu cuvântul puterii Lui" (1:3).

Rolul unor asemenea pasaje este acela de a nega faptul că vreo parte a creaţiei şi-ar fi sieşi suficientă. Unii oameni înclină să creadă că lucrarea lui Dumnezeu se sfârşeşte o dată cu creaţia. În concepţia lor, lucrurile au rămas în existenţă după creaţie doar în virtutea unei anumite puteri care le-a fost imprimată. Acest lucru este însă respins în mod expres de învăţătura Scripturii. Atât originarea, cât şi continuarea tuturor lucrurilor sunt probleme care ţin de voinţa şi activitatea divină.

Prezenţa lui Dumnezeu este vizibilă mai ales în păstrarea lui Israel ca naţiune.[1] De exemplu, mâna lui Dumnezeu a fost prezentă prin grija manifestată de El faţă de nevoile poporului Său în timpul foametei. Dumnezeu l-a adus pe Iosif în Egipt ca să adune provizii în vederea hrănirii poporului în perioada de lipsuri. Ocrotirea poporului în vremea lui Moise merită de asemenea întreaga atenţie. Poruncind uciderea copiilor israeliţi de parte bărbătească, egiptenii au încercat să-l împiedice pe Israel să se înmulţească şi să prindă putere (Ex. 1). Cu toate acestea moaşele au salvat aceşti copii, şi unele circumstanţe excepţionale au făcut posibil ca Moise să rămână în viaţă. Seria de plăgi menite să îi elibereze pe israeliţi de asupritorii lor a culminat cu moartea întâilor născuţi din toate familiile Egiptului. Şi totuşi, copiii întâi născuţi ai israeliţilor au fost cruţaţi. Când au fugit şi au fost urmăriţi de egipteni, fiilor lui Israel li s-a dat posibilitatea să treacă prin Marea Roşie ca pe uscat, în timp ce egiptenii au fost înghiţiţi de ape şi înecaţi. În peregrinările prin pustie naţiunea aleasă a lui Dumnezeu a primit o hrană miraculoasă, constituită în primul rând din mană, dar şi din prepeliţe şi apă. Le-a fost dat să obţină victoria în bătălii – uneori în ciuda puţinelor şanse pe care le aveau – atunci când au căutat să ia ţara care le fusese promisă de la băştinaşi.

---

[1] Trebuie observat faptul că opinia noastră despre păstrare diferă întrucâtva de cea a lui Augustus H. Strong. După părerea lui (*Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 410 şi urm.) păstrarea este menţinerea în existenţă a tuturor lucrurilor existente. Totuşi se creează impresia că Strong are în vedere numai Universul fizic sau materia fizică, nu şi fiinţele umane. În plus, el pare să se gândească doar la scopul păstrării, nu şi la mijloace, pe care el le consideră o problemă de guvernare. După părerea noastră însă, păstrarea include şi asigurarea mijloacelor pentru ca oamenii să rămână în existenţă. Astfel, păstrarea nu este ceva complet diferit de guvernare. Ele sunt aspecte, uneori suprapuse, ale lucrării unificate a lui Dumnezeu. Vezi G. C. Berkouwer, *The Providence of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 74 şi urm.

Lucrarea de păstrare a lui Dumnezeu este foarte vizibilă şi în cartea lui Daniel. Şadrac, Meşac şi Abednego au fost condamnaţi şi aruncaţi în cuptorul încins fiindcă nu i s-au închinat chipului de aur care fusese înălţat. Cu toate acestea ei au ieşit nevătămaţi din cuptor, în timp ce soldaţii care îi aruncaseră în el au fost nimiciţi de căldură. Pentru că s-a rugat Dumnezeului său, Daniel a fost aruncat într-o groapă cu lei. Totuşi el a ieşit nevătămat din ea. Cu siguranţă că, lucrarea de păstrare a poporului lui Dumnezeu nu a putut fi văzută niciodată mai bine.

Isus avea de asemenea o învăţătură clară cu privire la lucrarea păstrătoare a Tatălui. Ucenicii erau preocupaţi de nevoile vieţii – ce aveau să mănânce şi să îmbrace. Isus i-a asigurat că Tatăl hrăneşte păsările cerului şi îmbracă florile câmpului. Cu siguranţă că El avea să facă acelaşi şi lucru pentru ei. După ce îi învaţă pe ucenici că Dumnezeu se îngrijeşte de vietăţile mai neînsemnate din cadrul creaţiei Lui, Isus spune că El face acelaşi lucru în cazul oamenilor: ei sunt de o valoare mai mare decât păsările (Matei 6:26) şi decât florile (v. 30). Din acest motiv nu este necesar ca oamenii să se îngrijoreze din pricina hranei şi a îmbrăcămintei, deoarece dacă ei caută Împărăţia şi dreptatea lui Dumnezeu, toate aceste lucruri le vor fi date pe deasupra (v. 31-33). Aceasta este o aluzie la măsurile de prevedere ale lui Dumnezeu. În Matei 10 Isus se concentrează asupra purtării de grijă a lui Dumnezeu. Încă o dată linia argumentării este că ceea ce Dumnezeu face pentru creaturile mai neînsemnate, El va face într-o măsură şi mai mare în folosul copiilor Săi umani. Ei nu trebuie să se teamă de cei care pot distruge trupul dar nu pot ucide sufletul (v. 28). Cu toate că două vrăbii se vând pe un ban, nici una dintre ele nu cade la pământ fără voia Tatălui (v. 29). Până şi perii de pe cap ne sunt număraţi – atât de bine ştie Tatăl ce se întâmplă în cadrul creaţiei Lui (v. 30). Apoi vine concluzia familiară: „Deci să nu vă temeţi, voi sunteţi mai de preţ decât multe vrăbii" (v. 31).

Un alt accent important, atât în învăţătura lui Isus, cât şi în cea a lui Pavel, este pus pe inseparabilitatea copiilor lui Dumnezeu de dragostea şi purtarea Lui de grijă. În Ioan 10 Isus face o comparaţie între oile Sale şi acei necredincioşi care tocmai îi ceruseră să afirme dacă este sau nu Mesia. Oile Sale Îl recunosc şi răspund la vocea Lui. Ele nu vor pieri niciodată. Nimeni nu le va smulge din mâna Lui; nimeni nu este în stare să le smulgă din mâna Tatălui (v. 27-30). Pavel este în acelaşi ton când întreabă : „Cine ne va despărţi pe noi de dragostea lui Cristos?" (Rom. 8:35). După ce enumeră diversele posibilităţi şi le respinge apoi pe toate, el îşi rezumă discursul în felul următor: „Căci sunt bine încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălţimea, nici adâncimea, nici o altă făptură, nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu care este în Isus Cristos, Domnul nostru" (v. 38-39). Atât Isus, cât şi Pavel accentuează faptul că nu trebuie să ne temem nici de primejdia fizică şi nici de cea spirituală, fiindcă Dumnezeu ne scapă de efectele lor. Măsurile de prevedere ale lui Dumnezeu, protecţia şi izbăvirea Lui ne vor da şi puterea de a îndura ispita (1 Cor. 10:13).

O dimensiune frapantă a păstrării noastre de către Dumnezeu şi a împlinirii nevoilor noastre este că nu suntem feriţi de pericol sau încercare, ci suntem păstraţi în mijlocul ei. Nu există nici o promisiune în sensul că nu vor veni persecuţii şi suferinţe. Promisiunea este că ele nu vor triumfa asupra noastră. Isus a vorbit despre un mare necaz care urma să vină peste cei aleşi, dar care nu avea să îi înfrângă (Matei 24:15-31). Petru a vorbit de diversele încercări pe care credincioşii aveau să le sufere (1 Pet. 1:6). El i-a atenţionat pe cititorii lui să nu considere că acele lucruri sunt ciudate. Noi nu trebuie să fim surprinşi de încercările de foc (1 Pet. 4:12), ci să ne bucurăm în ele, deoarece asemenea încercări ne dau posibilitatea să ne identificăm cu suferinţele lui Cristos (4:13) şi pun la încercare autenticitatea credinţei noastre (1:7). Pavel scria că Dumnezeu va îngriji de toate nevoile noastre după bogăţia Lui în glorie în Isus Cristos (Filip. 4:19). Scriind aceste cuvinte din închisoare, el a arătat că învăţase să fie mulţumit în orice stare în care s-ar fi găsit (v. 11). El a învăţat secretul de a întâmpina atât belşugul şi abundenţa, cât şi foamea şi lipsurile (v. 12); el era în stare să facă toate lucrurile prin Cel care îl întărea (v. 13). Desigur, Isus Însuşi S-a rugat să fie ferit de paharul pe care urma să îl bea, cerând – dacă e posibil – să fie luat de la El, însă cu toate acestea spunând să se facă nu voia Lui, ci voia Tatălui. El nu a fost cruţat de moartea pe cruce, I s-a dat însă posibilitatea să o învingă.

Scriitorii Scripturii văd peste tot mâna protectoare a lui Dumnezeu. Imnurile de laudă ale psalmiştilor mai cu seamă, accentuează lucrarea de păstrare a lui Dumnezeu care are loc pretutindeni în natură. Un exemplu remarcabil este Psalmul 104. Dumnezeu a aşezat pământul pe temeliile lui în aşa fel încât să nu se clatine niciodată (v. 5). El trimite şuvoaiele în văi (v. 10) şi udă munţii (v. 13). El face întunericul pentru ca animalele de pradă să-şi poată căuta hrana (v. 20-21). Toate creaturile lui Dumnezeu îşi primesc hrana de la El (v. 24-30). Iov de asemenea Îl vede pe Dumnezeu la cârma întregii creaţii – El trimite ploaia (5:10) şi zăpada (37:10). Dumnezeu este la lucru prin intermediul proceselor naturii, îngrijindu-se de nevoile creaturilor Sale.

Învăţătura biblică privitoare la lucrarea de păstrare divină exclude două idei opuse. Pe de-o parte există ideea deistă că Dumnezeu a făcut lumea stabilindu-i tiparele în aşa fel încât toate nevoile tuturor membrilor creaţiei să fie împlinite, după care i-a îngăduit să meargă pe drumul ei.[2] Dat fiind acest model, creaţia va dăinui până când Dumnezeu îi va pune capăt. Totuşi, ţinând cont de modelul biblic, creaţia ar înceta să mai existe dacă nu ar exista dorinţa constantă a lui Dumnezeu de a o ţine în fiinţă. Creaţia nu are vreo putere proprie sau intrinsecă de a exista. Dumnezeu este preocupat deşi implicat direct şi personal în soarta creaţiei Sale.

---

[2] G. C. Joyce, „Deism", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1955, vol. 4, p. 5-11.

Doctrina despre păstrare trebuie văzută de asemenea şi ca o doctrină opusă ideii de creaţie continuă. Aici nu ne gândim la expresia folosită uneori de către unii scriitori reformaţi, care afirmă că providenţa divină nu este o lucrare mai puţin semnificativă decât creaţia.[3] De fapt, ne referim la ceva cu totul diferit. Karl Heim este un susţinător recent al ideii că Dumnezeu creează efectiv din nou Universul în fiecare clipă. Astfel, Universul încetează în permanenţă să existe, iar Dumnezeu îl cheamă în permanenţă înapoi în existenţă.[4] Există o repetare la nesfârşit a minunatei creaţii din nimic. Creaţia continuă este ceva asemănător cu ciclul curentului alternativ, ciclu care se repetă constant – tensiunea creşte la voltaj maxim, apoi scade la zero, şi creşte din nou la voltaj maxim la polaritatea opusă. Ceea ce pare a fi un flux constant este în realitate o serie repetată de schimbări ale voltajului. Procesul se repetă de şaizeci de ori pe secundă. Dacă frecvenţa este mai mică, se poate uneori observa cu ochiul liber un uşor pâlpâit al becului, cum se întâmplă câteodată în cazurile în care ciclul are loc de cincizeci de ori pe secundă. Aşadar, conform acestei concepţii, lumea încetează din nou şi din nou să existe cum s-ar zice, şi este readusă în fiinţă de fiecare dată de către Dumnezeu.

Nimic din descrierile biblice ale lucrării divine de păstrare nu sugerează că ar exista o serie de „întâmplări" atomiste şi permanent repetate, având aceeaşi natură ca şi creaţia. Deşi în Biblie nu ne este garantată existenţa nici unui lucru, ideea că toate lucrurile au tendinţa să cadă înapoi în nefiinţă este luată din alte surse. Nu există, desigur, nici un cuvânt ebraic pentru păstrare, aşa că problema nu poate fi rezolvată definitiv cu ajutorul lingvisticii.[5] Ar trebui, totuşi, să se reliefeze faptul că teoria creaţiei continue are o fisură majoră: ea face ca toată lucrarea lui Dumnezeu să fie directă negând faptul că El poate folosi unele mijloace pentru a-Şi atinge scopurile.

O imagine care poate să ne ajute să înţelegem corect activitatea de păstrare a lui Dumnezeu poate fi luată din lumea mecanicii. Putem porni o mică maşină de găurit electrică prin a schimba poziţia comutatorului ei, iar apoi putem cupla un mecanism de siguranţă care va ţine maşina de găurit în funcţiune până nu se vor lua măsuri efective de deblocare a siguranţei. Lăsată singură, maşina de găurit va rămâne în funcţiune o perioadă nedefinită de timp. Este posibil să se pornească maşina de găurit, să se cupleze siguranţa, să se pună maşina deoparte şi să se lase singură. Ea ar continua să funcţioneze fără nici o atenţie din partea omului. Acest lucru se aseamănă cu concepţia deistă cu privire la păstrarea lui Dumnezeu. Există alte maşini-unelte, cum ar fi fierăstrăul electric, care nu au mecanisme de siguranţă încorporate. Ele reclamă o aplicare continuă a presiunii pe întrerupător. Ceea ce este asemănător „comutatorului mortului" de la pupitrul de comandă al unei locomotive. Dacă dintr-un motiv oarecare persoana de la pupitrul de comandă îşi ia mâna de pe acel comutator, locomotiva se opreşte: ea nu-şi poate continua mişcarea dacă nu există cineva care voieşte în mod constant ca ea să funcţioneze şi nu ia măsurile necesare în acest sens. Asemenea maşini pot servi ca metafore pentru concepţia biblică despre păstrare.

---

[3] Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, p. 179.

[4] Karl Heim, *Glaube und Denken*, Hamburg, Furche, 1931, p. 230.

[5] Berkouwer, *Providence of God*, p. 72.

O altă ilustraţie pentru explicarea deismului este un automobil cu control de viteză. O dată atinsă viteza intenţionată ea va fi păstrată chiar dacă şoferul îşi ia piciorul de pe acceleraţie. Un automobil care nu are această posibilitate de programare a vitezei poate servi la ilustrarea concepţiei biblice despre păstrarea divină. Îndată ce piciorul şoferului este îndepărtat de pe acceleraţie automobilul începe să încetinească şi în cele din urmă se opreşte. În mod similar, dacă Dumnezeu nu ar continua să sprijine activ creaţia Sa, ea ar înceta să mai existe. Ea nu are nici un fel de capacitate inerentă de a persista. În contrast, ideea creaţiei continue poate fi ilustrată printr-o maşină care pierde continuu putere şi care trebuie pornită din nou de la comutator sau care trebuie repornită mereu şi mereu. Unii dintre noi am avut automobile care s-au comportat în acest fel, mai ales când era foarte frig afară. Procesul de pornire al motorului trebuia repetat continuu. Nu este însă cazul ca Dumnezeu să fie nevoit să aducă mereu în fiinţă creaţia din nimic, căci ea nu încetează să existe în mod constant, sau nu începe să înceteze să fie.

Mai există o concepţie despre păstrare sau întreţinere care trebuie evitată. Aceasta este ideea că Dumnezeu este un fel de depanator ceresc: Creaţia a fost dată în funcţiune şi merge de obicei la parametri doriţi de Dumnezeu. Totuşi, uneori este necesar ca El să intervină pentru a face unele ajustări înainte ca ceva să meargă prost, sau să facă poate o reparaţie după ce ceva a mers prost. Conform acestei concepţiei sarcina Lui este în esenţă una pasivă. Nu este nevoie de El atunci când toate merg bine. Când lucrurile merg aşa cum a fost plănuit, Dumnezeu doar observă, aprobând. În orice caz, Biblia arată o implicare mult mai activă şi continuă a lui Dumnezeu.[6] Deşi Dumnezeu nu este atât de imanent încât să creeze continuu, El este cu toate acestea la lucru într-un mod imanent în creaţia Sa, voind în mod constant ca ea să rămână în existenţă.

Scriitorii biblici care înţelegeau păstrarea divină au avut un sentiment clar de securitate. De exemplu, Psalmul 91 Îl descrie pe Domnul ca refugiul şi fortăreaţa noastră. Credinciosul nu trebuie să se teamă „nici de groaza din timpul nopţii, nici de săgeata care zboară ziua, nici de ciuma care umblă în întuneric, nici de molima care bântuie ziua în amiaza mare" (v. 5-6). Chiar şi în mijlocul bătăliei poate exista siguranţă, deoarece îngerii Domnului îl păzesc şi îl ocrotesc pe cel credincios (v. 11). Psalmistul învăţase lecţia pe care Isus urma să o comunice ucenicilor – să nu se teamă de cel care poate distruge trupul, dar care nu poate atinge sufletul (Matei 10:28). Aceasta nu este credinţa că moartea nu îl poate atinge pe credincios, fiindcă moartea vine la toţi (Evr. 9:27). Mai degrabă este certitudinea că moartea fizică nu este cel mai puternic lucru, că nici măcar moartea nu poate separa pe cineva de dragostea lui Dumnezeu. Învierea lui Cristos este dovada că Cristos a învins chiar şi moartea. Prin faptul că Pavel a învăţat această lecţie, el a putut să spună: „De acum încolo nimeni să nu mă mai necăjească, pentru că port semnele Domnului Isus pe trupul meu" (Gal. 6:17). Cel mai rău lucru care i se poate întâmpla cuiva este să fie omorât, dar aceasta nu aduce nici un fel de teroare pentru credinciosul care a învăţat că nici un rău nu poate acţiona asupra lui fără voia lui Dumnezeu. În timp ce doctrina despre păstrarea lui Dumnezeu nu este o justificare a nesăbuinţei sau a imprudenţei, ea este un scut împotriva terorii sau chiar a anxietăţii.

---

[6] Ibid., p. 74.

Lucrarea de păstrare a lui Dumnezeu înseamnă şi că noi putem avea încredere în constanţa lumii create. Este posibil să ne planificăm vieţile şi să trăim potrivit cu acest plan deoarece mediul nostru are o anumită permanenţă. Noi luăm acest fapt ca pe ceva garantat, totuşi el este esenţial pentru orice fel de funcţionare raţională în lume. Putem să ne aşezăm pe un scaun deoarece ştim că acel scaun nu se va vaporiza sau nu va dispărea. În afară de cazul în care cineva face o glumă proastă în timp ce suntem cu spatele la el, scaunul va fi acolo. Totuşi, din punct de vedere pur empiric, nu există nici o bază reală pentru o asemenea aşteptare. În trecut, noi am descoperit că aşteptările noastre în legătură cu viitorul s-au dovedit a fi valabile atunci când acel viitor a devenit prezent. Astfel, noi presupunem că aşteptările noastre actuale în legătură cu viitorul se vor împlini tocmai pentru că sunt asemănătoare aşteptărilor noastre precedente. Însă acest argument presupune tocmai faptul pe care el caută să îl stabilească, şi anume că viitorul care va veni va fi asemănător viitorului care a devenit trecut. Ceea ce este echivalent cu a presupune că viitorul va fi asemănător trecutului. Nu există pur şi simplu nici o bază empirică pentru a cunoaşte viitorul până ce nu am avut şansa să experimentăm efectiv acest viitor. În timp ce e posibil să existe o anumită tendinţă psihologică de a aştepta ca un lucru să aibă loc, nu există nici un fel de temeiuri logice pentru aceasta, în afară de cazul în care există credinţa că realitatea este de o natură uniformă. Presupunerea că materia persistă, sau că legile naturii vor continua să funcţioneze ne aduce în domeniul metafizicii. Convingerea credinciosului în acest punct, nu este bazată pe un substrat material sau impersonal al realităţii, ci pe existenţa unei fiinţe inteligente, bune, având un scop, care continuă să dorească existenţa creaţiei sale, astfel că în mod obişnuit nu au loc evenimente neaşteptate.

Providenţa ca guvernare

Extensia activităţii de guvernare a lui Dumnezeu

Prin guvernarea lui Dumnezeu noi înţelegem acea activitate prestată de El în Univers care face ca toate evenimentele să îndeplinească planul Său. Ca atare, activitatea de guvernare a lui Dumnezeu include în mare parte şi ceea ce noi am numit păstrare. Aici însă accentul este mai mult pe direcţionarea consecventă a întregii realităţi şi a cursului istoriei spre scopurile pe care Dumnezeu le are în minte. Este executarea efectivă, în timp, a planurilor Sale alcătuite în eternitate.

Această activitate de guvernare a lui Dumnezeu acoperă un spectru larg de domenii. Dumnezeu este văzut ca Unul care controlează natura într-o asemenea măsură încât elementele ei sunt personificate, ascultând de vocea Lui. În Psalmi laudele care-I sunt aduse îmbracă adesea forma preamăririi puterii pe care o are El asupra naturii: „Ştiu că Domnul este mare, şi că Domnul nostru este mai presus de toţi dumnezeii. Domnul face tot ce vrea în ceruri şi pe pământ, în mări şi în toate adâncurile. El ridică norii de la marginile pământului, dă naştere la fulgere şi ploaie şi scoate vântul din cămările Lui" (Ps. 135:5-7). Isus a avut aceeaşi credinţă: „Tatăl vostru care este în ceruri ... El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni, şi dă ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi" (Matei 5:45).

Puterea lui Dumnezeu asupra naturii poate fi văzută din plin în cazul lui Ilie, care i-a spus lui Ahab că nu va ploua decât după cuvântul Domnului şi timp de trei ani şi jumătate nu a plouat, iar când Ilie s-a rugat pe Muntele Carmel ca Dumnezeu să trimită fulgere din cer, aşa s-a şi întâmplat. Am observat deja că la exodul poporului lui Israel Dumnezeu a făcut minuni în natură. În plus, puterea lui Isus asupra naturii a fost unul dintre lucrurile care i-au determinat pe ucenici să-L recunoască ca Dumnezeu. În timpul unei furtuni mari El a rostit doar cuvintele: „Taci! Fără gură!" şi furtuna s-a potolit (Marcu 4:39). Ucenicii s-au întrebat: „Cine este acesta de porunceşte chiar şi vânturilor şi apei şi Îl ascultă?" (Luca 8:25). Atunci când o noapte întreagă ei au încercat să pescuiască şi n-au reuşit să prindă nimic, Isus le-a poruncit să iasă cu bărcile în apele adânci şi să arunce mrejele. Au ascultat şi au descoperit cu uimire că au prins atâţia peşti încât mrejele lor începeau să se rupă. (Pentru descrieri similare ale guvernării Domnului peste forţele naturii vezi Iov 9:5-9; 37; Ps. 104:14; 147:8-15; Mat. 6:25-30.)

Scriptura ne spune că Dumnezeu îndrumă şi direcţionează lumea animalelor. În Psalmul 104:21-29 se spune despre animalele sălbatice, de la puii de leu şi până la nenumăratele fiinţe maritime, că realizează voia Lui şi depind de El în ceea ce priveşte hrana. În 1 Împăraţi 17:4 Iehova îi spune lui Ilie că El îi va purta de grijă în timpul secetei ce va veni: „Vei bea apă din pârâu şi am poruncit corbilor să te hrănească acolo." În versetul 6 ni se spune că dimineaţa şi seara corbii îi aduceau pâine şi carne lui Ilie. Incapabile de alegeri conştiente, animalele ascultă instinctiv de porunca lui Dumnezeu.

Mai mult, guvernarea lui Dumnezeu orânduieşte istoria umană şi destinul naţiunilor. O exprimare deosebit de vie a acestui fapt se găseşte în Daniel 2:21: „El schimbă vremurile şi împrejurările; El răstoarnă şi pune pe împăraţi." Şi există o dramatică ilustrare a lui şi în Daniel 4:24-25. Domnul se foloseşte de Asiria pentru a-l pedepsi pe Israel după care aduce distrugere şi asupra Asiriei (Is. 10:5-12). Aceste lucruri fac parte din lucrarea Lui cu naţiunile: „Prin puterea mâinii Mele am făcut aceste lucruri, şi prin înţelepciunea Mea – căci sunt priceput; am împins înapoi hotarele popoarelor şi le-am jefuit vistieriile, şi ca un viteaz am dat jos pe cei ce şedeau pe scaunele lor de domnie" (v. 13). În cuvântarea sa de pe Muntele lui Marte, Pavel a spus că Dumnezeu „a făcut ca toţi oamenii, ieşiţi dintr-unul singur să locuiască pe toată faţa pământului; le-a aşezat anumite vremi şi a pus anumite hotare locuinţei lor" (Fapte 17:26). (Pentru cazuri similare de direcţionare a istoriei umane de către Dumnezeu vezi Iov 12:23; Ps. 47:7-8; 66:7.)

Domnul este de asemenea suveran în ceea ce priveşte circumstanţele vieţii persoanelor individuale. Ana, inspirată de răspunsul miraculos la rugăciunea ei (Domnul îi dăduse un fiu, pe Samuel), şi-a exprimat lauda: „Domnul omoară şi învie, El pogoară în Locuinţa Morţilor şi El scoate de acolo. Domnul sărăceşte şi îmbogăţeşte, El smereşte şi El înalţă" (1 Sam. 2:6-7). În mod similar, Maria L-a glorificat pe Dumnezeu: „A răsturnat pe cei puternici de pe scaunele lor de domnie şi a înălţat pe cei smeriţi" (Luca 1:52). Pavel susţine că înainte chiar de a se fi născut, Dumnezeu îl pusese deoparte pentru sarcina pe care avea să i-o dea (Gal. 1:15-16). El îi îndeamnă pe cititorii lui să fie umili deoarece tot ce au şi tot ce sunt se datorează lui Dumnezeu. El le spune: „să învăţaţi să nu treceţi peste «ce este scris»; şi nici unul din voi să nu se fălească deloc cu unul împotriva celuilalt. Căci cine te face deosebit? Ce lucru ai pe care să nu-l fi primit? Şi dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca şi când nu l-ai fi primit?" (1 Cor. 4:6-7). Creştinii au diferite daruri. Şi aceasta pentru că Dumnezeu, prin persoana Duhului Sfânt, a ales în mod suveran să dea anumite daruri anumitor persoane (Rom. 12:3-6; 1 Cor. 12:4-11).

David a găsit mângâiere în faptul că Dumnezeu era suveran în viaţa lui. „Dar eu mă încred în Tine, Doamne, şi zic: «Tu eşti Dumnezeul meu!» Soarta mea este în mâna Ta; scapă-mă de vrăjmaşii şi de prigonitorii mei!" (Ps. 31:14-15). El a continuat să se încreadă în Domnul în mijlocul necazurilor şi al adversităţilor, crezând că în cele din urmă El îl va răzbuna. Explicaţiile pe care le dau oamenii în legătură cu şansele şi neşansele vieţii sunt superficiale şi greşite: „Căci nici de la răsărit, nici de la apus, nici din pustie nu vine înălţarea. Ci Dumnezeu este Cel ce judecă: El coboară pe unul şi înalţă pe altul. ... Eu însă voi vesti pururea aceste lucruri; voi cânta laude în cinstea Dumnezeului lui Iacov. Şi voi doborî toate puterile celor răi; puterile celui drept însă se vor înălţa" (Ps. 75:6-7, 9-10).

Domnul este de asemenea suveran până şi în cadrul aşa-ziselor întâmplări accidentale ale vieţii. Proverbe 16:33 spune: „Se aruncă sorţul în poala hainei, dar orice hotărâre vine de la Domnul." Acest lucru este ilustrat atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament. Când asupra vasului cu care călătorea Iona spre Tars s-a abătut furtuna, marinarii au tras la sorţ ca să-l găsească pe cel răspunzător de răul care venea asupra lor; Domnul a folosit acel procedeu pentru a-l indica pe Iona (Iona 1:7). Când primii creştini au căutat pe cineva care să-l înlocuiască pe Iuda printre apostoli, ei de fapt au numit doi bărbaţi după care s-au rugat ca Dumnezeu să le arate care dintre cei doi, Barsaba sau Matia, era alesul Lui. Ei au tras apoi la sorţ, şi când sorţul a căzut pe Matia ei l-au inclus în grupul celor unsprezece apostoli (Fapte 1:23-26). Se credea că până şi omorul prin imprudenţă este dirijat de Dumnezeu. Observaţi cum descrie pasajul din Exodul crima nepremeditată: „Dacă [criminalul] nu i-a întins laţuri [victimei], şi dacă Dumnezeu l-a făcut să-i cadă în mână", atunci criminalul poate să fugă într-un oraş de scăpare (Ex. 21:13). Aceasta indică faptul că Dumnezeu are autoritate asupra tuturor circumstanţelor vieţii, că nimic nu este la întâmplare. Cu toate că numele lui Dumnezeu nu este menţionat în cartea Esterei, este demn de amintit faptul că Mardoheu, atunci când îi propune Esterei să meargă la rege în folosul poporului ei, pune întrebarea: „Şi cine ştie dacă nu pentru o vreme ca aceasta ai ajuns la împărăţie?" (4:14).

Activitatea de guvernare a lui Dumnezeu trebuie imaginată în cel mai larg cadru posibil. Psalmistul afirmă: „Domnul Şi-a aşezat scaunul de domnie în ceruri, şi domnia Lui stăpâneşte peste tot." În continuare el cheamă toţi îngerii, toate oştirile Domnului, toţi slujitorii care fac voia Lui şi toate lucrările Lui din toate locurile în care stăpâneşte să Îl binecuvânteze pe Domnul (Ps. 103:19-22). Când Nebucadneţar şi-a revenit din nebunia lui, el L-a binecuvântat pe Domnul: „Am binecuvântat pe Cel Preaînalt, am lăudat pe Cel ce trăieşte veşnic, Acela a cărui stăpânire este veşnică, şi a cărui împărăţie dăinuieşte din neam în neam. Toţi locuitorii pământului sunt o nimica înaintea Lui; El face ce vrea cu oastea cerului şi cu locuitorii pământului, şi nimeni nu poate să stea împotriva mâniei Lui, nici să-I zică: «Ce faci?»" (Dan. 4:34-35). Pavel spune că Dumnezeu „face toate după sfatul voii Sale" (Efes. 1:11). Însăşi ideea Împărăţiei lui Dumnezeu, care joacă un rol atât de proeminent în Vechiul Testament şi în învăţătura lui Isus, sugerează puterea universală de guvernare a lui Dumnezeu. Domnia Lui este universală atât în raport cu timpul (ea este eternă), cât şi în ceea ce priveşte extinderea ei (toţi şi toate i se supun în întregime).

Însă suveranitatea lui Dumnezeu nu este numai o problemă legată de circumstanţele vieţii sau de comportamentul creaţiei subumane. Acţiunile libere ale oamenilor fac şi ele parte din activitatea de guvernare a lui Dumnezeu. Când poporul lui Israel urma să părăsească Egiptul, Domnul le-a spus oamenilor că nu vor pleca cu mâinile goale, fiindcă El le va da trecere înaintea egiptenilor (Ex. 3:21). Lucru care s-a realizat atunci când a venit momentul plecării: „Copiii lui Israel au făcut ce spusese Moise, şi au cerut egiptenilor vase de argint, vase de aur şi haine. Domnul a făcut ca poporul să capete trecere înaintea egiptenilor, care le-au împlinit cererea. Şi astfel au jefuit pe egipteni" (Ex. 12:35-36). Deşi s-ar putea susţine că Domnul i-a constrâns pe egipteni să fie darnici cu israeliţii prin plăgi şi mai ales prin moartea întâilor născuţi, Biblia este lipsită de echivoc atunci când spune că satisfacerea cererii israeliţilor a fost o decizie liberă a egiptenilor.

Un alt exemplu se găseşte în 1 Samuel 24. Saul a întrerupt urmărirea lui David ca să meargă într-o peşteră pentru a se odihni. S-a întâmplat că David şi oamenii lui se ascundeau tocmai în acea peşteră. David a avut posibilitatea să taie pulpana mantiei lui Saul, dar nu i-a făcut nici un rău acestuia. La scurt timp după aceea atât David, cât şi Saul au pus decizia aparent liberă a regelui de a intra în acea peşteră pe socoteala Domnului. David i-a spus lui Saul: „Domnul te dăduse astăzi în mâinile mele în peşteră" (v. 10); iar Saul a răspuns: „Domnul mă dăduse în mâinile tale şi nu m-ai omorât" (v. 18). Psalmul 33:15 spune că Domnul modelează inimile tuturor locuitorilor pământului. În Proverbe se spune că planurile şi acţiunile omului vor sfârşi prin a realiza scopurile lui Dumnezeu: „Planurile pe care le face inima atârnă de om, dar răspunsul pe care-L dă gura vine de la Domnul" (16:1); „Omul face multe planuri în inima lui, dar hotărârea Domnului, aceea se împlineşte" (19:21). Când Ezra a renovat Templul, Artaxerxe, împăratul Persiei a furnizat cele necesare din fondurile naţiunii lui. Ezra face următorul comentariu: „Binecuvântat să fie Domnul Dumnezeul părinţilor noştri, care a pregătit inima împăratului ca să slăvească astfel Casa Domnului la Ierusalim" (Ezra 7:27).

Până şi faptele păcătoase ale oamenilor fac parte din lucrarea providenţială a lui Dumnezeu. Probabil că cel mai de seamă exemplu în acest sens este răstignirea lui Isus, pe care Petru a atribuit-o atât lui Dumnezeu, cât şi oamenilor păcătoşi: „Pe Omul acesta, dat în mâinile voastre după sfatul hotărât şi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu, voi L-aţi răstignit şi L-aţi omorât prin mâna celor fărădelege" (Fapte 2:23). S-ar putea aduce argumentul că numai despre prinderea lui Isus (adică trădarea Lui de către Iuda) se spune aici că face parte din planul lui Dumnezeu, nu şi despre răstignirea Lui. Cu toate acestea, concluzia este aceeaşi: se consideră că ceea ce au făcut oamenii păcătoşi face parte din activitatea providenţială a lui Dumnezeu.

În 2 Samuel 24:1 se spune că Domnul l-a incitat pe David să numere poporul; în altă parte se spune că Satan l-a făcut să comită acest păcat (1 Cron. 21:1). Un alt text citat uneori pentru a dovedi că păcatul omenesc face parte din activitatea providenţială a lui Dumnezeu este 2 Samuel 16:10. David observă că Şimei îl blestemă la porunca Domnului. Acest lucru este exprimat sub forma unei afirmaţii ipotetice („Dacă blestemă, înseamnă că Domnul i-a zis: «Blestemă pe David!»"), însă în versetul 11 David spune categoric: „Lăsaţi-l să blesteme, căci Domnul i-a zis." În 2 Tesaloniceni Pavel face observaţia că Satan i-a înşelat pe „cei ce sunt pe calea pierzării, pentru că n-au primit dragostea adevărului ca să fie mântuiţi". Apoi adaugă: „Din această pricină Dumnezeu le trimite o lucrare de rătăcire, ca să creadă o minciună; pentru ca toţi cei ce n-au crezut adevărul, ci au găsit plăcere în nelegiuire să fie osândiţi" (2:10-12). Se pare că Pavel atribuie aici şi lui Dumnezeu faptele lui Satan.

Relația dintre păcat și activitatea de guvernare a lui Dumnezeu

La acest punct trebuie să abordăm şi dificila problemă a relaţiei dintre activitatea lui Dumnezeu şi comiterea actelor păcătoase de către oameni. Este necesar să facem deosebire între activitatea normală a lui Dumnezeu în raport cu acţiunile omeneşti şi activitatea Lui în raport cu actele păcătoase. Biblia spune foarte clar că Dumnezeu nu este cauza păcatului. Iacov scrie: „Nimeni când este ispitit să nu zică: «Sunt ispitit de Dumnezeu.» Căci Dumnezeu nu poate fi ispitit să facă rău, şi El Însuşi nu ispiteşte pe nimeni. Ci fiecare este ispitit când este atras de pofta lui însuşi şi momit" (Iac. 1:13-14). Ioan afirmă: „Căci tot ce este în lume: pofta firii pământeşti, pofta ochilor şi lăudăroşia vieţii, nu este de la Tatăl, ci din lume" (1 Ioan 2:16). Dacă însă acţiunile păcătoase ale oamenilor nu sunt cauzate de Dumnezeu, ce vrem noi să spunem când afirmăm că ele fac parte din activitatea Lui de guvernare? Există mai multe moduri în care Dumnezeu poate să se raporteze la păcat şi o şi face: El poate (1) să îl prevină; (2) să îl permită; (3) să îl direcţioneze sau (4) să îl limiteze.[7] Observaţi că în nici unul din aceste cazuri Dumnezeu nu este cauza păcatului omenesc, ci El acţionează în funcţie de acesta.

1. Dumnezeu poate preveni păcatul. Uneori El îi opreşte sau îi împiedică pe oameni să săvârşească anumite fapte păcătoase. Când Abimelec a luat-o la el pe Sara crezând că ea este sora lui Avraam, şi nu soţia lui, Domnul a venit la el într-un vis. El i-a spus lui Abimelec: „Ştiu şi Eu că ai lucrat cu inimă curată: de aceea te-am şi ferit să păcătuieşti împotriva Mea. Iată de ce n-am îngăduit să te atingi de ea" (Gen. 20:6). David s-a rugat ca Dumnezeu să îl ferească de păcat: „Păzeşte de asemenea pe robul Tău de mândrie, ca să nu stăpânească ea peste mine!" (Ps. 19:13).

2. Dumnezeu nu previne întotdeauna păcatul. Uneori El voieşte pur şi simplu să îl permită. Cu toate că acel păcat nu este ceea ce ar vrea Dumnezeu să se întâmple, El îngăduie să aibă loc. Neprevenind păcatul pe care noi ne hotărâm să îl facem, Dumnezeu face să fie *sigur* faptul că noi vom comite într-adevăr acel păcat; El însă nu ne determină să păcătuim, sau nu face să fie *necesar* ca noi să acţionăm în acel mod. În Listra, Pavel a predicat că „El [Dumnezeu], în veacurile

---

[7] Strong, *Systematic Theology*, p. 423-425.

trecute, a lăsat pe toate neamurile să umble pe căile lor" (Fapte 14:16). Şi în Romani 1 el spune că Dumnezeu i-a lăsat pe oameni pradă necurăţiei, în voia unor patimi ticăloase, a minţii lor blestemate, pradă unui comportament nepotrivit (v. 24, 26, 28). În mod similar, referindu-se la faptul că Moise a îngăduit divorţul, Isus a spus: „Din pricina împietririi inimii voastre a îngăduit Moise să vă lăsaţi nevestele, dar de la început n-a fost aşa" (Matei 19:8). În 2 Cronici 32:31 citim că „Dumnezeu l-a părăsit [pe Ezechia] ca să-l încerce, pentru ca să cunoască tot ce era în inima lui". Acestea erau concesii din partea lui Dumnezeu, decizii de a-i lăsa pe oameni să săvârşească acele fapte păcătoase care de fapt nu erau dorite de El, fapte pe care, dacă Dumnezeu ar fi decis altfel, ei nu ar fi putut să le săvârşească. Acest lucru este formulat probabil cel mai limpede de Domnul în Psalmul 81:12-13: „Atunci i-am lăsat în voia pornirilor inimii lor şi au urmat sfaturile lor. O! de M-ar asculta poporul Meu, de ar umbla Israel în căile Mele!"

3. Dumnezeu poate de asemenea să direcţioneze păcatul. Adică, în timp ce îngăduie ca unele păcate să aibă loc, Dumnezeu le direcţionează totuşi într-un asemenea mod încât să iasă un bine din ele. Ethelbert Stauffer a denumit acest lucru legea inversării.[8] Probabil cel mai dramatic caz din Scriptură în acest sens este povestea vieţii lui Iosif. Fraţii lui doreau să îl omoare ca să scape de el. Cu siguranţă că această dorinţă nu era bună; ea nu a fost nici determinată, nici aprobată de Dumnezeu. Şi totuşi El le-a îngăduit să-şi împlinească dorinţa – însă cu o mică modificare. Ruben i-a îndemnat pe ceilalţi fraţi să nu îl omoare pe Iosif, ci doar să îl arunce într-o groapă, gândindu-se că îl va elibera mai târziu (Gen. 37:21-22). Însă lucrurile s-au petrecut altfel. Tocmai treceau pe acolo nişte negustori madianiţi şi ceilalţi fraţi ai lui Iosif l-au vândut pe fratele lor ca sclav (fără ştirea lui Ruben). Nimic din toate acestea nu a fost dorit de Dumnezeu, dar El a îngăduit ca toate acestea să se întâmple şi a folosit intenţiile şi faptele rele ale fraţilor lui Iosif pentru a obţine un bine în cele din urmă. Domnul era cu Iosif (Gen. 39:2). În ciuda uneltirilor şi a minciunilor soţiei lui Potifar şi a lipsei de credincioşie a marelui paharnic, Iosif a devenit prosper şi, prin eforturile lui, mari mulţimi de oameni, inclusiv familia tatălui său, au fost izbăvite de foamete. Iosif a fost suficient de înţelept pentru a recunoaşte mâna lui Dumnezeu în toate acestea. El a declarat fraţilor săi: „Aşa că nu voi m-aţi trimis aici, ci Dumnezeu; El m-a făcut ca un tată al lui Faraon, stăpân peste toată casa lui şi cârmuitorul întregii ţări a Egiptului" (Gen. 45:8). Iar după moartea lui Iacov el le-a repetat: „Voi negreşit v-aţi gândit să-mi faceţi rău; dar Dumnezeu a schimbat răul în bine, ca să împlinească ceea ce se vede azi, şi anume să scape viaţa unui popor în mare număr" (Gen. 50:20). Petru a văzut că Dumnezeu a folosit într-un mod asemănător răstignirea lui Isus, spre realizarea unui lucru bun: „Să ştie bine dar toată casa lui Israel că Dumnezeu a făcut Domn şi Cristos pe acest Isus, pe care L-aţi răstignit voi" (Fapte 2:36). Pavel a vorbit despre respingerea lui Cristos de către iudei ca despre mijlocul prin care a venit împăcarea la lume (Rom. 11:13-15, 25).

Dumnezeu este ca un pugilist sau, mai exact probabil, ca un expert în judo care redirecţionează eforturile rele ale oamenilor păcătoşi şi ale lui Satan într-un asemenea mod încât ele devin tocmai mijlocul prin care va face binele. Trebuie să recunoaştem aici uimitoarea natură a omnipotenţei divine. Dacă Dumnezeu ar fi doar măreţ şi puternic, însă nu şi atotputernic, El ar fi nevoit să acţioneze întotdeauna în mod direct, sau altminteri ar pierde controlul asupra situaţiei şi nu ar mai fi în stare să-Şi realizeze scopurile ultime. Însă Dumnezeul nostru omnipotent Îşi poate permite să le îngăduie oamenilor răi să facă cele mai mari rele de care sunt ei în stare, fiind totodată capabil să Îşi realizeze scopurile.

---

[8] Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology*, New York, Macmillan, 1955, p. 207.

4. În fine, Dumnezeu poate limita păcatul. Există momente în care El nu previne faptele rele însă restrânge extinderea sau efectul lucrurilor pe care le pot face oamenii răi sau Diavolul. Un prim exemplu este cazul lui Iov. Dumnezeu i-a îngăduit lui Satan să acţioneze, dar a limitat ceea ce putea el să facă: „Iată, îţi dau pe mână tot ce are , numai asupra lui să nu întinzi mâna" (Iov 1:12). Ulterior Domnul a spus: „Iată, ţi-l dau pe mână, numai cruţă-i viaţa" (2:6). David a exprimat credinţa lui Israel atunci când a scris: „De n-ar fi fost Domnul de partea noastră – să spună Israel acum! – de n-ar fi fost Domnul de partea noastră, când s-au ridicat oamenii împotriva noastră, ne-ar fi înghiţit de vii, când li s-a aprins mânia împotriva noastră" (Ps. 124:1-3). Iar Pavel i-a reasigurat pe cititorii lui că există anumite limite puse ispitei pe care o vor întâlni: „Nu v-a ajuns nici o ispită care să nu fi fost potrivită cu puterea omenească. Şi Dumnezeu, care este credincios, nu va îngădui să fiţi ispitiţi peste puterile voastre; ci împreună cu ispita a pregătit şi mijlocul ca să ieşiţi din ea, ca s-o puteţi răbda" (1 Cor. 10:13). Chiar şi atunci când Dumnezeu îngăduie ca păcatul să aibă loc, El impune nişte limite dincolo de care acesta nu poate să treacă.

Trăsăturile majore ale activităţii de guvernare a lui Dumnezeu

Trebuie să rezumăm acum trăsăturile majore şi implicaţiile doctrinei despre guvernarea divină.

1. Activitatea de guvernare a lui Dumnezeu este universală. Ea se extinde asupra tuturor domeniilor, asupra celor care sunt evident bune şi chiar şi asupra celor care după câte se pare nu sunt deloc bune. Pavel a scris: „ştim că toate lucrurile lucrează împreună spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, şi anume spre binele celor ce sunt chemaţi după planul Său" (Rom. 8:28). Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu este limitat la cei pe care îi foloseşte. După câte s-ar părea, El poate folosi chiar şi agenţi „necuraţi", ca Cir (Is. 44-45), pentru a-Şi realiza scopurile. Credinciosul sensibil va fi atent chiar şi în situaţii neaşteptate, neplanificate sau neplăcute la intenţiile lui Dumnezeu şi la ce încearcă El să facă. Un exemplu este convorbirea lui Isus cu femeia samariteancă. Acest eveniment nu a fost o întâlnire planificată. El nu se afla pe agenda Sa de evanghelizare. Întâlnirea a avut loc atunci când Isus era „în afara serviciului" – într-un moment de odihnă survenit într-o zi de călătorie (Ioan 4:3, 6). Cu toate acestea Isus a considerat că acest eveniment era o ocazie trimisă în mod providenţial de Tatăl, şi prin urmare o ocazie care trebuia folosită. Aşa că El i-a vorbit femeii despre apa vie şi a adus-o la credinţa în El. În mod similar, creştinul înţelept va fi atent la ocaziile care la prima vedere par a fi împrejurări accidentale. Faptul că viaţa este bogată în posibilităţi trimise de Dumnezeu ne dă un sentiment de expectativă şi de anticipare.

2. Providenţa lui Dumnezeu nu se extinde numai asupra poporului Său. Deşi

există o preocupare specială faţă de cel credincios, Dumnezeu nu-Şi opreşte în întregime bunătatea de la restul omenirii. Isus a afirmat foarte deschis acest lucru în Matei 5:45: „El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni, şi dă ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi." Aceasta este în contradicţie cu părerea pe care o au unii creştini, o părere prezentată cu umor în urmă cu câţiva ani sub forma unei benzi desenate, intitulate „Reverendul". Într-o zi reverendul, gătit în veşmintele lui preoţeşti, pleca în concediu. Vecinul lui s-a oferit să-i ude peluza pe perioada cât va lipsi. „Vă mulţumesc pentru solicitudinea dumneavoastră, îi răspunde reverendul, dar am făcut alte aranjamente." În ultima imagine ploaia se revarsă peste peluza reverendului, dar nu şi peste grădinile din jur. Dumnezeu *nu* lucrează în felul acesta de obicei, spune Isus. Necredinciosul, ca şi credinciosul, beneficiază de bunătatea Tatălui. Tatăl meu a fost creştin; bărbatul a cărui gospodărie se afla lângă a noastră era un necreştin care lucra şapte zile pe săptămână. Însă atunci când ploua, picăturile cădeau deopotrivă peste ambele gospodării.

3. Dumnezeu este bun în guvernarea Lui. El lucrează în vederea binelui, uneori realizându-l în mod direct, alteori contracarând sau deviind înspre bine eforturile oamenilor răi. Am văzut aceasta în Romani 8:28. Trebuie să fim totuşi atenţi să nu identificăm prea repede şi prea uşor binele cu ceea ce ne face nouă plăcere sau ne este comod. În Romani 8:28 binele este asociat cu scopul lui Dumnezeu şi acesta la rândul lui constă în modelarea copiilor Săi după chipul Fiului Său (v. 29). Ajustarea după chipul Fiului Său poate însemna uneori încercări dureroase (1 Petru 1:6-9) sau o disciplinare care trebuie îndurată (Evr. 12:6-11).

Faptul că Dumnezeu este bun în guvernarea Lui ar trebui să producă în credincios o încredere în evoluţia favorabilă a evenimentelor vieţii lui. Când lui Avraam i s-a cerut să-l aducă pe singurul său fiu, Isaac, ca jertfă, el a fost încredinţat că într-un fel sau altul acesta avea să fie cruţat. Avraam le-a zis slujitorilor: „eu şi băiatul ne vom duce până colo să ne închinăm şi apoi ne vom întoarce la voi" (Gen. 22:5). Cuvântul ebraic tradus prin „ne vom întoarce" este un verb la persoana întâi plural. Când Isaac a întrebat unde este mielul pentru arderea de tot, Avraam a răspuns: „Fiule, Domnul Însuşi va purta grijă de mielul pentru arderea de tot." Avraam nu a avut nici un fel de cunoaştere anterioară sau garanţie în legătură cu ce avea să se întâmple pe munte. Este posibil chiar ca el să se fi aşteptat ca Isaac să moară şi apoi să fie înviat (cf. Evr. 11:19). Însă orice avea să se întâmple, Avraam ştia din experienţa lui personală cărui gen de Dumnezeu îi slujea. Dumnezeu a răspuns la nevoile lui Avraam şi s-a îngrijit de el încă de pe vremea când acesta a ascultat şi a ieşit din Ur, din Caldeea, îndreptându-se spre un loc pe care nu-l văzuse niciodată. Ştiind că Dumnezeu este bun şi că îi promisese că Isaac îi va fi moştenitor, Avraam a crezut că într-un fel sau altul el şi Isaac se vor întoarce de pe munte tot împreună, aşa cum plecaseră. Dumnezeu nu numai că deţine controlul, ci şi direcţionează problemele potrivit cu bunătatea şi bogăţia în har a caracterului Său. Din acest motiv credinciosul nu trebuie să dea înapoi de la a face voia lui Dumnezeu de teamă că vreun lucru înspăimântător se va abate asupra lui.

4. Dumnezeu este preocupat personal de soarta celor care sunt ai Lui. N-ar trebui să credem că Dumnezeu ne tratează într-o manieră impersonală sau

birocratică. Se prea poate să fim ispitiţi să tragem această concluzie din cauza dimensiunii şi complexităţii Împărăţiei lui Dumnezeu. Însă diversele imagini pe care ni le dă Isus despre Tatăl ne indică nota personală din purtarea Lui de grijă. El se îngrijeşte de o singură oaie pierdută (Luca 15:3-7) şi o caută până ce o găseşte. Bunul păstor îşi cunoaşte oile şi le cheamă pe nume. Ei îi recunosc vocea şi vin la chemarea Lui, în schimb nu vor ţine seama de vocea unui străin (Ioan 10:3-6, 14, 27). Păstorul veghează asupra oilor Lui, le protejează şi la nevoie Îşi dă chiar şi viaţa pentru ele (v. 11). Tatăl cunoaşte până şi firele de păr de pe capul celor ce sunt ai Lui (Matei 10:30).

Dimensiunea personală a guvernării lui Dumnezeu se adresează într-un mod semnificativ situaţiei contemporane. O dată cu creşterea automatizării şi computerizării are loc o tot mai mare depersonalizare a lumii. Nu suntem decât nişte rotiţe într-un angrenaj, nişte roboţi fără faţă, nişte numere pe un dosar, nişte perforaţii pe bandă de hârtie a unei maşini de calculat sau nişte sunete înregistrate pe o bandă de telegraf sau magnetofon. Maniera în care este condusă ţara noastră este distantă şi depersonalizată. Unui student eminent, proaspăt licenţiat în limba şi literatura engleză, care a făcut o cerere pentru a fi admis la cursurile postuniversitare, i s-a atribuit un anumit număr de către un institut de învăţământ superior şi i s-a spus că nu va fi necesar să îşi folosească numele atunci când vor coresponda în viitor; menţionarea numărului avea să fie suficientă. Studentul a ales însă o altă universitate, una care foloseşte încă numele studenţilor. Doctrina despre providenţa lui Dumnezeu ne asigură de importanţa relaţiei Sale personale cu noi. El ne cunoaşte personal pe fiecare dintre noi şi fiecare contează pentru El.

5. Activitatea noastră şi activitatea divină nu se exclud reciproc. Nu avem nici un lucru care să ne justifice indiferenţa, lipsa de fermitate, sau resemnarea pe care le-am încerca din cauza faptului că Dumnezeu este la lucru, realizându-şi obiectivele. După cum am văzut, providenţa Lui include acţiunile omeneşti. Uneori oamenii sunt conştienţi de faptul că acţiunile lor realizează intenţia divină, ca atunci când Isus a spus că trebuie să facă voia Tatălui (de ex., Matei 26:42). Alteori există o îndeplinire inconştientă a planului lui Dumnezeu. Când Cezar August a emis decretul (Luca 2:1), el nu bănuia că numărătoarea lui va face posibilă împlinirea profeţiei conform căreia Mesia urma să se nască în Betleem, cu toate acestea însă a contribuit la realizarea ei. Certitudinea că Dumnezeu va înfăptui ceva nu ne scuteşte în nici un fel de la a ne dedica cu sârguinţă înfăptuirii acelui lucru. Dumnezeu Îşi realizează scopurile pe care Şi le-a propus, însă El face acest lucru prin a utiliza anumite mijloace (inclusiv acţiuni omeneşti).

Nu ar trebui să existe nici o pierdere a credinţei în providenţa lui Dumnezeu numai pentru că acum este mai puţină nevoie de o intervenţie divină spectaculoasă. Omul modern secular consideră că nu există prea mult loc pentru Dumnezeu în această lume. În vremurile antice Dumnezeu era soluţia tuturor misterelor. El se afla în spatele oricărui lucru care se întâmpla. El era explicaţia pentru existenţa Universului şi complexitatea creaţiei. El era Cel care rezolva problemele. Dar astăzi omul a ajuns să înţeleagă Universul mult mai bine. El ştie acum care sunt cauzele bolii unei persoane (cel puţin în multe cazuri), iar medicina poate preveni sau vindeca o boală. Rugăciunile în vederea vindecării par a fi nepotrivite (în afară de cazurile critice sau fără speranţă). Providenţa lui Dumnezeu apare ca un concept străin.[9] Totuşi, am văzut că providenţa include lucrarea imanentă a lui Dumnezeu; astfel, Dumnezeu este la fel de implicat în cazul vindecării înfăptuite de un medic, ca şi în cazul unei tămăduiri miraculoase.

6. Dumnezeu este suveran în guvernarea Lui. Aceasta înseamnă că El singur Îşi determină planul şi cunoaşte semnificaţia fiecăreia dintre acţiunile Sale. Nu este necesar ca noi să ştim încotro ne conduce. Trebuie prin urmare să fim atenţi să evităm să Îi spunem noi lui Dumnezeu ce ar trebui să facă pentru ca să ne dea o direcţie. Uneori creştinul este ispitit să-I spună lui Dumnezeu: „Dacă vrei să fac A, arată-mi prin a face X." Acest fel de a gândi nu ia în considerare complexitatea Universului şi numărul persoanelor de care Dumnezeu trebuie să se ocupe. Ar fi mult mai bine, în ciuda lânii lui Ghedeon (Jud. 6:36-40), dacă i-am da pur şi simplu voie lui Dumnezeu să ne lumineze – dacă doreşte să o facă şi în măsura în care doreşte să o facă – ca să pricepem activitatea Lui. Ştim că fiecare lucru are o semnificaţie în planul lui Dumnezeu, trebuie însă să fim atenţi să nu presupunem că semnificaţia fiecărui lucru ar trebui să fie evidentă şi că ar trebui să fim în stare să descifrăm acea semnificaţie. A presupune că trebuie să fim în stare să înţelegem tâlcul întregii călăuziri a lui Dumnezeu şi că El ne va arăta acel tâlc printr-un procedeu asemănător celui folosit în cazul lui Ghedeon este superstiţie, şi nu pietate.

7. Trebuie să fim atenţi ce anume numim providenţa lui Dumnezeu. Cel mai remarcabil exemplu al unei identificări prea rapide a unor evenimente istorice cu voia lui Dumnezeu este probabil cazul „creştinilor germani" care în 1934 au considerat că ascensiunea lui Adolf Hitler este lucrarea lui Dumnezeu în istorie. Cuvintele declaraţiei lor ne pun pe gânduri pe noi, cei care le citim astăzi: „Noi suntem plini de mulţumire faţă de Dumnezeu că El, ca Domn al istoriei, ni l-a dat pe Adolf Hitler, conducătorul nostru şi salvatorul nostru de la dificilul nostru destin. Recunoaştem că suntem loiali şi dedicaţi cu trup şi suflet statului german şi Führer-ului acestuia. Această loialitate şi datorie au pentru noi, creştinii evanghelici, sensul cel mai profund şi mai sfânt, datorită faptului că ele înseamnă ascultare de porunca lui Dumnezeu."[10] Într-o declaraţie făcută cu un an mai devreme se spuneau următoarele: „Acestei schimbări din istorie (adică preluarea puterii de către Hitler) noi îi spunem un *Da* recunoscător. Dumnezeu ni l-a dat. A Lui să fie gloria. Ataşaţi fiind de Cuvântul lui Dumnezeu, noi vedem în marile evenimente ale zilelor noastre o nouă însărcinare din partea lui Dumnezeu pentru Biserica Sa."[11] Pentru noi cei de astăzi nebunia unor asemenea afirmaţii pare a fi evidentă. Însă nu există cumva unele afirmaţii asemănătoare pe care le facem noi astăzi şi care peste câteva decenii vor fi considerate la fel de greşite de cei care vor veni după noi? Deşi nu trebuie neapărat să mergem atât de departe ca şi Karl Barth, care a respins existenţa unei teologii naturale din cauza evoluţiei istoriei, în discursul prin care îi condamnă pe creştinii germani poate fi găsit un avertisment de care trebuie să ţinem seama şi noi.

---

[9] Karl Heim, *Christian Faith and Natural Science*, New York, Harper and Row, 1957, p. 15.

[10] Citat în Berkouwer, *Providence of God*, p. 176-77.

[11] Citat în Karl Barth, *Theologische Existenz Heute*, Munhen, C. Kaiser, 1934, p. 10.

Providența și rugăciunea

O problemă care i-a preocupat şi îi preocupă pe creştinii înclinaţi spre raţionalizare atunci când analizează natura providenţei este rolul rugăciunii. Dilema izvorăşte din întrebarea referitoare la ce anume realizează de fapt rugăciunea. Pe de-o parte, dacă rugăciunea are vreun efect asupra evenimentelor care au loc, atunci se pare că planul lui Dumnezeu nu este fix. Providenţa este într-un anumit fel dependentă sau modificată de faptul că cineva se roagă şi de cât de mult se roagă. Pe de altă parte, dacă planul lui Dumnezeu este stabilit şi Dumnezeu va face ceea ce oricum urmează să facă, atunci ce importanţă are dacă ne rugăm sau nu?

Trebuie să observăm că această dilemă este de fapt doar o anumită faţetă a problemei mult mai complexe care este relaţia dintre efortul uman şi providenţa divină. În consecinţă, o putem aborda cu ajutorul aceloraşi procedee analitice pe care le folosim de obicei la examinarea problemei mai vaste. Trebuie să remarcăm două lucruri: (1) Scriptura ne învaţă că planul lui Dumnezeu este definitiv şi de neschimbat – el nu este supus revizuirii; şi (2) ni se porunceşte să ne rugăm şi suntem învăţaţi că rugăciunea are valoare (Iacov 5:16). Cum se împacă însă aceste două lucruri?

Din Scriptură reiese că în multe cazuri Dumnezeu lucrează într-un fel de parteneriat cu omul. El nu acţionează dacă omul nu-şi face partea lui. Astfel, când Isus a slujit în Nazaret, oraşul Său natal, El nu a făcut nici o minune mai însemnată. Tot ceea ce a făcut a fost să vindece câţiva oameni bolnavi. Faptul că Isus „Se mira de necredinţa lor" (Marcu 6:6) sugerează că oamenii din Nazaret nu şi-au adus de fapt bolnavii la El pentru a fi vindecaţi. Este limpede că în multe cazuri, pentru ca Dumnezeu să acţioneze, era necesară manifestarea credinţei – şi o astfel de credinţă lipsea în Nazaret. Pe de altă parte, când Isus a umblat pe mare (Matei 14:22-33), Petru L-a rugat să-i poruncească să meargă la El pe mare şi i s-a dat posibilitatea să meargă pe valuri. Probabil că Isus ar fi putut să le creeze tuturor ucenicilor posibilitatea de a merge pe ape în acea zi, dar numai Petru a mers, fiindcă doar el a cerut-o. Sutaşul care a venit să ceară vindecarea unui sclav bolnav (Matei 8:5-13) şi femeia cu hemoragie (Matei 9:18:22), care se agăţa de veşmintele lui Isus, sunt exemple de credinţă care, demonstrată prin cerere, a avut drept rezultat o lucrare din partea lui Dumnezeu. Când Dumnezeu voieşte scopul (în acest caz, vindecarea), El voieşte de asemenea şi mijlocul (care include o cerere de a fi vindecat, ce presupune la rândul ei credinţă). Adică, Dumnezeu voieşte vindecarea prin a dori ca cei în nevoie să-şi aducă rugăminţile stăruitoare. Astfel, rugăciunea nu schimbă ceea ce El a decis să facă. Ea este mijlocul prin care Dumnezeu Îşi realizează scopul. Prin urmare este de o importanţă vitală ca o rugăciune să fie rostită, fiindcă fără ea rezultatul dorit nu va ajunge să aibă loc.

Aceasta înseamnă că rugăciunea este mai mult decât o auto-stimulare. Ea nu este o metodă prin care să ne creăm o atitudine mentală pozitivă, astfel încât să fim în stare să facem ceea ce am cerut să ni se facă. Mai degrabă, rugăciunea înseamnă în mare măsură crearea în noi înşine a unei atitudini corecte cu privire la voia lui Dumnezeu. Isus ne-a învăţat şi pe noi alături de ucenicii Săi ca înainte de: „pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi", să ne rugăm: „vie

Împărăţia Ta, facă-Se voia Ta". A ne ruga nu înseamnă în primul rând să obţinem ca Dumnezeu să facă voia noastră, ci să arătăm că suntem la fel de preocupaţi ca Dumnezeu pentru ca voia Sa să se facă. Mai mult decât atât, Isus ne-a învăţat să stăruim în rugăciune (Luca 11:8-10 – observaţi că imperativele din versetul 9 şi participiile din versetul 10 sunt la timpul prezent: continuaţi să cereţi, continuaţi să căutaţi, continuaţi să bateţi). Este nevoie de o credinţă mică, de un angajament mic şi de un efort mic ca să te rogi o singură dată pentru un lucru. Rugăciunea stăruitoare însă evidenţiază faptul că cererea noastră, care este importantă pentru Dumnezeu, este importantă şi pentru noi.

Noi nu primim întotdeauna ceea ce cerem. Isus a cerut de trei ori îndepărtarea paharului de la El (a morţii prin răstignire); Pavel s-a rugat de trei ori pentru îndepărtarea ţepuşului pe care îl avea în carne. În fiecare dintre aceste cazuri Tatăl a oferit în schimb un lucru de care era mai mare nevoie (de ex., 2 Cor. 12:9-10). Cel credincios se poate ruga cu încredere, ştiind că Dumnezeul nostru bun şi înţelept nu ne va da neapărat ceea ce cerem, ci ceea ce este mai bine pentru noi. Deoarece după cum a spus psalmistul: „Domnul ... nu lipseşte de nici un bine pe cei ce duc o viaţă fără prihană" (Ps. 84:11).

Providenţa şi minunile

Cele examinate de noi până acum sunt probleme legate de providenţa obişnuită sau normală. Deşi originea lor este supranaturală, ele sunt relativ comune şi prin urmare nu sunt prea uşor de remarcat sau spectaculoase. Ele în nici un caz nu impresionează pe cineva prin faptul că s-ar abate radical de la cursul normal al evenimentelor. Trebuie însă să examinăm şi un alt tip de manifestare a providenţei, şi anume minunile. Aici ne referim la acele lucrări extraordinare sau neobişnuite ale lui Dumnezeu care sunt în mod clar supranaturale. Prin minuni noi înţelegem acele lucrări supranaturale ale providenţei lui Dumnezeu care nu pot fi explicate pe baza tiparelor obişnuite ale naturii.

Una dintre cele mai importante probleme cu privire la minuni este legată de relaţia lor cu legile naturale sau legile naturii. În cazul unora minunile nu au fost un sprijin pentru credinţă, ci un obstacol în calea ei, deoarece ele sunt atât de contrare tiparelor obişnuite de manifestare, încât par a fi foarte improbabile sau chiar incredibile. Astfel, întrebarea cum anume trebuie imaginată relaţia acestor evenimente cu legea naturală este de mare importanţă. Există cel puţin trei concepţii despre relaţia dintre minuni şi legile naturale.

Prima concepţie este că minunile sunt în realitate manifestări ale unor legi naturale puţin cunoscute sau chiar necunoscute. Dacă am cunoaşte şi am înţelege pe deplin natura, noi am fi în stare să înţelegem şi chiar să prezicem aceste evenimente. Ori de câte ori reapar în combinaţia respectivă acele circumstanţe rare care produc minunea, va reapărea şi minunea.[12] Anumite întâmplări biblice par să se potrivească cu acest tipar; de exemplu, pescuirea minunată din Luca 5.

---

[12] Patrick Nowell-Smith, „Miracles", în *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew şi Alasdair MacIntyre, New York, Macmillan, 1955, p. 245-248.

Potrivit acestei concepţii, Cristos nu a creat peşti pentru acea ocazie, nici nu i-a determinat într-un anumit fel să se strângă din locurile în care se aflau de obicei, în locul unde avea să fie aruncat năvodul. Mai degrabă, erau prezente nişte condiţii neobişnuite, astfel încât peştii s-au adunat într-un loc în care în mod obişnuit nu te-ai fi aşteptat să îi găseşti. Ori de câte ori erau prezente acele circumstanţe particulare, peştii se adunau în acel loc. Astfel, minunea făcută de Isus nu a fost atât de mult o problemă de omnipotenţă, cât una de omniscienţă. Ea a constat din faptul că El cunoştea în ce loc urmau să fie peştii. Alte tipuri de minuni ne vin de asemenea în minte. Există posibilitatea ca unele din vindecările făcute de Isus să fi fost vindecări psihosomatice, adică, nişte cazuri de sugestionare puternică, având ca efect înlăturarea simptomelor de natură isterică. De vreme ce multe din bolile care provoacă simptome fizice au mai degrabă o origine şi un caracter funcţional decât organic, pare rezonabil să se presupună că Isus a folosit cunoştinţele Lui extraordinare din domeniul psihosomatic pentru a realiza aceste vindecări.

Există multe aspecte ale acestei concepţii care pot trezi interesul, mai ales pentru că unele minuni biblice se potrivesc foarte bine cu această schemă; se prea poate ca unele dintre ele să fie de această natură. Se întâmpină însă unele probleme atunci când se adoptă această concepţie pentru a explica toate cazurile. Există unele minuni care sunt foarte greu de explicat cu ajutorul acestei concepţii. De exemplu, cazul orbului din naştere (Ioan 9) a fost oare un caz de orbire *congenitală* psihosomatică? Acum, fireşte, nimeni nu ştie ce legi necunoscute de noi ar mai putea exista. Aceasta ţine de natura ignoranţei: adeseori nu ştim ce anume nu ştim. Dar este rezonabil să se presupună că ar trebui să avem cel puţin o oarecare idee cu privire la care ar putea fi acele legi necunoscute. Caracterul foarte vag al teoriei este punctul ei forte, dar în acelaşi timp şi punctul ei slab. Aşadar simpla afirmaţie, neînsoţită de argumente, că există legi ale naturii pe care noi nu le cunoaştem, nu poate fi niciodată nici confirmată şi nici combătută.

O a doua concepţie este că minunile încalcă legile naturii. De exemplu, în cazul fierului de secure care a plutit (2 Împ. 6:6) această teorie sugerează că pentru o scurtă perioadă de timp în acel aproximativ un metru cub de apă legea gravitaţiei a fost suspendată. Ea pur şi simplu nu a fost aplicată. De fapt, Dumnezeu a anulat legea gravitaţiei până ce capul de secure a fost recuperat, sau a schimbat densitatea capului de secure sau a apei. Această concepţie despre minuni are meritul de a părea mult mai supranaturală decât cea precedentă. Există însă anumite neajunsuri legate de ea. În primul rând, o asemenea suspendare sau încălcare a legilor naturii introduce de obicei unele complicaţii care necesită o serie de minuni compensatoare. De exemplu, în cazul naraţiunii despre ziua cea lungă a lui Iosua (Ios. 10:12-14), dacă Dumnezeu a oprit într-adevăr mişcarea de rotaţie a Pământului în jurul axei sale, ar fi trebuit să se facă numeroase ajustări, despre care nu se spune însă nimic în text. Deşi această intervenţie este cu siguranţă posibilă pentru un Dumnezeu atotputernic, în calendarele astronomice nu există nici un indiciu al faptului că ea ar fi avut loc.[13] Mai există alte două probleme, una psihologică şi alta teologică. Din punct de vedere psihologic, aparenta dezordine introdusă în natură prin concepţia că minunile sunt încălcări ale legii naturale îi predispune în mod inutil pe oamenii de ştiinţă să fie împotriva lor. Această definiţie face ca minunile să fie foarte greu de apărat. La drept vorbind, unii oameni de ştiinţă resping categoric minunile strict pe baza acestei definiţii.[14] Iar din punct de vedere teologic, această concepţie pare să-L facă pe Dumnezeu să lucreze împotriva Lui Însuşi, introducând astfel o formă de auto-contradicţie.

---

[13] Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 156-161. O explicaţie mai simplă este că a avut loc o minune în domeniul refracţiei ce a avut drept rezultat o prelungire a luminii zilei.

O a treia concepţie constă din ideea că atunci când au loc minuni, forţele naturale sunt contracarate de forţa supranaturală. În această concepţie legile naturii nu sunt suspendate. Ele continuă să opereze, este însă introdusă o forţă supranaturală care neutralizează efectul legii naturale.[15] În cazul capului de secure, de exemplu, legea gravitaţiei a continuat să funcţioneze în vecinătatea capului de secure, dar mâna nevăzută a lui Dumnezeu se afla sub capul de secure susţinându-l, exact ca şi când acel cap de secure ar fi fost tras în sus de o mână omenească. Această concepţie are avantajul de a considera că minunile sunt cu adevărat supranaturale sau extranaturale, fără însă a fi şi antinaturale, aşa cum le prezintă a doua concepţie. Desigur că, în cazul peştilor este cu putinţă ca unele condiţii acvatice să fi fost responsabile de faptul că peştii s-au aflat acolo, însă acele condiţii nu s-ar fi realizat dacă Dumnezeu nu ar fi influenţat unii factori cum sunt curenţii şi temperatura apei. Iar alteori este posibil să fi avut loc şi acte de creaţie, ca atunci când au fost hrăniţi cei cinci mii de oameni.

Nu ar trebui să fie deloc o problemă să întâlnim evenimente care se desfăşoară contrar celor dictate de legea naturală. În comparaţie cu ştiinţa secolului al XIX-lea, este mult mai probabil ca ştiinţa secolului al XX-lea să recunoască faptul că legile naturale sunt doar nişte rapoarte statistice conţinând tot ceea ce s-a întâmplat. Din punct de vedere pur empiric nu poţi avea nici un temei logic – cu excepţia unei înclinaţii psihologice – pentru a prezice viitorul pe baza trecutului. Întrebarea dacă acest curs al naturii este fix şi inviolabil, sau dacă i te poţi opune, ne aduce în domeniul metafizicii. Dacă suntem deschişi faţă de posibilitatea că există o realitate şi o forţă în afara sistemului naturii, atunci minunile sunt posibile. Problema în cauză devine atunci una de examinare a dovezilor istorice pentru a se determina dacă minunile au avut sau nu loc. Vom face acest lucru în legătură cu minunea supremă, învierea lui Isus, când vom aborda cristologia.

La acest punct însă trebuie să menţionăm scopurile minunilor. Există cel puţin trei scopuri. Cel mai important dintre ele este glorificarea lui Dumnezeu. Beneficiarii minunilor biblice şi cei care le-au observat au răspuns în general prin glorificarea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că atunci când apar minuni în zilele noastre, noi trebuie să le punem pe seama lui Dumnezeu, care este sursa minunilor, şi nu pe seama agentului uman care este canalul. Un al doilea scop al minunilor în vremurile biblice a fost să stabilească baza supranaturală a revelaţiei care le însoţea adeseori. Această dimensiune este subliniată de faptul că unul dintre termenii care apar frecvent în Noul Testament pentru minuni este grecescul σημεῖα („semne"). Observăm de asemenea că minunile au avut loc adeseori în vremuri în care revelaţia era deosebit de intensă. Ceea ce poate fi văzut în cazul lucrării de slujire a Domnului nostru (de ex., Luca 5:24). În fine, minunile au loc cu scopul de a satisface nevoile omeneşti. Domnul nostru este prezentat adeseori ca o persoană plină de compasiune faţă de oamenii suferinzi şi în nevoi care veneau la El. El i-a vindecat pentru a-i elibera de suferinţa cauzată de unele maladii cum ar fi orbirea, lepra şi hemoragia. El nu a săvârşit niciodată minuni cu scopul egoist de a oferi un spectacol.

---

[14] De ex., David Hume, *An Enquiry Concerning human Understanding*, secţiunea 10, partea 1.

[15] C. S. Lewis, *Miracles*, New York, Macmillan, 1947, p. 59-61.

Am văzut că doctrina despre providenţă nu este o concepţie abstractă. Ea este convingerea credinciosului că el se află în mâinile unui Dumnezeu bun, înţelept şi puternic, care Îşi va realiza scopurile în lume.

Nu te lăsa descurajat orice s-ar întâmpla, Domnul îţi va purta de grijă.
Sub aripile Lui de dragoste te poţi adăposti, Domnul îţi va purta de grijă.

În zile de trudă când inima-ţi cade frântă, Domnul îţi va purta de grijă;
În primejdiile în care ea nu mai cântă, Domnul îţi va purta de grijă.

Tot ce-ai putea avea nevoie, El pregăteşte; Domnul îţi va purta de grijă;
Tot ce ceri, ce doreşti la El se găseşte; Domnul îţi va purta de grijă.

Nu are importanţă ce încercare vine, Domnul îţi va purta de grijă;
Pe pieptul Lui să te-arunci mereu, creştine; Domnul îţi va purta de grijă.

Domnul îţi va purta de grijă, pe drumul tău, secundă cu secundă
El îţi va purta de grijă, Domnul îţi va purta de grijă.

(Civilla Durfee Martin, 1904)

19

Răul și lumea lui Dumnezeu: o problemă specială

Natura problemei

Tipuri de soluții
  - Finitismul: Respingerea omnipotenței
  - Modificarea conceptului de bunătate a lui Dumnezeu
  - Negarea răului

Teme ajutătoare pentru operarea cu problema răului
  - Răul ca însoțitor necesar al creării omului
  - O reevaluare a binelui și a răului
  - Răul în general ca rezultat al păcatului în general
  - Răul specific ca rezultat al păcatului specific
  - Dumnezeu ca victimă a răului
  - Viața de dincolo de moarte

Natura problemei

Am vorbit despre natura providenţei lui Dumnezeu şi am observat că ea este universală: Dumnezeu deţine controlul asupra tuturor evenimentelor care au loc. El are un plan pentru întregul Univers şi pentru întregul curs al vremii şi este la lucru aducând la îndeplinire acel plan bun. O umbră întretaie însă această doctrină mângâietoare: problema răului.

Problema poate fi expusă într-un mod simplu sau într-unul mai complex. David Hume a formulat-o pe scurt atunci când a scris despre Dumnezeu: „Este El oare dispus să prevină răul, dar nu e în stare?, atunci este neputincios. Este oare în stare, dar nu şi dispus?, atunci este răuvoitor. Este atât în stare, cât şi dispus să îl prevină: atunci de unde vine răul?"[1] Se poate de asemenea observa că existenţa răului prezintă o problemă până şi în cazul rugăciunii de la masă pe care au învăţat să o rostească mulţi copii: „Dumnezeu este bun, Dumnezeu este mare. Haideţi să-I mulţumim pentru-a noastră mâncare." Pentru că dacă Dumnezeu este mare El este în stare să împiedice apariţia răului. Dacă Dumnezeu este bun, El nu va dori ca răul să aibă loc. Dar în jurul nostru răul este extrem de evident. Prin urmare, problema răului poate fi imaginată ca un conflict care implică trei concepte: puterea lui Dumnezeu, bunătatea lui Dumnezeu şi prezenţa răului în lume. Bunul simţ pare să ne spună că nu pot fi concomitent adevărate toate trei.

---

[1] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, partea 10.

Într-o măsură mai mică sau mai mare problema este o dificultate pentru toate tipurile de teism puternic. Şi ea este o dificultate şi pentru teologia prezentată de noi în această lucrare. Am discutat omnipotenţa lui Dumnezeu: capacitatea Lui de a face toate lucrurile care pot constitui obiective potrivite ale puterii Sale. Am observat că creaţia şi providenţa sunt exercitări ale acestei omnipotenţe, arătând că Dumnezeu a adus în fiinţă toate lucrurile existente prin propria Lui decizie şi acţiune liberă şi, respectiv, că El deţine controlul asupra acestei creaţii, păstrând-o şi direcţionând-o spre scopurile pe care le-a ales El. Mai mult decât atât, noi am observat bunătatea lui Dumnezeu – atributele Lui: dragostea, mila, răbdarea. Cu toate acestea, răul este prezent în mod evident. Cum este posibil acest lucru, din moment ce Dumnezeu este cine este şi cum este?

Răul, care stă la baza acestei probleme, este de două tipuri generale. Pe de-o parte, există acel tip de rău care este numit în mod obişnuit rău natural. Acesta este un rău care nu implică voinţa şi acţiunea umană, ci este pur şi simplu un aspect al naturii care pare să lucreze împotriva bunăstării omului. Este vorba de forţele distructive ale naturii: uraganele, cutremurele, tornadele, erupţiile vulcanice şi altele de genul acesta. Aceste manifestări catastrofice produc pierderi mari de vieţi omeneşti şi sărăcie. Multă suferinţă şi mari pierderi de vieţi omeneşti sunt cauzate şi de boli cum sunt cancerul, fibroza chistică, scleroza multiplă şi o întreagă armată de alte maladii. Cel de-al doilea tip de rău este numit rău moral. În această categorie intră acele rele care pot fi puse pe seama alegerii şi acţiunii agenţilor morali liberi. Aici găsim războiul, crima, cruzimea, luptele de clasă, discriminarea, sclavia şi nedreptăţile, acestea din urmă fiind prea multe la număr pentru a putea fi menţionate. În timp ce răul moral poate fi înlăturat oarecum din discuţia noastră, putând fi pus pe socoteala oamenilor care-şi exercită voinţa lor liberă, răul natural nu poate să dispară din atenţia noastră. El pare să fie prezent pur şi simplu în creaţia lui Dumnezeu.

Am observat că problema răului apare într-o măsură mai mică sau mai mare în toate teologiile; în plus, această problemă îmbracă forme diferite. Într-adevăr, John Feinberg aduce argumente în sprijinul afirmaţiei că noi nu avem de-a face cu o singură problemă, ci cu un set sau o serie de probleme care apar în diferite combinaţii. Mai mult decât atât, problema răului poate să apară fie ca una religioasă, fie ca una teologică, fie ca una religioasă şi teologică.[2] Prin prisma distincţiei făcute în primul capitol al acestei cărţi, religia reprezintă nivelul practicii spirituale, al experienţei şi al credinţei. Teologia reprezintă nivelul secundar, de reflectare asupra religiei, implicând analiză, interpretare şi construcţie. În general, forma religioasă a problemei răului poate fi întâlnită atunci când un anumit aspect particular al experienţei credinciosului are efectul de a pune sub semnul îndoielii măreţia sau bunătatea lui Dumnezeu, şi prin urmare ameninţă relaţia dintre credincios şi Dumnezeu. Forma teologică a problemei se ocupă de rău în general. Ea nu are de-a face cu întrebarea cum poate exista o anumită situaţie concretă şi specifică din moment ce Dumnezeu este cine este şi ce este, ci cu întrebarea cum poate să existe orice gen de asemenea probleme.

---

[2] John Feinberg, *Theologies and Evil*, Washington, D.C., University Press of America, 1979, p. 3.

Apariţia formei religioase a problemei nu implică neapărat experienţa personală, ci doar că a existat o situaţie specifică întâlnită chiar şi indirect. Forma teologică însă nu implică existenţa nici unei asemenea situaţii specifice. Felul în care abordează cineva problema poate oscila de la religios la teologic în urma apariţiei unei astfel de situaţii, sau meditarea asupra răului în general poate fi rezultatul unor considerente mult mai largi. Este important să se facă această distincţie. Fiindcă, după cum a subliniat Alvin Plantinga, este posibil ca acea persoană pentru care un anumit rău specific (care este mult mai concret probabil decât problema răului) reprezintă o dificultate religioasă să aibă nevoie mai degrabă de asistenţă pastorală decât de ajutor în rezolvarea unor dificultăţi intelectuale.[3] În mod similar, a se considera că lupta intelectuală veritabilă a cuiva ţine doar de anumite sentimente nu va fi de nici un ajutor. Nerecunoaşterea formei religioase a problemei răului va apărea ca o lipsă de sensibilitate; netratarea formei teologice va apărea ca o ofensă intelectuală. Mai ales acolo unde cele două forme ale problemei se găsesc împreună este important să se recunoască şi să se distingă componentele fiecăreia în parte.

Tipuri de soluții

Au existat multe tipuri diferite de soluţii oferite în cazul acestei probleme a răului. Ele caută în cea mai mare parte (analiza noastră este întrucâtva suprasimplificată) să reducă tensiunea din cadrul problemei modificând unul sau mai multe din cele trei elemente care combinate au dat naştere dilemei: măreţia lui Dumnezeu, bunătatea Lui şi prezenţa răului. Astfel, o teodicee poate să încerce să arate că în unele privinţe concepţia despre Dumnezeul omnipotent este inexactă. Fie că Dumnezeu nu este în întregime nelimitat, fie că întrebarea dacă Dumnezeu reuşeşte sau nu să împiedice un anumit rău nu ţine cu adevărat de omnipotenţă Sa. Sau, o teodicee poate să încerce să demonstreze că Dumnezeu nu este bun în sensul presupus de noi. Fie că Dumnezeu nu este pe deplin bun, fie că împiedicarea unui anumit rău nu ţine de bunătatea Sa. De exemplu, împiedicarea unui rău specific (sau, la fel de bine, a da unei persoane ceea ce crede ea că are nevoie) s-ar putea să nu aibă de-a face cu dragostea, ci cu indulgenţa. Poziţia adoptată de o teodicee care încearcă să demonstreze faptul că Dumnezeu nu este bun în sensul presupus de noi poate să fie şi că Dumnezeu nu este legat de standardele pe care noi încercăm să I le impunem. El este în întregime liber; tot ceea ce vrea El să fie bun sau decretează că este bun, este într-adevăr bun chiar şi numai pentru simplul fapt că El declară că este aşa. Sau, o teodicee poate lucra la schimbarea modului în care este înţeles răul. Ea poate să caute să demonstreze că ceea ce se crede a fi rău este de fapt parţial sau în întregime bun. Vom examina exemple pentru fiecare dintre aceste strategii de abordare a răului.

Nu ar trebui să avem aşteptări prea mari de la tratarea problemei răului. Va trebui să ne mulţumim cu ceva mai puţin decât o rezolvare completă. Este important să se recunoască faptul că aceasta este o problemă foarte dificilă, probabil cea mai dificilă dintre toate problemele intelectuale care stau în faţa teismului. La un colegiu creştin evanghelic, renumit pentru nivelul intelectual ridicat al corpului profesoral şi al studenţilor, un grup de studenţi din anul terminal au arătat că problema răului se află în fruntea listei cu cele mai supărătoare probleme intelectuale cu care se confruntă ei din pricina credinţei lor. Avem de-a face aici cu o problemă care a captat atenţia unora dintre cele mai strălucite minţi ale Bisericii creştine, capete luminate ca Augustin şi Toma d'Aquino. Nici unul dintre aceştia nu a fost în stare să claseze problema definitiv şi complet. Nu trebuie prin urmare să fim deprimaţi în mod nejustificat dacă nu rezolvăm problema într-o manieră finală. Chiar dacă nu vom fi capabili să o rezolvăm pe deplin, vom fi poate în stare să o aplanăm întrucâtva şi să vedem direcţiile din care s-ar putea să vină soluţia finală dacă am avea o cunoaştere şi o înţelegere mai completă.

---

[3] Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, New York, Harper and Row, 1974, p. 63-64.

Finitismul: Respingerea omnipotenței

Un mod de a rezolva tensiunea din cadrul problemei descrise anterior este abandonarea ideii de omnipotenţă a lui Dumnezeu. Adeseori acest mod de rezolvare ia forma unui dualism, asemănător cu zoroastrismul sau maniheismul. Acesta din urmă, care a apărut mai târziu şi a avut o influenţă mai mare asupra creştinismului, a fost pentru o vreme deosebit de atrăgător pentru Augustin, deoarece îi oferea o explicaţie pentru lupta lăuntrică pe care el tocmai o experimenta. Dualismele sugerează că în Univers nu există un singur principiu ultim, ci două. Pe lângă Dumnezeu mai există şi puterea răului. În general această putere a răului este imaginată ca ceva necreat, pur şi simplu o forţă care a fost prezentă dintotdeauna. Există din acest motiv o luptă între Dumnezeu şi această putere rea, fără să se poată prevedea rezultatul ultim. Dumnezeu încearcă să învingă răul, şi l-ar învinge dacă ar putea, însă El efectiv nu este în stare să o facă.

Un susţinător din secolul al XX-lea al unui astfel de finitism este regretatul Edgar S. Brightman, timp de mulţi ani profesor de filozofie la Universitatea din Boston. El a fost reprezentantul principal a ceea ce este cunoscut sub numele de personalism sau idealism personal. Brightman a dezvoltat conceptul Dumnezeului finit ca soluţie la problema răului.[4] Dumnezeul lui Brightman este o conştienţă personală de o durată eternă, o voinţă etern activă. Acest Dumnezeu lucrează cu „Datul". Acest „Dat" constă în parte din legile eterne, necreate ale raţiunii – logica, relaţiile matematice, şi Ideile platonice. Constă de asemenea din „procese tot atât de eterne şi necreate ale conştienţei neraţionale care manifestă toate calităţile ultime ale obiectelor senzoriale (*qualia*), impulsuri şi dorinţe confuze, experienţe cum sunt durerea şi suferinţa, forme ale spaţiului şi timpului şi orice fel de lucruri din Dumnezeu care sunt sursa răului iraţional".[5] Toate elementele constitutive ale „Datului" se disting prin două caracteristici: (1) ele sunt eterne în cadrul experienţei lui Dumnezeu; (2) ele nu sunt un produs al voinţei sau al activităţii creatoare.[6]

Conceptul de rău iraţional necesită puţină lămurire. Există un bine intrinsec, care este bun în sine şi de la sine. Există de asemenea un bine instrumental, care poate fi un mijloc al binelui, dar care poate deveni şi un rău instrumental. Uneori ceva este în mod simultan şi bun şi rău. Acelaşi tren poate purta spre acelaşi oraş o persoană evlavioasă şi un grup de criminali, care o dată ajunşi vor înfăptui acolo ceva bun, respectiv ceva rău. Trenul este astfel, din punct de vedere *instrumental*, bun şi rău.[7] Multe din lucrurile care nouă ni se par rele pot deveni bune prin grija şi activitatea lui Dumnezeu. Ceea ce nu este însă adevărat şi cu privire la răul iraţional. Răul iraţional este ca un număr iraţional în matematică, care este o cantitate ce nu poate fi exprimată în numere raţionale. În mod similar, un rău iraţional „este un rău inexprimabil în termeni de bine, indiferent cu ce fel de operaţii se intervine asupra lui".[8] Există ceva care limitează efectiv ceea ce Dumnezeu este în stare să voiască. Brightman afirmă: „toţi finitiştii sunt de părere că în Univers există ceva necreat de Dumnezeu şi care nu este un rezultat al unei auto-limitări voluntare, un lucru pe care Dumnezeu îl întâmpină fie ca pe un obstacol, fie ca pe un instrument pentru voia Sa".[9] Spre deosebire de teişti, care spun că Dumnezeu nu este limitat de voinţa umană liberă, dar că El S-a limitat în mod conştient şi voluntar prin faptul că a ales să dea omului voinţă liberă, Brightman insistă că Dumnezeu nu a ales să dea omului voinţă liberă. Mai curând, voinţa umană liberă este ceva ce Dumnezeu găseşte şi cu care El trebuie să lucreze.

---

[4] Edgar S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1940, p. 336.

[5] Ibid., p. 337.

[6] Ibid.

Brightman este extrem de critic faţă de ceea ce el numeşte „teism absolut" şi care lansează afirmaţia că tot răul aparent este în realitate bun. El obiectează mai ales împotriva efectelor acestuia asupra considerentelor etice şi morale. Acest teism tinde să facă binele şi răul de nedistins. Argumentând că tot ce pare a fi un rău nerăscumpărabil este în realitate un bine, teismul absolut dă de fapt posibilitatea de a se susţine că ceea ce pare a fi bine este de fapt rău.[10] Acest lucru poate avea ca rezultat un scepticism complet în domeniul valorilor. În plus, taie elanul efortului moral. Dacă totul este deja perfect, de ce să mai încerci o îmbunătăţire? Finitismul, pe de altă parte, este bazat pe o apreciere realistă a binelui şi răului. El păstrează distincţia dintre cele două şi motivează participarea noastră în bătălia pentru biruirea răului: „Finitismul este *o provocare însufleţitoare la un efort moral etern şi cooperativ* – o cooperare între Dumnezeu şi om."[11]

Spre deosebire de majoritatea finitiştilor, care susţin un dualism în cadrul căruia ceva exterior lui Dumnezeu limitează ceea ce poate să facă El, Brightman înţelege această limitare ca pe ceva care face parte din însăşi natura lui Dumnezeu. El spune că noi ar trebui să vorbim mai degrabă despre un Dumnezeu a cărui voinţă este finită, decât despre un Dumnezeu finit.[12] Limitarea este în cadrul naturii lui Dumnezeu.

În unele privinţe finitismul lui Brightman rezolvă dificultatea. Finitismul lui explică prezenţa răului prin respingerea efectivă a conceptului de omnipotenţă a lui Dumnezeu. Însă făcând aceasta el plăteşte un preţ mare. Se poate spune că ceea ce rezolvă finitismul nu este problema *răului*, ci problema *problemei răului*. Cu alte cuvinte, el ne dă o explicaţie pentru cauza existenţei răului, dar nu ne oferă o încurajare reală în privinţa faptului că răul va fi în cele din urmă biruit. Nu există nici o asigurare în legătură cu ceea ce va rezulta. După câte s-ar putea presupune din cele spuse de Brightman, Dumnezeu a fost la lucru din eternitate, dar nu a reuşit să biruiască încă răul. Dacă acesta este cazul, atunci pe ce bază putem presupune că odată în viitor El va reuşi să facă ceea ce nu a fost în stare să realizeze până în acest moment?[13] Şi dacă nu există nici o certitudine legată de faptul că El va câştiga, există oare pentru noi vreo motivaţie reală ca să intrăm în luptă? El ne poate asigura că victoria va fi a Lui, dar fiind limitat în cunoaştere precum şi în putere, El poate să greşească. Sugestia că Dumnezeu va obţine victoria, fiindcă a câştigat avantaj prin aducerea în bătălie, în numele Său, a fiinţei inteligente care este omul, nu este convingătoare întrucât nu reiese deloc de aici că toţi oamenii, sau chiar cei mai capabili sau mai inteligenţi dintre ei, sunt la lucru de partea lui Dumnezeu. Astfel, se prea poate să rezulte mai degrabă un triumf al răului, decât al binelui. Două războaie mondiale, precum şi alte războaie mai mici şi multe alte evidenţe ale tragediei şi cruzimii existente în lume fac ca pentru orice persoană din secolul al XX-lea să fie dificil să se încurajeze prea mult cu sugestia că omul s-a alăturat lui Dumnezeu în lupta împotriva răului.[14]

---

[7] Ibid., p. 242.
[8] Ibid., p. 245n.
[9] Ibid., p. 314.
[10] Ibid., p. 311-312.
[11] Ibid., p. 314.
[12] Ibid., p. 337.

Mai mult decât atât, finitismul lui Brightman pune la îndoială bunătatea lui Dumnezeu. Dacă „Datul" cu care Se luptă Dumnezeu şi care este sursa răului iraţional care nu poate fi redus la bine, este o parte din propria natură a lui Dumnezeu, cum poate fi El numit bun?[15] Oare nu cumva Brightman, după cum pretinde Henry Nelson Wieman, „uneşte sub aceeaşi etichetă a divinităţii două realităţi diametral opuse, şi anume voinţa perfectă şi sfântă a lui Dumnezeu şi natura rea care se opune acelei voinţe"?[16]

Modificarea conceptului de bunătate a lui Dumnezeu

Un al doilea mod de diminuare a tensiunilor existente în problema răului este să se modifice ideea despre bunătatea lui Dumnezeu. Deşi puţini dintre cei care se numesc creştini ar tăgădui bunătatea lui Dumnezeu, poate chiar nici unul, sunt unii care, cel puţin indirect, sugerează că bunătatea trebuie înţeleasă într-un sens uşor diferit de cel obişnuit. Din această categorie face parte Gordon H. Clark.

Clark este un calvinist ferm. El nu ezită să folosească termenul *determinism* pentru a descrie cauzarea de către Dumnezeu a tuturor lucrurilor, inclusiv a actelor omeneşti. El argumentează că voinţa umană nu este liberă. Descriind relaţia lui Dumnezeu cu anumite acţiuni rele ale fiinţelor omeneşti, el respinge conceptul de voie permisivă a lui Dumnezeu. El declară chiar: „Doresc să afirm foarte sincer şi răspicat că dacă un om se îmbată şi îşi împuşcă familia a fost voia lui Dumnezeu ca el să facă aceasta"[17], comparând rolul lui Dumnezeu în acest act specific cu dorinţa Lui ca Isus să fie răstignit. Totuşi, Clark face o distincţie între voia preceptivă şi cea decretivă a lui Dumnezeu. Voia preceptivă este reprezentată de ceea ce porunceşte Dumnezeu, cum sunt Cele Zece Porunci. Aceasta este ceea ce *trebuie* să se facă. Voia decretivă a lui Dumnezeu cauzează însă fiecare eveniment în parte. Ea cauzează ceea ce *este* făcut. Clark spune: „La prima vedere pare ciudat că Dumnezeu ar putea decreta un act imoral, dar Biblia ne arată că El a făcut-o."[18]

---

[13] Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 288-290.

[14] Ibid., p. 290.

[15] John Hick, *Evil and the God of Love*, New York, Harper and Row, 1966, p. 39.

[16] Henry Nelson Wieman, în Henry Nelson Wieman şi W. M. Horton, *The Growth of Religion*, New York, Willett, Clark, 1938, p. 356.

Acest lucru ridică desigur întrebarea dacă Dumnezeu este cauza păcatului. Din nou Clark nu are nici o ezitare: „Trebuie să se spună fără cea mai mică ambiguitate că acest punct de vedere Îl face negreşit pe Dumnezeu cauza păcatului. Dumnezeu este singura cauză ultimă a oricărui lucru. În mod absolut nu există nimic independent de El. El singur este Fiinţa eternă. Numai El este omnipotent. Numai El este suveran."[19] Ceea ce nu vrea să însemne că Dumnezeu este autorul păcatului. El este cauza *ultimă* a păcatului, nu cauza lui imediată. Dumnezeu nu comite păcat; oamenii sunt cei care comit păcatul, chiar dacă Dumnezeu îl voieşte decretiv, face ca el să aibă loc şi este cauza lui ultimă. Iuda a fost cel care L-a trădat pe Cristos, şi nu Dumnezeu. Dumnezeu nici nu păcătuieşte şi nici nu este responsabil pentru păcat.[20]

Conceptul conform căruia crearea omului de către Dumnezeu cu capacitatea de a păcătui nu este un păcat necesită câteva explicaţii suplimenatre. Dumnezeu nu poate prin definiţie să păcătuiască. Clark aduce câteva idei pentru a-şi clarifica poziţia:

1. Tot ceea ce face Dumnezeu este just şi drept numai şi numai datorită faptului că El o face. Nu există nici o lege superioară lui Dumnezeu care să-I interzică să decreteze acte păcătoase. Păcatul este încălcarea Legii lui Dumnezeu sau lipsa de conformitate cu Legea lui Dumnezeu. Dar El este „Ex-lex", deasupra Legii. El este prin definiţie standardul a ceea ce este drept.[21]

2. Deşi este adevărat că pentru un om e un lucru greşit să îl facă sau să încerce să îl facă pe un alt om să păcătuiască, pentru Dumnezeu acest lucru nu este incorect. Relaţia unui om cu un alt om este diferită de relaţia lui Dumnezeu cu omul, la fel cum relaţia omului cu Legea lui Dumnezeu diferă de relaţia lui Dumnezeu cu Legea. Dumnezeu este Creatorul tuturor lucrurilor şi are drepturi absolute şi nelimitate asupra lor. Nimeni nu poate să Îl pedepsească pe El.[22]

3. Legile pe care Dumnezeu le impune oamenilor literalmente nu I se aplică Lui. El, de exemplu, nu poate să fure fiindcă toate lucrurile Îi aparţin Lui. Nu există nimeni de la care Dumnezeu să fure.[23]

4. Biblia afirmă deschis că Dumnezeu i-a făcut pe profeţi să mintă (de ex.,

---

[17] Gordon H. Clark, *Religion, Reason, and Revelation*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1961, p. 221.

[18] Ibid., p. 222.

[19] Ibid., p. 237-238.

[20] Ibid., p. 238-239.

[21] Ibid., p. 239-240.

[22] Ibid., p. 240.

[23] Ibid.

2 Cron. 18:20-22). Asemenea afirmaţii nu sunt în nici un fel incompatibile cu afirmaţiile biblice că Dumnezeu nu păcătuieşte.[24]

Clark nu a făcut altceva decât să redefinească bunătatea lui Dumnezeu. Soluţia lui Clark la problema răului ia o formă oarecum asemănătoare cu următorul silogism:

Tot ce se întâmplă este cauzat de Dumnezeu.
Tot ce este cauzat de Dumnezeu este bun.
Tot ce se întâmplă este bun.

Problema este de fapt rezolvată dacă înţelegem faptul că este bine şi corect că Dumnezeu (în cele din urmă) cauzează asemenea fapte rele cum este şi împuşcarea familiei sale de către omul beat, cu toate că El nu păcătuieşte şi nu este responsabil pentru acest act păcătos. Dar în această soluţie la problema răului termenul *bunătate* a trecut printr-o asemenea transformare încât a ajuns să fie total diferit de ceea ce se înţelege de obicei prin bunătatea lui Dumnezeu. Trebuie făcute câteva observaţii ca răspuns la punctele oferite de Clark.

1. În timp ce se prea poate că în unele cazuri Dumnezeu nu are aceleaşi obligaţii ca şi creaturile Lui (am observat, de exemplu, că interzicerea furtului nu I se aplică Lui), a accentua acest lucru înseamnă a face aceste calităţi morale atât de echivoce, încât ele încep să-şi piardă semnificaţia şi forţa. În schema lui Clark afirmaţiile „Dumnezeu face un bine" şi „omul face un bine" sunt atât de deosebite una de cealaltă, încât realmente nu putem cunoaşte ce înseamnă că „Dumnezeu este bun".

2. S-ar părea că într-o privinţă sau alta Clark este în pericolul de a susţine că voia lui Dumnezeu este arbitrară. (Aceasta ne aminteşte de William de Ockham, care credea că Dumnezeu ar fi putut decide altfel în privinţa a ceea ce este corect şi ce este greşit.) Observăm că din perspectiva lui Clark voia preceptivă a lui Dumnezeu şi voia Lui decretivă pot fi, şi chiar sunt, foarte deosebite. Clark de asemenea respinge categoric ideea că Dumnezeu este constrâns de vreo lege externă superioară Lui. Atunci care este statutul legii Lui preceptive? Este ea în conformitate cu natura Lui? Dacă nu este, atunci (de vreme ce nu există nici o lege superioară) ea trebuie să fie o voire arbitrară a ceea ce este bine. Dar dacă este aşa, atunci voia decretivă a lui Dumnezeu, cel puţin în acele puncte în care e în contradicţie cu preceptele Lui, nu poate să fie în conformitate cu natura Lui. Fie voia decretivă a lui Dumnezeu este arbitrară, fie voia Lui preceptivă este arbitrară.

3. Însăşi natura bunătăţii este pusă la îndoială prin discutarea responsabilităţii de către Clark. El spune că „omul este responsabil deoarece Dumnezeu îi cere să dea socoteală; omul este responsabil deoarece puterea supremă îl poate pedepsi pentru neascultare. Dumnezeu, dimpotrivă, nu poate fi responsabil din simplul motiv că nu există nici o putere superioară Lui; nici o fiinţă mai mare nu-L poate trage pe El la răspundere; nimeni nu-L poate pedepsi."[25] Acest lucru pare să se apropie primejdios de mult de concepţia că atât ceea ce este corect, cât şi ceea ce este incorect este o problemă de convenabilitate. Responsabilitatea determină moralitatea: o acţiune este corectă dacă va fi răsplătită şi este incorectă dacă va fi pedepsită. În timp ce la un nivel inferior asemenea considerente îl pot motiva pe

---

[24] Ibid.
[25] Ibid., p. 241.

om, la un nivel superior ele nu se aplică. Isus a spus: „Nu este mai mare dragoste decât să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi" (Ioan 15:13). Parte din ceea ce face ca moartea lui Cristos să fie o faptă atât de bună este că deşi nu era răspunzător faţă de nimeni şi nu ar fi fost pedepsit (de fapt nu ar fi putut fi pedepsit) dacă nu S-ar fi supus crucificării, El Şi-a dat totuşi viaţa.

Negarea răului

O a treia soluţie propusă la problema răului respinge realitatea răului, făcând să nu fie necesară nici un fel de explicare a modului în care el poate coexista cu un Dumnezeu omnipotent şi bun. Găsim acest punct de vedere în diverse forme de panteism. Filozofia lui Benedict Spinoza, de exemplu, susţine că există doar o singură substanţă şi că toate lucrurile care se pot distinge sunt moduri sau atribute ale acelei substanţe. Totul este cauzat în mod determinist: Dumnezeu aduce totul în fiinţă la cel mai înalt nivel de perfecţiune.[26]

O versiune mult mai populară a acestei soluţii la problema răului, însă mult mai puţin sofisticată, poate fi găsită în ideologia mişcării Ştiinţa Creştină. Deşi scrierilor lui Mary Baker Eddy le lipseşte erudiţia şi rafinamentul filozofic al lui Spinoza, există unele asemănări paralele remarcabile între operele celor doi. Metafizica de la baza lor este idealistă; realitatea materiei este negată. Singura realitate este Dumnezeu, mintea infinită. Spiritul este real şi etern; materia este ireală şi temporară.[27] Materia nu are o existenţă reală nici măcar în minte. Ea este o iluzie susţinută de o iluzie. Nu numai că materia este ireală, dar simţurile sunt sursa erorii şi, în ultimă instanţă, a răului.

Răul în particular este ireal: „Răul nu are o realitate. El nu este nici persoană, nici loc şi nici lucru, ci este o simplă credinţă, o iluzie a simţului material."[28] Această concluzie apare în urma concepţiei despre Dumnezeu a Ştiinţei Creştine care, deşi nu reiese clar din afirmaţia precedentă a lui Mary Baker Eddy, pare să fie că Dumnezeu este de fapt totul. Alteori Mary Baker Eddy Îl descrie pe Dumnezeu ca Cel care originează totul: „Dacă Dumnezeu a făcut toate lucrurile care au fost făcute şi ele au fost bune, de unde a originat răul?" În ambele cazuri rezultatul este acelaşi: „El [răul] nu a originat sau nu a existat niciodată ca entitate. El nu este decât o credinţă falsă."[29]

Ceea ce este adevărat despre rău în general este adevărat şi cu privire la unul dintre cele mai grave rele, boala. Ea este o iluzie; ea nu are o existenţă reală.[30] Ceea ce este perceput ca boală este cauzat de o credinţă greşită, de incapacitatea de a recunoaşte irealitatea bolii.[31] Ca în toate celelalte domenii, simţurile sunt şi aici cele care înşală. Tratamentul împotriva bolii nu trebuie realizat prin mijloacele medicale pe care în mod greşit le folosesc majoritatea persoanelor. El trebuie să constea în cunoaşterea adevărului, care în acest caz înseamnă că persoana trebuie să recunoască natura imaginară a durerii pe care o simte. Când boala şi durerea vor fi considerate ireale, ele nu îl vor mai chinui pe individ. Moartea este şi ea iluzorie: „Păcatul a adus moartea, şi moartea va dispărea o dată cu dispariţia păcatului. Omul este nemuritor şi trupul nu poate muri deoarece materia nu are viaţă pe care să o piardă." Se susţine promisiunea din 1 Corinteni 15:26, că moartea este ultimul duşman care trebuie distrus. Moartea nu este decât o altă fază a visului că existenţa este materială.[32]

---

[26] Benedict Spinoza, *Ethics*, partea 1, afirmaţia 33, nota 2.

[27] Mary Baker Eddy, *Miscellaneous Writings*, Boston, Trustees under the will of Mary Baker Eddy, 1924, p. 21.

[28] Mary Baker Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures*, Boston, Trustees under the will of Mary Baker Eddy, 1934, p. 71.

[29] Eddy, *Miscellaneous Writings*, p. 45.

[30] Eddy, *Science and Health*, p. 348.

[31] Ibid., p. 378.

Ce vom spune noi ca evaluare a acestei concepţii? Se evidenţiază trei probleme:

1. Ştiinţa Creştină nu a îndepărtat în întregime răul. Deoarece în timp ce adepţii Ştiinţei Creştine susţin că boala nu există, ci este doar o iluzie, iluzia bolii continuă să fie prezentă şi produce iluzia durerii într-un mod cât se poate de adevărat. Astfel, cu toate că existenţa răului nu mai este o problemă, existenţa iluziei răului este o problemă. Aşa că problema a fost înlocuită cu o alta, care nu este mai puţin dificilă.

2. Existenţa iluziei trebuie explicată. Cum a putut să apară şi să persiste, într-o lume în care totul este Dumnezeu şi în care materia este ireală, o înşelăciune atât de răspândită? Care este sursa unei asemenea erori, dacă nu cumva există în cadrul Universului ceva pervers care să o producă? Şi de ce nu elimină Dumnezeu această credinţă falsă?

3. Teoria nu funcţionează. Pretenţia ei este că înţelegerea corectă va risipi răul. Şi totuşi, adepţii Ştiinţei Creştine se îmbolnăvesc şi mor. Replica lor că boala şi moartea sunt un rezultat al unei credinţe insuficiente pare să dea greş din pricina faptului că până şi iniţiatorul şi capul mişcării, întemeietoarea marii ei autorităţi (alăturate celei biblice) şi probabil întruchiparea credinţei ei, a murit.

În timp ce o parte din cele spuse în această evaluare critică se aplică doar Ştiinţei Creştine, multe din afirmaţii sunt aplicabile la toate formele concepţiei că răul este iluzoriu, în măsura în care aceste forme au o tendinţă monistă şi panteistă. Acest lucru este adevărat mai ales cu privire la primele două aprecieri.

Unele teologii, în special cele care au o înclinaţie filozofică, urmează un sistem mai degrabă strict. Cu cât este mai rigid sau mai extremist sistemul, cu atât va fi mai tranşantă soluţia la problema răului. Cele trei concepţii pe care le-am examinat ilustrează foarte bine acest lucru: dualismul intern al lui Brightman l-a făcut pe acesta să respingă omnipotenţa lui Dumnezeu; credinţa în suveranitatea divină absolută l-a făcut pe Clark să definească bunătatea divină într-un asemenea mod, încât să permită şi cauzarea răului (nu însă şi responsabilitatea pentru rău); şi monismul a determinat Ştiinţa Creştină să nege realitatea răului.

---

[32] Moartea lui Mary Baker Eddy a reprezentat o problemă reală pentru Ştiinţa Creştină, întrucât era de presupus că cineva cu o credinţă ca a ei trebuia să învingă moartea. Ea nu a recunoscut niciodată cu adevărat existenţa morţii, deoarece nu şi-a pregătit niciodată un serviciu funerar oficial, cu toate că se îngrijise de bunul mers al unui asemenea serviciu cu alte ocazii. Unii dintre adepţii ei nu au crezut că a murit; alţii se aşteptau să fie înviată. Totuşi, membrii comitetului de conducere al mişcării au publicat o declaraţie oficială în care au afirmat că ei nu se aşteaptă la revenirea ei în lume. Vezi Anthony Hoekema, *The Four Major Cults*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p. 188-189; cf. Ernest S. Bates şi John V. Dittemore, *Mary Baker Eddy: The Truth and the Tradition*, New York, Alfred A. Knopf, 1932, p. 451.

În ultimii ani au fost oferite mai multe clasificări ale teodiceelor. Aceste clasificări se bazează pe variate criterii. În *Evil and the God of Love*, John Hick grupează teodiceele în augustiniene şi irineice. Tipul augustinian consideră că răul este de fapt o parte a creaţiei, şi este necesar în vederea obţinerii unui şi mai bine al ei. Tipul irineic de teodicee consideră că răul face parte din procesul prin care Dumnezeu creează sufletul. Norman Geisler clasifică teodiceele ca abordări în genul „celei mai măreţe lumi" şi al „celei mai măreţe căi".[33] Gottfried von Leibniz, de exemplu, a încercat să arate că aceasta este cea mai bună din toate lumile posibile; Toma d'Aquino, pe de altă parte, a încercat să arate că ceea ce face Dumnezeu reprezintă cea mai bună cale ca să-Şi realizeze scopurile în cadrul acestei lumi. John Feinberg vorbeşte despre abordări teonomiste şi raţionaliste. În primele, teologia este înaintea logicii.[34] William de Ockham, de exemplu, a susţinut că Dumnezeu este liber să voiască orice alege El, şi orice voieşte El este prin definiţie bun. Raţionaliştii, ca Leibniz, prin logica înaintea teologiei. Ceea ce voieşte Dumnezeu este de fapt determinat de legile logicii.

Feinberg a observat bine că problema răului trebuie să fie luată în contextul unei teologii date. Soluţia pe care o dă o anumită teologie la problema răului trebuie evaluată în funcţie de ceea ce înseamnă termeni ca rău, bine şi libertate *în cadrul acelui sistem*. Este foarte nedrept, de exemplu, să se critice o anumită teodicee pentru faptul că nu explică răul aşa cum este el înţeles de vreo altă şcoală de gândire, în afară de cazul în care este prezentată o dovadă care să ateste că toate şcolile de gândire trebuie să abordeze neapărat conceptul de rău în această manieră.[35]

Când încercăm să formulăm o teodicee, există câţiva factori de care trebuie să se ţină cont. Nu trebuie să presupunem că toate formele de rău sunt de acelaşi tip fundamental. Şi dacă sunt de tipuri diferite, atunci probabil că există explicaţii diferite pentru diferite tipuri de rău. Nu trebuie să ne facem vinovaţi de supraaccentuarea unui anumit tip de rău spre neglijarea altor tipuri. Mai mult decât atât, probabil că nu este înţelept sau de folos să ne concentrăm atenţia doar asupra unuia din acele elemente care laolaltă constituie problema. Cu alte cuvinte, probabil că trebuie evitată trasarea unei distincţii prea clare între tipurile de abordări pe care le-am examinat deja, astfel ca datele valide de la fiecare dintre ele să poată fi folosite. În timp ce fiecare dintre abordările prezentate reuşeşte să rezolve tensiunea dintre cei trei factori prin modificarea unuia dintre ei (respectiv măreţia lui Dumnezeu, bunătatea lui Dumnezeu şi existenţa răului), preţul este prea mare. S-ar putea ca cea mai bună abordare să fie reducerea tensiunii prin reexaminarea fiecăruia dintre cei trei factori. Acest proces ar putea să dezvăluie faptul că problema răului este un rezultat al unei înţelegeri greşite sau al unei exagerări cu privire la unul sau la mai mulţi din aceşti factori.

Teme ajutătoare pentru operarea cu problema răului

S-a observat deja că găsirea unei soluţii definitive la problema răului este dincolo de capacitatea umană. Astfel că ceea ce vom face noi aici va fi să prezentăm mai multe teme care în combinaţie ne vor ajuta să tratăm problema. Aceste teme vor fi compatibile cu doctrinele de bază ale teologiei expuse în această lucrare. (Este posibil ca o anumită temă să fie elementul major al unei încercări de a trata problema răului în cadrul unei teologii radical diferite.) Această teologie poate fi caracterizată ca un calvinism moderat (congruism) care oferă primul loc suveranităţii lui Dumnezeu, în timp ce caută să raporteze această suveranitate într-un mod pozitiv la libertatea şi individualitatea umană. Această teologie este un dualism în care al doilea element este condiţionat de primul sau derivat din acesta. Cu alte cuvinte, există realităţi distincte de Dumnezeu care au o existenţă a lor proprie veritabilă şi bună, dar care în ultimă instanţă au primit această existenţă de la El prin creaţie (nu prin emanaţie). Această teologie afirmă de asemenea realitatea păcatului şi a căderii rasei umane şi păcătoşenia fiecărui om în parte care decurge de aici; realitatea răului şi a fiinţelor demonice personale care îl au în frunte pe Diavol; încarnarea celei de-a doua Persoane din Dumnezeul triunic, care a devenit o ispăşire prin jertfă pentru păcatele omului; şi existenţa unei vieţi eterne dincolo de moarte. În contextul acestei structuri teologice sunt prezentate următoarele teme care să constituie un ajutor în tratarea problemei răului:

---

[33] Norman Geisler, *The Roots of Evil*, Grand Rapids, Zondervan, 1978, p. 43.

[34] Feinberg, *Theologies and Evil*, p. 6.

[35] Ibid., p. 4-5.

Răul ca însoţitor necesar al creării omului

Există unele lucruri pe care Dumnezeu nu le poate face. Dumnezeu nu poate fi crud, deoarece cruzimea este contrară naturii Sale. El nu poate să mintă. El nu-Şi poate călca promisiunea. Aceste trăsături morale au fost discutate în capitolul 13. Există alte câteva lucruri pe care Dumnezeu nu poate să le facă fără anumite rezultate inevitabile. De exemplu, Dumnezeu nu poate face un cerc, un cerc adevărat, fără ca toate punctele de pe circumferinţa cercului să fie echidistante faţă de centru. În mod similar, Dumnezeu nu poate face o fiinţă omenească fără anumite trăsături însoţitoare.

Omul nu ar fi om dacă nu ar avea voinţă liberă. Aceasta a dat naştere la argumentul că Dumnezeu nu poate crea o fiinţă cu adevărat liberă garantând în acelaşi timp că această fiinţă va face întotdeauna exact ceea ce doreşte Dumnezeu de la ea. Această concepţie despre libertate a ajuns să fie criticată de unii filozofi şi teologi; ne-am ocupat de ea într-o oarecare măsură în capitolul 16. Observaţi, totuşi, că oamenii nu sunt liberi în sensul presupus de arminieni (ceea ce Antony Flew denumeşte libertate noncompatibilistă)[36] şi nu sunt liberi nici într-un sens care să nu fie în acord cu faptul că Dumnezeu a făcut să fie sigure lucrurile care urmează să aibă loc (libertate compatibilistă); faptul că Dumnezeu l-a făcut pe om aşa cum a planificat înseamnă că omul are anumite capacităţi (de ex., capacitatea de a dori şi de a acţiona) pe care nu le-ar putea exercita dacă nu ar exista răul. Dacă Dumnezeu ar fi împiedicat răul, El ar fi trebuit să îl facă pe om altfel decât este.[37] Dacă omul doreşte să fie cu adevărat uman, el trebuie să aibă capacitatea de a dori să aibă şi să facă lucruri dintre care unele nu vor fi ceea ce vrea Dumnezeu să aibă şi să facă omul. După câte se pare, Dumnezeu a considerat, din motive care pentru El au fost evidente, dar pe care noi le putem înţelege doar parţial, că este mai bine să facă fiinţe umane decât androizi. Şi răul a fost un însoţitor necesar al planului bun al lui Dumnezeu de a-l face pe om pe deplin uman.

---

[36] Antony Flew, „Compatibilism, Free Will, and God", *Philosophy* 48, 1973, p. 231-232.

[37] În ciuda faptului că Feinberg respinge argumentul că libertatea umană veritabilă şi o garanţie că omul va face exact ceea ce doreşte Dumnezeu sunt incompatibile, el reintroduce de fapt o formă moderată a acestui argument o dată cu formularea conceptului său de „dorinţe" umane.

O altă dimensiune a acestei teme este că pentru ca Dumnezeu să facă lumea fizică aşa cum este ea a fost nevoie de existenţa anumitor circumstanţe. După câte se pare, pentru ca oamenii să aibă parte de o alegere morală veritabilă cu posibilitatea de a fi pedepsiţi pentru neascultare era necesar ca ei să poată muri. Mai mult, însăşi întreţinerea vieţii reclama existenţa unor condiţii care în anumite circumstanţe pot duce la moarte. Astfel, de exemplu, noi avem nevoie de apă ca să trăim. Însă aceeaşi apă pe care o bem poate să ne intre în plămâni, întrerupându-ne aprovizionarea cu oxigen şi făcându-ne astfel să ne înecăm. Apa care este necesară pentru întreţinerea vieţii poate de asemenea să întrerupă viaţa. În mod similar, căldura până la un anumit grad este necesară pentru păstrarea vieţii. Însă în anumite condiţii, tocmai focul care asigură acea căldură ne poate omorî. Mai mult, acel foc nu ar putea izbucni în lipsa oxigenului, care este de asemenea vital pentru viaţa noastră. Capacitatea apei, a focului şi a oxigenului de a întreţine viaţa implică şi că aceste elemente sunt capabile să aducă şi moartea.

Dacă Dumnezeu dorea să aibă o lume în care să existe alegeri morale veritabile alături de o pedeapsă veritabilă pentru neascultare şi în ultimă instanţă moarte, era necesar să existe semnale de avertizare de o intensitate suficient de mare încât să ne determine să ne schimbăm comportamentul. Şi acest semnal, durerea, este de o asemenea natură, încât în anumite circumstanţe poate deveni un rău considerabil. Însă nu ar fi fost posibil oare ca: Dumnezeu să-Şi creeze lumea într-un asemenea mod, încât intenţiile rele sau rezultatele rele să nu apară, sau nu ar fi fost posibil ca El să intervină în cadrul ei ca să modifice cursul evenimentelor? De exemplu, un ciocan ar putea să fie solid şi ferm când este folosit pentru baterea cuielor şi spongios şi elastic când cineva intenţionează să îl folosească pentru a omorî o altă persoană în bătaie. Însă într-o asemenea lume viaţa ar fi realmente imposibilă. Mediul nostru ar fi atât de imprevizibil, încât nu ar fi posibilă nici o planificare inteligentă. Din acest motiv, Dumnezeu a creat lumea într-un asemenea mod încât binele să poată fi pervertit în rău când îl folosim greşit sau când ceva merge cum nu trebuie cu creaţia.[38]

În acest moment s-ar putea ridica întrebarea: „Dacă Dumnezeu nu a putut crea lumea fără posibilitatea suplimentară a răului, de ce a mai creat-o, sau de ce nu a creat-o fără om?" Într-un sens noi nu putem răspunde la această întrebare fiindcă nu suntem Dumnezeu, însă în acest caz este nimerit să se aibă în vedere că Dumnezeu a ales binele mai mare. Cu alte cuvinte, a fost în mod evident mai bine, având în vedere intenţia ultimă a lui Dumnezeu, ca El să creeze mai degrabă decât să nu creeze, şi să creeze fiinţe omeneşti mai degrabă decât să creeze ceva mai puţin decât atât. Dumnezeu a decis să creeze fiinţe care să aibă părtăşie cu El şi care să Îl asculte, fiinţe care să aleagă să procedeze astfel chiar în faţa ispitei de a face altfel. Este clar că acest lucru a fost un bine mai mare decât să-l introducă pe „om" într-un mediu complet antiseptic, în care să fi fost exclusă chiar şi posibilitatea logică de a dori ceva contrar voii lui Dumnezeu.

---

[38] C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York, Macmillan, 1962, p. 33-34.

Dar de ce nu desfiinţează Dumnezeu răul acum? Aceasta sună ca o soluţie rapidă şi uşoară, trebuie însă cântărit ce ar atrage după sine acest procedeu. Probabil că singurul mod de a eradica acum răul ar fi să se distrugă fiecare agent moral care posedă o voinţă capabilă să ducă la rău. Dar cine dintre noi îşi permite să pretindă că posedă o asemenea perfecţiune încât poate afirma că noi oamenii nu contribuim la răul din această lume, nici prin comitere, şi nici prin omitere, sau prin cuvânt, faptă sau gând? Astfel, eradicarea de către Dumnezeu a răului ar putea să însemne ştergerea de pe faţa pământului a rasei umane sau cel puţin a marii ei majorităţi. Nu va fi suficient ca El să înlăture doar ceea ce noi vedem că este rău, sau ceea ce noi vrem să fie înlăturat; El va avea de înlăturat tot ceea ce este rău. Dar Dumnezeu a promis că El nu va mai şterge de pe faţa pământului rasa umană în întregime (Gen. 6-7). Şi El nu poate să nu-Şi ţină promisiunea.

O reevaluare a binelui și a răului

E foarte posibil ca o parte din ceea ce noi numim bine sau rău să nu fie de fapt aşa. Este prin urmare necesar să examinăm cu atenţie ce este binele şi răul. Suntem înclinaţi să identificăm binele cu orice lucru care ne face plăcere pe moment şi răul cu ceea ce noi personal considerăm că este neplăcut, incomod sau deranjant. Totuşi Biblia pare să vadă lucrurile într-un mod oarecum diferit. Vom analiza pe scurt trei aspecte care arată că identificarea răului cu neplăcutul este incorectă.

În primul rând trebuie să avem în vedere dimensiunea divină. Binele nu trebuie definit prin prisma a ceea ce îi aduce în mod direct o plăcere personală omului. Binele trebuie definit în raport cu voia şi fiinţa lui Dumnezeu. Binele este ceea ce Îl glorifică pe El, ceea ce Îi îndeplineşte voia, ceea ce se conformează naturii Lui. Promisiunea din Romani 8:28 este citată uneori cu prea multă superficialitate de creştini: „De altă parte ştim că toate lucrurile lucrează împreună spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, şi anume spre binele celor ce sunt chemaţi după planul Său." Dar care este acest bine? Pavel ne dă răspunsul în versetul 29: „Căci [ὅτι] pe aceia pe care i-a cunoscut mai dinainte, i-a şi hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel întâi născut dintre mai mulţi fraţi." Acesta prin urmare este binele: nu bogăţia sau sănătatea personală, ci a fi asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu. Binele nu este confortul de scurtă durată, ci bunăstarea de lungă durată a omului.

Atunci când avem în vedere dimensiunea divină trebuie să luăm în seamă şi cunoaşterea şi înţelepciunea superioară a lui Dumnezeu. Chiar şi în ceea ce priveşte propria mea bunăstare, s-ar putea ca eu să nu fiu cel mai bun arbitru în privinţa a ceea ce este bine şi a ceea ce este rău. Aprecierile mele vor fi adeseori eronate. S-ar putea să mi se pară un lucru bun să mănânc bomboane dulci şi lipicioase. Dentistului meu (în afară de cazul în care este interesat doar de onorariul lui) s-ar putea să i se pară cu totul altfel şi cândva în toiul nopţii, s-ar putea să mă trezesc pe neaşteptate cu o durere de dinţi care să-mi aducă aminte de cunoaşterea superioară de către dentistul meu a binelui şi răului în materie de igienă dentară. În mod similar, mâncarea consistentă şi grasă poate să pară bună, dar medicul meu o consideră rea. Aşa că multe din opiniile noastre despre bine şi rău sunt formulate pe baza unor date foarte incomplete, un rezultat direct al faptului că suntem umani şi finiţi, însă Dumnezeul infinit în înţelepciune judecă aceleaşi probleme într-un mod cu totul diferit. Acele precepte morale pe care le dă El, şi care mie mi se par atât de supărătoare şi anoste, pot fi ceea ce El ştie că va lucra de fapt spre binele meu ultim.

În al doilea rând, noi trebuie să avem în vedere dimensiunea timpului sau a duratei. Unele dintre relele pe care le experimentăm sunt într-adevăr foarte sâcâitoare pe moment, însă în timp ele aduc un bine mult mai mare. Durerea provocată de burghiul stomatologului sau suferinţa din timpul convalescenţei postoperatorii pot părea nişte rele extrem de serioase, dar ele sunt în realitate foarte mici în lumina efectelor pe termen lung care izvorăsc din ele. (Mai încolo în acest capitol vom discuta cauza pentru care lumea trebuie să fie de aşa manieră încât să existe în ea carii dentare, pietre colecistice, fracturi compuse şi tumori maligne.) Scriptura ne încurajează să evaluăm suferinţa noastră temporară *sub specie aeternitatis* (în lumina eternităţii). Pavel a spus: „Eu socotesc că suferinţele din vremea de acum nu sunt vrednice să fie puse alături cu slava viitoare, care are să fie descoperită faţă de noi" (Rom. 8:18). El a mai scris: „Căci întristările noastre uşoare de o clipă lucrează pentru noi tot mai mult o greutate veşnică de slavă" (2 Cor. 4:17; cf. Evr. 12:2 şi 1 Pet. 1:6-7). O problemă este adeseori amplificată de cât de mult sau de puţin ne atinge, aşa încât ea devine disproporţionat de mare faţă de alte probleme mult mai grave. O întrebare bună de pus cu privire la orice gen de rău aparent este următoarea: „Cât de important mi se va părea acest lucru peste un an? peste cinci ani? peste un milion de ani?"

În al treilea rând, există problema legată de extinderea răului. Avem tendinţa să fim foarte individualişti când evaluăm binele şi răul. Însă aceasta este o lume foarte mare şi complexă, şi Dumnezeu are multe persoane de care să Se îngrijească. Ploaia de la sfârşit de săptămână care strică un picnic în familie sau o rundă de golf ar putea să mi se pară un rău, dar în realitate ea este un bine mult mai mare pentru fermierii ale căror câmpii pârjolite împrejmuiesc terenul de golf sau parcul, şi în ultimă instanţă pentru un număr mult mai mare de oameni care depind de recoltele fermierilor, recolte al căror preţ va fi afectat de abundenţa sau sărăcia averselor. Ceea ce dintr-o perspectivă îngustă pare a fi rău se poate prin urmare să fie doar un mărunt inconvenient, iar într-un cadru de referinţă mai larg să fie un mare bine pentru mulţi oameni. Cu siguranţă că Dumnezeu poate săvârşi minuni, făcând astfel ca fiecare să primească exact ceea ce vrea şi are nevoie, dar acesta nu ar fi neapărat cel mai bun curs al lucrurilor, deoarece în creaţie există nevoia unei constanţe.

În parte ce vrem să spunem noi aici este că ceea ce pare să fie rău s-ar putea ca în realitate în unele cazuri să fie mijlocul spre mai bine. Se pare că acesta este un caz de consecvenţialism, după cum numeşte Feinberg acea concepţie despre etică ce susţine că binele constă din orice lucru care are consecinţe pozitive.[39] Observaţi însă că ceea ce face ca un lucru să fie bun este faptul că Dumnezeu a voit şi a plănuit acel lucru. Dumnezeu se îngrijeşte apoi ca acel lucru să fie îndeplinit şi să aibă ca rezultat consecinţe bune. Cu alte cuvinte, deoarece planurile lui

---

[39] Feinberg, *Theologies and Evil*, p. 51. Vezi John G. Milhaven, „Objective Moral Evaluation of Consequences", *Theological Studies* 32, 1971, p. 410.

Dumnezeu sunt bune (adică Dumnezeu le-a voit), ele au consecinţe bune. Nu se pune problema că planurile şi acţiunile lui Dumnezeu sunt bune deoarece au consecinţe bune. Ca să formulăm acest lucru şi altfel: Având în vedere caracterul bun al unor acţiuni specifice în legătură cu care Dumnezeu nu Şi-a exprimat voia într-un mod precis, consecinţele bune au valoare epistemologică, dar nu şi ontologică. Consecinţele bune pot arăta că aceste acţiuni au promovat planul lui Dumnezeu, şi prin urmare ar trebui considerate bune; dar consecinţele bune nu fac ca aceste acţiuni să fie bune în sine. Ceea ce face ca acţiunile să fie bune este faptul că Dumnezeu le-a voit.

Răul în general ca rezultat al păcatului în general

O doctrină crucială a teologiei expuse în această carte este realitatea păcatului rasial. Prin aceasta noi nu înţelegem păcatul unei rase împotriva altei rase, ci mai degrabă că întreaga rasă umană a păcătuit şi este acum păcătoasă. Prin capul ei, Adam, întreaga rasă umană a încălcat voia lui Dumnezeu şi a căzut din starea de inocenţă în care era omenirea de la crearea sa. În consecinţă, noi toţi ne începem viaţa cu o tendinţă naturală spre păcat. Biblia ne spune că o dată cu căderea, primul păcat al omului, în Univers a avut loc o schimbare radicală. Asupra omenirii a venit moartea (Gen. 2:17; 3:2-3, 19). Dumnezeu a pronunţat un blestem asupra omenirii care are consecinţe specifice: suferinţă la naşterea copiilor (3:16), dominaţia bărbatului asupra soţiei (v. 16), muncă trudnică (v. 17), spini şi pălămidă (v. 18). Se prea poate ca acestea să fie doar nişte mostre ale efectelor reale ale căderii asupra creaţiei. În Romani 8 Pavel spune că întreaga creaţie a fost afectată de păcatul omului şi este acum sub robia stricăciunii. Ea îşi aşteaptă izbăvirea din această robie. Astfel, pare probabil ca o întreagă armată de rele naturale să fi rezultat din păcatul omenirii. Noi trăim în lumea pe care Dumnezeu a creat-o, dar ea nu mai este exact aşa cum a fost când a terminat-o Dumnezeu; ea este acum o lume căzută şi zdrobită. Şi parte din relele pe care noi le experimentăm astăzi sunt un rezultat al blestemului lui Dumnezeu asupra creaţiei.

O problemă care se ridică în legătură cu această punere a răului natural pe seama păcatului omenirii este legată de acele rele care, potrivit evidenţelor geologice, se pare că au fost prezente pe Pământ înainte de apariţia omului. Unii au sugerat că aceste rele au fost puse acolo anticipativ de Dumnezeu, în contul păcatului pe care El ştia că omul urma să îl comită, lucru care pare însă extrem de artificial. În timp ce o explorare amănunţită a acestui subiect trece dincolo de scopul acestei cărţi, se pare că cel mai potrivit lucru este să se considere ca acele condiţii au fost prezente de la început, având însă un caracter neutru. Este posibil prin urmare ca efectele rele ale acelor fenomene să fi rezultat prin urmare din păcătoşenia omului. De exemplu, straturile pământului se pot deplasa în mod natural (cutremurele). Când în mod neînţelept, probabil din pricina lăcomiei, omul construieşte pe faliile geologice, deplasarea straturilor terestre se manifestă ca un rău.

Mai grav şi mai evident este însă efectul căderii în domeniul răului moral, care este răul legat de voinţa şi înfăptuirea umană. Nu există nici o îndoială că o mare parte din durerea şi nefericirea fiinţelor umane rezultă din răul structural din cadrul societăţii. De exemplu, puterea se poate afla în mâinile câtorva care să îi exploateze pe ceilalţi. Egoismul la scară colectivă poate să ţină o clasă socială sau un grup rasial în condiţii dureroase sau mizerabile.

Există o întrebare importantă care trebuie pusă aici; şi anume, cum a putut să aibă loc păcatul în primul rând? Dacă omul a fost creat bun, sau cel puţin fără vreo natură rea, dacă el a fost făcut după chipul lui Dumnezeu şi dacă creaţia pe care Dumnezeu o făcuse era „foarte bună" (Gen. 1:31), atunci cum a putut să aibă loc păcatul? Ce a putut să îl motiveze pe om ca să păcătuiască? Aici apelăm la relatarea despre căderea omului. În Geneza 3 citim că şarpele (probabil Diavolul) a ispitit-o pe Eva. După toate aparenţele căderea lui Satan a avut loc cândva între terminarea creaţiei, pe care Dumnezeu a pronunţat-o „foarte bună", şi ispitirea Evei. Astfel, în cadrul creaţiei era prezentă o forţă rea şi apelul acelei forţe rele a fost cel care a stârnit în Adam şi Eva dorinţa care i-a dus la păcat.

Rezolvă însă acest fapt cu adevărat problema, sau doar o împinge cu un pas înapoi? Întrebarea devine acum: În primul rând cum a fost cu putinţă ca îngerii buni, şi mai ales cel care a devenit Diavolul, să păcătuiască? De vreme ce ei se aflau chiar în prezenţa lui Dumnezeu, ce a putut oare să îi determine să păcătuiască? Nu era oare necesar să fi fost deja prezentă în creaţie vreo bucăţică infimă de păcat? Nu era necesar să fi existat vreo componentă păcătoasă, chiar dacă numai un grăunte cât de mic? Şi dacă este aşa, nu se impune oare concluzia că Dumnezeu a fost autorul acestui păcat, şi nu este El atunci responsabil pentru acest păcat şi pentru celelalte păcate care decurg din el?

Acest tip de gândire reprezintă o înţelegere incorectă a naturii păcatului, afirmând că păcatul este un fel de substanţă necesară pentru ca actele păcătoase să aibă loc. Această teorie ar putea fi numită „teoria germenelui păcatului": trebuie „să te molipseşti" sau „să fii infestat" de păcat. Nu este însă necesar să vii în contact cu o persoană care are o fractură ca să îţi fracturezi un os; nu trebuie decât să-ţi răsuceşti puţin un mădular în direcţia greşită şi gata, ai un os rupt! În mod similar, păcatul apare atunci când voinţa omului şi relaţia lui cu Dumnezeu sunt „răsucite" într-un mod greşit, când din două posibilităţi este realizată cea incorectă.

Pentru ca omul să fie cu adevărat liber, trebuie să existe o opţiune. Alegerea constă în a-L asculta sau a nu-L asculta pe Dumnezeu. În cazul lui Adam şi Eva pomul cunoaşterii binelui şi al răului simboliza acea alegere. Ispita şarpelui a făcut apel la dorinţe care nu erau rele în ele însele, dar care puteau fi exprimate şi împlinite într-un mod incorect (prin neascultarea de Dumnezeu). Când acest lucru s-a înfăptuit, a rezultat o relaţie „răsucită" sau deformată cu Dumnezeu. Într-adevăr, unul dintre termenii folosiţi pentru păcat are în sine ideea de contorsionare.[40] O dată cu această „contorsionare" a relaţiei păcatul a devenit o realitate. Fiinţele umane (şi probabil şi îngerii căzuţi) au fost în mare măsură afectate de păcat: atitudinile lor, sistemul lor de valori şi relaţiile lor s-au schimbat. În cazul lui Adam şi Eva, această schimbare a fost reflectată de faptul că au devenit conştienţi de goliciunea lor, au început să se teamă de Dumnezeu şi nu au fost gata să accepte responsabilitatea pentru păcatul lor.

---

[40] Verbul este עָוָה (*'awah*) – Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 730.

Este limpede prin urmare că nu Dumnezeu a creat păcatul. El a avut grijă numai să existe opţiunile necesare pentru asigurarea libertăţii umane, opţiuni care puteau avea ca rezultat păcatul. Omul este cel care a păcătuit, iar înaintea lui îngerii căzuţi, şi nu Dumnezeu. Unii vor obiecta desigur că Dumnezeu ar fi trebuit să împiedice apariţia păcatului, sau chiar şi posibilitatea lui. Ne-am ocupat deja de acest gen de obiecţie în capitolul 16.

Răul specific ca rezultat al păcatului specific

Unele rele specifice sunt rezultatul unor păcate specifice sau cel puţin al unor imprudenţe. Unele întâmplări rele din viaţă sunt cauzate de acţiunile păcătoase ale altora. Moartea unui ofiţer de poliţie poate fi pusă pe seama acţiunii unui criminal care a apăsat pe trăgaci. Desigur, pot exista motive complexe pentru care criminalul a comis acest act, însă rămâne faptul că poliţistul este mort ca urmare a acţiunii unei alte persoane. Crima, maltratarea copiilor, furtul şi violul sunt consecinţe ale exercitării unor alegeri păcătoase de către nişte indivizi păcătoşi. În unele cazuri victima nu este vinovată de răul care are loc. În alte cazuri însă, „victima" contribuie la fapta rea sau o provoacă.

Într-un număr apreciabil de cazuri, noi aducem răul asupra noastră prin propriile noastre acţiuni păcătoase sau neînţelepte. Trebuie să fim foarte atenţi aici. Prietenii lui Iov au avut tendinţa să pună nenorocirile lui doar pe seama păcatelor comise de Iov (de ex., Iov 22). Dar Isus a arătat că tragedia nu este întotdeauna rezultatul unui păcat specific. Când ucenicii Lui L-au întrebat cu privire la un om care se născuse orb: „Învăţătorule, cine a păcătuit: omul acesta sau părinţii lui, de s-a născut orb?", Isus a replicat: „N-a păcătuit nici omul acesta, nici părinţii lui; ci s-a născut aşa, ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu" (Ioan 9:2-3). Prin cele spuse Isus nu afirma că omul acela şi părinţii lui nu păcătuiseră deloc; ci mai degrabă El combătea ideea că orbirea era rezultatul unui păcat specific. Este lipsit de înţelepciune să se pună în mod automat nenorocirile unui om pe seama păcatului lui propriu. Cu toate acestea există tendinţa de a se considera că nenorocirile sunt pedepse trimise de Dumnezeu, iar persoana în cauză fie că se simte vinovată, fie că Îl blamează pe Dumnezeu că este nedrept pentru faptul că trimite o pedeapsă pe care ea consideră că nu o merită. Întrebarea „De ce?" reflectă adesea ideea greşită că Dumnezeu trimite fiecare eveniment în parte ca răspuns direct la acţiunile noastre. Trebuie să ţinem minte faptul că dacă Dumnezeu trimite razele de soare şi ploaia deopotrivă peste cel nedrept şi peste cel drept, atunci, într-o lume în care păcatul a adus devastarea naturii şi boală, nenorocirile pot să cadă deopotrivă peste cel drept şi peste cel nedrept. Dumnezeu a făcut să aibă loc cu certitudine tot ce se întâmplă, dar El nu a făcut neapărat ca fiecare rău specific să fie un răspuns la vreun păcat specific. După cum am observat anterior, multe dintre relele specifice sunt un rezultat al păcatului în general.

Dar după ce am atras atenţia asupra celor de mai sus, trebuie să observăm că există şi păcate care duc la repercusiuni regretabile ce se răsfrâng asupra păcătosului individual. Un astfel de caz este cel al lui David, al cărui păcat, constând din adulterul cu Batşeba şi uciderea lui Urie, a avut drept rezultat moartea copilului lui David şi al Batşebei precum şi un conflict care a avut loc, chiar în casa lui David. Probabil că aceste lucruri ar trebui văzute mai mult ca efecte ale anumitor fapte, decât ca pedeapsă de la Dumnezeu. Noi nu cunoaştem toate detaliile, dar se prea poate ca anumite condiţii legate de momentul adulterului să fi avut ca rezultat un defect genetic la copil. În cazul necinstirii lui Tamar de către Amnon, al uciderii lui Amnon de către Absalom şi al răzvrătirii lui Absalom împotriva lui David, este posibil ca la rădăcina acestor lucruri să fi stat faptul că fiii lui David ştiau de păcatul tatălui lor sau faptul că David nu a reuşit să-şi disciplineze copiii din pricina propriului lui sentiment de vinovăţie şi a impresiei că ar fi fost o ipocrizie din partea lui să-şi mustre fiii pentru ceea ce făcuse şi el la rândul lui. Cu alte cuvinte, păcatul lui David a putut duce la indulgenţă faţă de propriii lui copii, care la rândul ei a cauzat păcatele acestora. O mare parte din răul relatat în Scriptură a venit asupra oamenilor în urma propriului lor păcat, sau al cuiva apropriat lor. Un prim exemplu este cel al lui Acan şi al familiei lui, toţi fiind ucişi cu pietre din cauza păcatului comis de Acan la Ierihon (Ios. 7:24-25).

Pavel a spus: „Nu vă înşelaţi: «Dumnezeu nu Se lasă să fie batjocorit.» Ce seamănă omul, aceea va şi secera. Cine seamănă în firea lui pământească, va secera din firea pământească putrezirea; dar cine seamănă în Duhul, va secera din Duhul viaţa veşnică" (Gal. 6:7-8). În timp ce Pavel se gândea probabil în primul rând la dimensiunea eternă a consecinţelor păcatului, contextul (partea precedentă a capitolului 6) pare să indice faptul că el se gândea şi la unele efecte temporare. Există anumite relaţii cauză-efect în domeniul spiritual ca şi în cel fizic. Dacă cineva încalcă legea împotriva adulterului (Ex. 20:14) ar putea descoperi că rezultatul este distrugerea încrederii în relaţiile pe care le are nu numai cu partenerul de viaţă, ci şi cu copiii; se poate ajunge chiar până la pierderea familiei. Nu se pune atât de mult problema că Dumnezeu îl pedepseşte pe cel care a încălcat legea, făcând ca aceste rezultate să se răsfrângă asupra lui, ci că actul adulterului poate să pună în mişcare un întreg lanţ de efecte adverse. Beţivul înrăit poate să-şi distrugă sănătatea îmbolnăvindu-se de o ciroză a ficatului. Dumnezeu nu îl atacă; mai degrabă păcatul beţivului este cel care a provocat boala. Ceea ce nu înseamnă însă că Dumnezeu nu poate folosi rezultatele naturale ale păcatului pentru a-i pedepsi pe oameni.

Ceea ce am spus despre păcat (încălcare a Legii lui Dumnezeu) este valabil şi pentru comportamentul lipsit de înţelepciune sau imprudent. O organizaţie pentru asigurarea siguranţei circulaţiei a raportat recent că 90% dintre persoanele care au suferit răniri grave în cursul unor accidente de circulaţie nu purtau centura de siguranţă în momentul accidentului; iar în cazul celor cu răni deosebit de grave cifra este şi mai mare: 93%. Deşi nu există nici o modalitate de a calcula câte persoane dintre cele de mai sus nu ar fi murit dacă ar fi purtat centurile de siguranţă, ar trebui să fie limpede faptul că întrebarea „De ce a îngăduit Dumnezeu să se întâmple aceste lucruri?" nu este probabil cea mai semnificativă. La drept vorbind, s-ar putea să fie chiar nepotrivită. Pe lângă ignorarea procedeelor care ţin de siguranţa circulaţiei mai pot interveni şi o administrare incorectă a banilor şi unele practici necorespunzătoare în domeniul îngrijirii sănătăţii.

Dumnezeu ca victimă a răului

Faptul că Dumnezeu a luat păcatul şi efectele lui rele asupra Lui Însuşi este o contribuţie unică pe care o aduce doctrina creştină în încrederea de a soluţiona problema răului.[41] Este remarcabil că, deşi ştia că El Însuşi avea să devină o victimă (de fapt, victima majoră) a răului rezultat în urma păcatului, Dumnezeu a îngăduit totuşi ca păcatul să apară. Biblia ne spune că Dumnezeu a fost mâhnit de păcătoşenia omului (Gen. 6:6). Deşi aici este vorba negreşit despre un antromorfism, există totuşi indicaţii că păcatul omului este dureros sau supărător pentru Dumnezeu. Însă un aspect şi mai semnificativ în acest sens este realitatea încarnării. Dumnezeul triunic a ştiut că cea de-a doua Persoană a Dumnezeirii avea să vină pe pământ şi avea să fie supusă la numeroase rele: foamea, oboseala, trădarea, ridiculizarea, respingerea, suferinţa şi moartea. El a înfăptuit totuşi încarnarea pentru ca să neutralizeze păcatul şi astfel efectele lui rele. Dumnezeu este o persoană care suferă împreună cu noi de pe urma păcatului din lume, şi de aceea este capabil să ne elibereze de rău. Ce dragoste denotă acest lucru! Oricine ar contesta bunătatea lui Dumnezeu pentru că a îngăduit apariţia păcatului, şi în consecinţă a răului, trebuie să contrabalanseze această acuzaţie cu învăţătura Scripturii care spune că Dumnezeu Însuşi a devenit victima răului pentru ca El şi noi să putem fi victorioşi asupra lui.

Viaţa de dincolo de moarte

Fără îndoială că în această viaţă există situaţii care par a fi exemple destul de clare de suferinţă şi nedreptăţire a unor nevinovaţi. Dacă viaţa aceasta ar fi tot ceea ce există, atunci problema răului ar fi cu siguranţă de nerezolvat. Dar învăţătura creştină despre viaţa de dincolo de moarte afirmă că va exista o vreme a judecăţii – fiecare păcat va fi demascat iar cei evlavioşi vor fi şi ei arătaţi. Judecata va fi dreaptă în toate detaliile ei. Pedeapsa pentru rău va fi aplicată şi dimensiunea finală a vieţii veşnice va fi acordată tuturor acelora care au răspuns la oferta plină de dragoste a lui Dumnezeu. Astfel nemulţumirea psalmistului pentru faptul că cel rău prosperă iar cel drept suferă va fi potolită în lumina vieţii de dincolo de moarte.

O problemă suplimentară pentru teismul creştin se leagă de acest subiect al vieţii de dincolo de moarte: cum ar putea un Dumnezeu iubitor să trimită pe cineva în iad? Deşi ne vom ocupa mai mult de această întrebare în secţiunea care abordează escatologia, trebuie să observăm aici că păcatul constă din alegerea omului de a merge pe propriul său drum în loc să Îl urmeze pe Dumnezeu. De-a lungul vieţii sale omul Îi spune de fapt lui Dumnezeu: „Lasă-mă în pace." Iadul, absenţa lui Dumnezeu, înseamnă pur şi simplu că Dumnezeu îi acordă în cele din urmă omului ceea ce a cerut el dintotdeauna. Nu Dumnezeu, ci propria alegere a omului este cea care îl trimite pe acesta în iad.

---

[41] Lewis, *Problem of Pain*, p. 119-120.

20

Agenții speciali ai lui Dumnezeu: îngerii

- Istoria doctrinei
- Îngerii buni
  - Terminologia
  - Originea, natura și statutul lor
  - Înfățișarea lor
  - Capacitățile și puterile lor
  - Modul în care sunt organizați
  - Termeni dificili
  - Activitățile îngerilor
- Îngerii răi
  - Statutul demonologiei în prezent
  - Originea demonilor
  - Căpetenia demonilor
  - Activitățile demonilor
  - Posedarea demonică
  - Destinul lui Satan și al demonilor
- Rolul doctrinei despre îngeri

Când ajungem la discuţia despre îngeri, intrăm într-un subiect care în unele privinţe este cel mai neobişnuit şi mai dificil din toată teologia. Karl Barth, care în comparaţie cu orice manual recent de teologie a tratat la modul cel mai extensiv acest subiect, l-a descris ca fiind „cel mai remarcabil şi mai dificil dintre toate."[1] Din acest motiv, el ispiteşte la omitere sau neglijare. Unii ar fi de părere că doctrina creştină ar rămâne neafectată dacă am ocoli acest domeniu, şi într-un anumit sens este adevărat. Ar fi posibil să se păstreze doctrina despre creaţie şi cea despre providenţă dacă nu s-ar face referire la îngeri, fiindcă este cât se poate de sigur că Dumnezeu a creat Universul şi îl poate întreţine şi conduce singur, adică fără să întrebuinţeze îngeri ca agenţi ai Lui. Totuşi, învăţătura Scripturii este că El a creat aceste fiinţe spirituale şi a ales să îndeplinească prin ele multe dintre lucrările Lui. Din acest motiv, dacă vrem să fim nişte cercetători oneşti ai Bibliei nu putem să nu vorbim despre aceste fiinţe.

Prin îngeri noi înţelegem acele fiinţe spirituale pe care Dumnezeu le-a creat mai presus de om şi dintre care unele i-au rămas ascultătoare lui Dumnezeu şi Îi îndeplinesc voia, în timp ce altele s-au răzvrătit, şi-au pierdut starea lor de sfinţenie şi acum I se opun şi Îi împiedică lucrarea.

---

[1] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1961, vol. 3, partea 3, p. 369.

Ne putem da seama de dificultatea subiectului. Unul dintre motive este faptul că deşi în Biblie există numeroase referiri la îngeri, ele nu sunt de o asemenea natură încât să ne ajute prea mult în elucidarea misterului îngerilor. Fiecare referire la îngeri este în legătură cu un alt subiect. Nu se vorbeşte despre îngeri în sine. Revelaţia lui Dumnezeu nu şi-a propus nicăieri să ne informeze cu privire la natura îngerilor. Îngerii sunt menţionaţi întotdeauna pentru a ne da mai multe date cu privire la Dumnezeu, la ce face El şi la cum face El ceea ce face. De vreme ce amănuntele legate de îngeri nu sunt semnificative din perspectiva acestui scop, ei tind să fie omişi.

Istoria doctrinei

Doctrina despre îngeri a avut probabil o istorie mult mai frământată decât multe altele. Uneori a existat o preocupare reală faţă de ea şi unele speculaţii din cele mai fanteziste pe marginea naturii şi activităţilor lor. Alteori, credinţa în îngeri a fost considerată drept o relicvă a unui mod de gândire preştiinţific şi necritic. Am fi putut ocoli acest subiect din dorinţa de a evita oricare din aceste extreme destul de absurde. Cu toate acestea, posibilitatea unei abordări greşite nu trebuie să ne împiedice să ne ocupăm de această temă de o veritabilă importanţă. Barth recunoaşte că atunci când abordăm acest subiect noi ne apropiem de „probleme străine de menirea şi scopul unei dogmatici bazate pe Cuvântul lui Dumnezeu". El menţionează mai mulţi teologi care au recunoscut natura tangenţială a subiectului – Origen, Grigore de Nazianz, Augustin, Toma d'Aquino şi Jean Calvin – doar cu toate acestea face următoarea observaţie: „Însă, fireşte, nici nu se poate pune problema abandonării acestui subiect."[2]

Doctrina despre îngeri nu a fost considerată întotdeauna atât de problematică. Se pare că apologeţii secolului al II-lea le-au acordat îngerilor un statut apropiat de cel al divinităţii. De exemplu, aducând replici la acuzaţia că urmaşii lui Cristos ar fi atei, Iustin a înşirat fiinţele cărora creştinii le aduc reverenţă şi închinare; el nu L-a inclus numai pe Fiul lui Dumnezeu, ci şi întreaga oştire de îngeri ce Îl urmează şi I se aseamănă.[3]

Creştinismul medieval s-a angajat în lungi dezbateri cu privire la îngeri. Impulsul major venea din opera unui scriitor din secolul al V-lea sau al VI-lea care lucra sub un pseudonim, pretinzându-se Dionisie Areopagitul, ce fusese convertit de Pavel în Atena (Fapte 17:34). El i-a clasificat pe îngeri în trei grupe: (1) scaune de domnii, heruvimi, serafimi; (2) autorităţi, stăpâniri, puteri; (3) domnii, arhangheli, îngeri. Primul grup, cel mai apropiat de Dumnezeu, îl iluminează pe cel de-al doilea, care la rândul lui îl iluminează pe cel de-al treilea. Pseudo-Dionisie a făcut mult caz de conceptul de ierarhie. Acest concept nu ţine numai de sfera îngerilor; el pare să fie inerent întregii realităţi. Bazându-şi argumentul pe afirmaţia lui Pavel că Legea a fost dată prin îngeri (Gal. 3:19), Pseudo-Dionisie susţinea că omul nu are acces direct la Dumnezeu sau nu are parte de o manifestare directă din partea lui Dumnezeu. Mai exact, noi ca parte a unui ordin inferior suntem aduşi în relaţie cu divinul doar prin intermediul îngerilor. Instituţiile omeneşti, şi mai ales Biserica, ar trebui să posede o structură ierarhică similară.[4]

---

[2] Ibid., p. 370.

[3] Iustin Martirul *Apologia* 1. 6.

Gândirea medievală de mai târziu a manifestat un mare interes faţă de problema îngerilor. În *Summa contra Gentiles*, Toma d'Aquino caută să demonstreze prin raţiune existenţa îngerilor.[5] În *Summa theologica* el încearcă să demonstreze diferite aspecte cu privire la ei: numărul lor este mai mare decât numărul tuturor fiinţelor materiale la un loc; fiecare are o individualitate proprie; ei se află întotdeauna într-un loc anume, fără a fi însă limitaţi la acel loc.[6] Fiecare persoană are un înger păzitor atribuit lui la naştere (înainte de a se naşte, fiecare copil este sub paza îngerului păzitor al mamei sale). În timp ce îngerii se bucură de întâmplările fericite şi de sensibilitatea persoanelor plasate în grija lor, ei nu se mâhnesc din pricina întâmplărilor negative, deoarece părerea de rău şi durerea le sunt străine.[7] Toma d'Aquino a formulat nu mai puţin de 118 întrebări prin care făcea analiza naturii şi condiţiei îngerilor. Se poate ca acest interes faţă de îngeri să fi fost cel care i-a câştigat titlul de *Doctor angelic*. Dintr-o examinare a lucrării lui reiese clar faptul că multe dintre ideile lui cu privire la îngeri se bazau pe ceea ce noi am numi teologie naturală – o serie de argumente şi deducţii raţionale.

Efectul acestor argumente ale lui Toma d'Aquino a fost apariţia unui accent puternic pus pe lumea suprasensibilă a îngerilor. La urma urmei, dacă numărul lor întrece numărul total al fiinţelor materiale, atunci domeniul material sau pământesc trebuie să fie de o importanţă secundară. Astfel, într-o mare parte a teologiei ulterioare (ca de fapt şi într-o mare parte a teologiei anterioare), a existat tendinţa de a pune toate lucrurile care aveau loc pe seama activităţii îngerilor (sau demonilor).

Încercarea de a demonstra existenţa îngerilor pe temeiuri raţionale nu s-a limitat însă la lucrarea lui Toma d'Aquino. O vedem şi la teologii de mai târziu. Johannes Quenstedt, unul dintre scolasticii luterani din secolul al XVII-lea, a spus că existenţa îngerilor, sau a unor fiinţe similare, este probabilă, deoarece în natură nu există goluri.[8] Aşa cum există entităţi pur corporale, cum sunt pietrele şi, entităţi parţial corporale şi parţial spirituale şi anume oamenii, tot aşa ar trebui să ne aşteptăm în creaţie la existenţa unor entităţi complet spirituale, adică la cea a îngerilor. Chiar şi Charles Hodge a argumentat că ideea că omul ar fi singura fiinţă raţională este la fel de improbabilă ca ideea că insectele ar fi singurele animale iraţionale: „Există toate motivele să se presupună că printre creaturile raţionale scala fiinţării este la fel de întinsă ca în lumea animală."[9]

În timp ce unele teologii mai timpurii s-au făcut vinovate de faptul că au dat îngerilor un loc prea mare în schema de ansamblu, o parte din gândirea mai recentă a minimalizat doctrina privitoare la ei sau i-a eliminat chiar pe îngeri din problematica teologică. Ceea ce este adevărat mai ales cu privire la programul de demitizare al lui Rudolf Bultmann. El observă că îngerii au un rol major în Noul Testament. Ei ocupă cerul (în cazul îngerilor buni) şi iadul (în cazul demonilor). Ei însă nu sunt limitaţi la cer şi la iad. Atât îngerii, cât şi demonii sunt la lucru şi la nivelul mijlociu, Pământul. Îngerii pot interveni în numele lui Dumnezeu în mod miraculos în ordinea creată. Iar demonii intră în om, aducându-l pe acesta sub controlul lor prin intermediul unor mijloace cum ar fi cauzarea bolilor. Astăzi însă noi nu mai credem în astfel de fiinţe spirituale, spune Bultmann. Noi înţelegem acum, datorită cunoştinţelor noastre crescânde despre natură, că boala nu este cauzată de demoni, ci de viruşi şi bacterii. În mod similar, noi înţelegem care sunt factorii care produc vindecarea unui bolnav. Bultmann afirmă: „Este imposibil să folosim lumina electrică şi radioul, să ne folosim de descoperirile medicale şi chirurgicale moderne şi în acelaşi timp să credem în lumea spiritelor şi a minunilor din Noul Testament."[10] Bultmann susţine că nu există nimic unic sau deosebit la credinţa în spirite a scriitorilor Noului Testament. Ea este doar o reflectare a ideilor populare din vremea lor. Cu alte cuvinte, este un mit. Trebuie să se observe faptul că până şi mulţi gânditori moderni care nu ştiu nimic despre teoria hermeneutică a lui Bultmann, teorie foarte tehnicistă şi atent armonizată, resping credinţa în îngeri pe motiv că este demodată. Printre primele domenii ale doctrinei creştine care urmează să fie demitizate după tipicul popular se află credinţa în îngeri şi iad.

---

[4] Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De caelesti hierarchia in usum studiosae iuventutis* ed. P. Hendrix, Leida, E. J. Brill, 1959, capitolul 2.

[5] Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles* 2. 91.

[6] Toma d'Aquino, *Summa theologica*, partea 1, întrebările 50-52.

[7] Ibid., întrebarea 113.

[8] Johannes Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum*, Leipzig, Thomas Fritsch, 1715, partea 1, p. 629.

[9] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 1, p. 636.

În ultima parte a secolului al XX-lea a existat o renaştere reală a unui domeniu extrem de restrâns al angelologiei, şi anume cel al activităţii îngerilor răi. În societate în general a existat o creştere considerabilă a interesului faţă de supranatural, incluzând o anumită fascinaţie în faţa ocultului. Probabil ca o reacţie împotriva raţionalismului ştiinţific naturalist, în unele cercuri au prosperat explicaţiile din afara sferei legilor naturale. Creştinii au manifestat un interes reînnoit faţă de demonologie, mai ales faţă de posedarea demonică şi faţă de bolile induse demonic. În legătură cu toate acestea, deşi probabil rămânând puţin în urmă în timp, a apărut un anumit interes religios în rândul maselor faţă de îngerii buni.[11] Şi totuşi, cu toate acestea, nu a existat o investigare echilibrată a naturii şi activităţii îngerilor, atât a celor buni, cât şi a celor răi.

Îngerii buni

Terminologia

Cel mai important termen ebraic pentru înger este מַלְאָךְ (*mal'ak*); corespondentul său în greacă este cuvântul ἄγγελος (*angelos*); în ambele cazuri semnificaţia de bază este cea de mesager. Cei doi termeni sunt folosiţi atât pentru mesageri umani, cât şi pentru îngeri. Când sunt folosiţi pentru îngeri, aceşti termeni accentuează rolul lor de purtători de mesaje. Exemple de oameni desemnaţi prin termenii מַלְאָךְ sau ἄγγελος sunt mesagerul trimis de Izabela la Ilie (1 Împ. 19:2), anumiţi ucenici ai lui Ioan Botezătorul (Luca 7:24) şi ai lui Isus (Luca 9:52). Unii au sugerat că în Vechiul Testament termenul amintit se referă de obicei la mesageri divini când este la singular (adică la îngeri), şi la mesageri umani când este la plural; dar excepţiile sunt suficient de numeroase şi de importante pentru ca să infirme această observaţie.[12] Alte expresii ebraice despre care se crede că se referă la îngeri sunt „fiii lui Elohim" (Iov 1:6; 2:1) şi „fiii lui Elim" (Ps. 29:1; 89:6). Este îndoielnic dacă termenul *Elohim* singur îi poate desemna pe îngeri, deşi Septuaginta îl traduce astfel în mai multe cazuri, dintre care cel mai remarcabil este Psalmul 8:5. Alţi termeni din Vechiul Testament pentru îngeri sunt „sfinţi" (Ps. 89:5, 7) şi „străjeri" (Dan. 4:13, 17, 23). În mod colectiv se face referire la ei cu ajutorul expresiei „adunarea cea mare" (Ps. 89:7), „adunarea" (Ps. 89:5) şi „oaste" sau „oştiri" – ca în foarte comuna expresie „Domnul [sau Domnul Dumnezeul] oştirilor, care doar în Cartea lui Isaia se găseşte de peste şaizeci de ori.

---

[10] Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 5.

[11] Billy Graham, *Angels: God's Secret Agents*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1975.

Adeseori, când ἄγγελος apare în Noul Testament, există şi o expresie însoţitoare care arată clar că este vorba de mesageri spirituali, ca de exemplu „îngerii din ceruri" (Matei 24:36). Alte expresii din Noul Testament despre care se crede că se referă la îngeri sunt „oaste cerească" (Luca 2:13), „duhuri" (Evr. 1:14) şi „domnii", „puteri", „scaune de domnii", „stăpâniri" şi „dregătorii", în diverse combinaţii (vezi mai ales Col. 1:16; de asemenea Rom. 8:38; 1 Cor. 15:24; Efes. 6:12; Col. 2:15). Termenul de *arhanghel* apare în două pasaje: 1 Tesaloniceni 4:16 şi Iuda 9. În cel de-al doilea Mihail este numit arhanghel.

Originea, natura şi statutul lor

În Scriptură nu se afirmă explicit că îngerii au fost creaţi, şi ei nu sunt menţionaţi nici în relatarea despre creaţie (Gen. 1-2). Faptul că ei au fost creaţi este însă subînţeles în Psalmul 148:2, 5: „Lăudaţi-L toţi îngerii Lui! Lăudaţi-L toate oştirile Lui! ... Să laude Numele Domnului, căci El a poruncit şi au fost făcute." Se declară că îngerii, precum şi obiectele cereşti menţionate în versetele 3 şi 4, au fost creaţi de Domnul. Acelaşi lucru pare să fie afirmat şi în Coloseni 1:16: „Pentru că prin El au fost făcute toate lucrurile care sunt în ceruri şi pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute: fie scaune de domnii, fie dregătorii, fie domnii, fie stăpâniri. Toate au fost făcute prin El şi pentru El." Unii erudiţi cred că Geneza 2:1 şi Iov 38:7 arată că îngerii au făcut parte din creaţia originară, dar aceste texte nu sunt suficient de clare ca să fie întrebuinţate pentru a susţine acest lucru. S-ar părea că îngerii au fost creaţi toţi deodată, în mod direct, deoarece după câte se poate presupune ei nu au puterea să se înmulţească în mod normal (Matei 22:30) şi nu ni se spune despre nici un fel de noi acte de creaţie făcute de Dumnezeu după ce efortul creator originar a fost încheiat (Gen. 2:2-3).

Evreii şi creştinii au crezut şi au învăţat de multă vreme că îngerii sunt fiinţe imateriale sau spirituale. Pe de altă parte, îngerii au apărut sub forma unor fiinţe umane cu trupuri materiale. În acest caz, ca şi în privinţa creării lor, dovezile explicite nu sunt prea numeroase. Într-adevăr, s-ar putea trage concluzia că în Fapte 23:8-9 se face o distincţie între îngeri şi spirite, deşi îngerii ar putea face parte din genul spiritelor. Afirmaţia cea mai clară referitoare la natura spirituală a îngerilor se găseşte în Evrei 1:14, unde scriitorul, vorbind în mod evident despre îngeri (vezi v. 5, 13), spune următoarele: „Nu sunt oare toţi duhuri slujitoare trimise să îndeplinească o slujbă pentru cei ce vor moşteni mântuirea?" Faptul că îngerii sunt spirite poate fi dedus şi pe baza următoarelor considerente:

---

[12] John Macartney Wilson, „Angel" în *International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 1, p. 132.

1. Demonii (îngerii căzuţi) sunt descrişi ca spirite (Matei 8:16; 12:45; Luca 7:21; 8:2; 11:26; Fapte 19:12; Apoc. 16:14).
2. Ni se spune că lupta noastră nu este împotriva „cărnii şi sângelui, ci împotriva căpeteniilor, împotriva domniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii care sunt în locurile cereşti" (Efes. 6:12).
3. În Coloseni 1:16, Pavel pare să indice că forţele cereşti sunt invizibile.
4. Faptul că îngerii sunt spirite pare să decurgă (deşi nu neapărat) şi din afirmaţia lui Isus că îngerii nu se căsătoresc (Matei 22:30) şi nu mor (Luca 20:36).

Unii au adus argumentul că de vreme ce nu există referiri la sufletele îngerilor, ei nu au nici suflet şi nici trup pe care să-l ocupe sufletul (de unde, îngerii trebuie să fie spirituali). Totuşi, această deducţie este puţin ciudată. Pe lângă faptul că este un argument bazat pe omitere, el implică şi o concepţie discutabilă despre natura relaţiei trup-suflet.

Din pricina considerentelor precedente, se pare că se poate conchide cu certitudine că îngerii sunt fiinţe spirituale; ei nu au trupuri fizice sau materiale. Manifestările fizice consemnate în Scriptură trebuie considerate doar înfăţişări adoptate pentru ocazia respectivă (angelofanii).

După cum am observat mai devreme în acest capitol, au existat uneori tendinţe de preamărire nejustificată a îngerilor, acordându-li-se o închinare şi o reverenţă cuvenite exclusiv lui Dumnezeu. În orice caz, cel mai extins pasaj cu privire la îngeri, Evrei 1:5-2:9, are foarte mare grijă să stabilească faptul că Cristos este superior îngerilor. Cu toate că pentru un scurt timp El a fost făcut puţin mai prejos decât îngerii, El le este superior în orice privinţă. Ei nu se află în aceeaşi categorie sau clasă cu Dumnezeu. În timp ce Isus S-a subordonat pentru o perioadă Tatălui, îngerii sunt întotdeauna subordonaţi lui Dumnezeu şi Îi îndeplinesc voia; ei nu acţionează pe baza unor iniţiative proprii. Cu toate că sunt superiori omului prin multe din capacităţile şi calităţile lor, ei fac parte din clasa fiinţelor create şi în consecinţă finite. Nu ştim cu exactitate când au fost creaţi, este însă evident că într-un anumit moment Dumnezeu i-a adus în fiinţă. În calitate de fiinţe în întregime spirituale îngerii sunt unici printre creaturi, însă cu toate acestea sunt doar creaturi.

Există un mare număr de îngeri. Scriptura întrebuinţează diverse moduri de a le indica numărul: „zeci de mii" (Deut. 33:2); „douăzeci de mii, mii şi mii" (Ps. 68:17); „douăsprezece legiuni" (36.000-72.000 – mărimea legiunii romane varia între 3.000 şi 6.000 de oameni) (Matei 26:53); „adunarea în sărbătoare a îngerilor" (Evr. 12:22); „zece mii de ori zece mii şi mii de mii" (Apoc. 5:11). Ultima referinţă poate să fie o aluzie la Daniel 7:10. Iov 25:3 şi 2 Împăraţi 6:17 indică de asemenea existenţa unui mare număr de fiinţe angelice. Deşi nu există nici un motiv pentru a lua ca cifră exactă vreuna din numerele de mai sus, având în vedere mai ales semnificaţia simbolică a numerelor folosite (12 şi 1.000), este limpede totuşi că îngerii constituie un grup foarte mare.

Înfăţişarea lor

În majoritatea cazurilor îngerii nu sunt văzuţi. Domnul a trebuit să-i deschidă ochii lui Balaam înainte ca acesta să poată vedea îngerul care îi stătea în drum (Num. 22:31). Elisei s-a rugat ca Domnul să deschidă ochii slujitorului său; atunci tânărul a văzut că muntele era plin de cai şi de care de foc de jur împrejurul lui Elisei (2 Împ. 6:17). Când îngerii sunt văzuţi, ei au de obicei o înfăţişare asemănătoare cu cea a omului, astfel că pot fi foarte bine confundaţi cu oamenii (Gen. 18:2, 16, 22; 19:1, 5, 10, 12, 15, 16; Jud. 13:6; Marcu 16:5; Luca 24:40). Uneori gloria lui Dumnezeu emană din ei (Luca 2:9; 9:26). Şi uneori sunt văzuţi îmbrăcaţi în haine albe cu o înfăţişare strălucitoare (probabil că aceasta este gloria lui Dumnezeu care emană din ei). Observaţi felul în care Matei îl descrie pe îngerul Domnului care a prăvălit piatra de pe mormântul lui Isus: „Înfăţişarea lui era ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada" (Matei 28:3; cf. Ezec. 1:13; Dan. 10:6; Apoc. 1:14 şi 19:12).

Câteva dintre concepţiile susţinute de obicei despre îngeri nu sunt confirmate de mărturia scripturală. Nu ni se vorbeşte de îngeri care să apară sub formă feminină. Nici nu se face vreo referire explicită la faptul că ar fi înaripaţi, deşi Daniel 9:21 şi Apocalipsa 14:6 vorbesc despre ei ca şi când ar putea zbura. Heruvimii şi serafimii sunt reprezentaţi înaripaţi (Ex. 25:20; Is. 6:2), la fel ca şi creaturile simbolice din Ezechiel 1:6 (cf. Apoc. 4:8). Nu avem însă nici o certitudine că ceea ce este adevărat despre heruvimi şi serafimi este adevărat şi despre restul îngerilor. De vreme ce nu există nici un pasaj care să arate explicit că îngerii în general sunt înaripaţi, trebuie să considerăm că aceasta este în cel mai bun caz o deducţie, dar nu neapărat una necesară, făcută pe baza acelor pasaje biblice care îi descriu zburând.

Capacităţile şi puterile lor

Îngerii sunt reprezentaţi ca fiinţe personale. Ei pot fi influenţaţi. Ei au inteligenţă şi voinţă (2 Sam. 14:20; Apoc. 22:9). Ei sunt creaturi morale, despre unii se spune că sunt sfinţi (Matei 25:31; Marcu 8:38; Luca 1:26; Fapte 10:22; Apoc. 14:10), în timp ce despre alţii, care au căzut, se spune că mint şi păcătuiesc (Ioan 8:44; 1 Ioan 3:8-10).

În Matei 24:36 Isus dă de înţeles că îngerii au o cunoaştere supraumană, dar în acelaşi timp El afirmă în mod expres că această cunoaştere nu este nelimitată: „Despre ziua aceea şi despre ceasul acela nu ştie nimeni: nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl." 1 Petru 1:12 ar putea conţine o aluzie la natura limitată a cunoaşterii lor. În mod evident ei cresc în cunoaştere prin observarea acţiunilor oamenilor şi prin auzirea despre pocăinţa lor (Luca 12:8; 15:10; 1 Cor. 4:9; Efes.

3:10). Faptul că această cunoaştere a lor este mai mare decât cea umană reiese din prezenţa lor la unele dintre sfaturile cereşti, din implicarea lor în transmiterea revelaţiei (Gal. 3:19) şi din interpretarea de către ei a viziunilor (ca în Daniel şi Zaharia). A fi asemănat cu un înger poate însemna posedarea unei mari înţelepciuni.

Aşa cum îngerii posedă o mare cunoaştere, însă nu şi omniscienţă, ei dispun şi de o putere mare şi supraomenească, dar nu de omnipotenţă. Existenţa marii puteri a îngerilor este arătată în trei moduri în Scriptură:

1. Prin titlurile atribuite cel puţin unora dintre ei – dregătorii, puteri, domnii, stăpâniri, scaune de domnii.
2. Prin afirmaţii directe; de exemplu: „îngerii, care sunt mai mari în tărie şi putere [decât oamenii]" (2 Pet. 2:11); „Binecuvântaţi pe Domnul, îngerii Lui, care sunteţi tari în putere, care împliniţi poruncile Lui şi care ascultaţi de glasul cuvântului Lui" (Ps. 103:20).
3. Prin efectele atribuite influenţei şi acţiunii lor – vezi 2 Cronici 32:21; Fapte 12:7-11; şi discuţia noastră despre activităţile îngerilor (p. 389-390).

Această mare putere este derivată de la Dumnezeu şi îngerii rămân dependenţi de El pentru a o exercita. Ei sunt limitaţi la a acţiona doar în cadrul limitelor permisiunii Lui. Ceea ce este adevărat chiar şi cu privire la Satan, a cărui capacitate de a-l chinui pe Iov a fost îngrădită de voia Domnului (Iov 1:12; 2:6). Îngerii lui Dumnezeu acţionează doar în vederea îndeplinirii poruncilor lui Dumnezeu. Nu există nici un caz în care ei să fi acţionat independent. Doar Dumnezeu realizează miraculosul (Ps. 72:18). În calitatea lor de creaturi îngerii sunt supuşi tuturor limitărilor lumii create.

Modul în care sunt organizaţi

Uneori au fost elaborate scheme destul de complicate cu privire la organizarea oştirilor îngereşti. Există foarte puţine informaţii categorice şi clare cu privire la acest subiect. Ştim că există arhangheli, care în mod evident au un statut superior celui al îngerilor obişnuiţi. Termenul este folosit doar de două ori în Biblie, în 1 Tesaloniceni 4:16 şi Iuda 9. Doar arhanghelului Mihail îi este menţionat numele. Deşi se crede despre Gabriel că este un arhanghel, nicăieri în Biblie el nu este identificat ca atare. Nici nu ni se spune câţi arhangheli există.

S-au făcut încercări de a se inventa un tipar organizatoric plecând de la întrebuinţarea de către Pavel a diverşilor termeni, cum sunt dregătorii, puteri, scaune de domnii. În timp ce aceşti termeni pot desemna diferite funcţii, nu există nici o modalitate prin care să se poată descoperi dacă ei implică vreun sistem de organizare.

Heruvimii şi serafimii prezintă probleme speciale, deoarece nu se face nici o afirmaţie cu privire la relaţia lor cu restul îngerilor. Există o singură menţionare a serafimilor: Isaia 6:2-3 îi reprezintă închinându-se lui Dumnezeu. Heruvimii, pe de altă parte, sunt menţionaţi extrem de frecvent; ei sunt descrişi ca nişte fiinţe care au o înfăţişare asemănătoare cu ceea a oamenilor, având aripi şi slujindu-L pe Dumnezeu într-un mod special (Num. 7:89; 1 Sam. 4:4; 2 Sam. 6:2; Ps. 80:1; 99:1

etc.). Când Adam şi Eva au fost izgoniţi din grădina Edenului, Dumnezeu a pus nişte heruvimi cu o sabie învăpăiată să păzească pomul vieţii (Gen. 3:24).

Au existat diferite speculaţii referitoare la serafimi şi heruvimi. Unii au argumentat că heruvimii trebuie să fie identificaţi cu serafimii.[13] Augustus Strong a susţinut că ei nu trebuie luaţi ca fiinţe reale, superioare în rang omului, ci ca nişte „apariţii simbolice, menite să reprezinte o umanitate răscumpărată, dotate cu toate înzestrările pe care creaturile le-au pierdut prin cădere, şi alcătuite să fie locul de sălăşluire al lui Dumnezeu".[14] În absenţa datelor concludente se pare că este inutil să se speculeze. Cea mai prudentă poziţie este să se considere că serafimii şi heruvimii se află printre creaturile spirituale desemnate prin termenul general *înger*. Ei ar putea fi îngeri cu funcţii speciale, sau ar putea fi un tip special de îngeri. În orice caz, noi nu putem presupune că atât caracteristicile serafimilor, cât şi cele ale heruvimilor pot fi atribuite tuturor îngerilor. Iar în ceea ce priveşte rangul lor, noi nu ştim dacă există într-adevăr asemenea ranguri.

Termeni dificili

Există doi termeni dificili care merită o atenţie deosebită: „fiii lui Dumnezeu" şi „îngerul Domnului". În Geneza 6:2 citim că „fiii lui Dumnezeu" şi-au luat neveste dintre „fetele oamenilor". Unii cercetători au ajuns la concluzia că aceşti fii ai lui Dumnezeu au fost în realitate îngeri care s-au împreunat cu femei dând naştere unei rase de oameni puternici. Printre argumentele înaintate în favoarea acestei interpretări se află faptul că şi în alte locuri din Scriptură se face referire la îngeri care sunt numiţi fii ai lui Dumnezeu (Iov 1:6; 2:1; 38:7) şi că după câte se pare în vremurile acelea trăia pe pământ o rasă supraumană (v. 4). Pe de altă parte, faptul că exista şi o mare stricăciune, care l-a nemulţumit atât de mult pe Dumnezeu încât a provocat potopul, a dus la sugestia că fiii lui Dumnezeu puteau fi de fapt îngeri căzuţi. Însă teoria că îngerii (fie buni, fie răi) s-au împreunat cu femei şi au dat naştere la copii contravine celor învăţate de Isus despre îngeri (Matei 22:30). În lumina acestor lucruri, interpretarea care consideră că „fiii lui Dumnezeu" din Geneza 6:2 sunt de fapt fiii lui Set care s-au împreunat cu descendente păgâne ale lui Cain pare să prezinte o dificultate mai mică. Cu toate acestea, este imposibil să se susţină cu un grad mare de certitudine această alternativă sau oricare alta. Este necesar să se conchidă că pur şi simplu nu există suficiente dovezi pentru a demonstra o teorie sau alta folosind acest pasaj ca sursă de informaţii cu privire la îngeri. Acest lucru nu trebuie considerat un caz de „demitizare evanghelică", cum s-a sugerat de către autorul unei pledoarii recente în favoarea interpretării tradiţionale care spune că „fiii lui Dumnezeu" din Geneza 6:2 sunt îngeri.[15] Este numai scepticism în faţa unor dovezi insuficiente.

Ne confruntăm de asemenea cu problema identităţii „îngerului Domnului". În

---

[13] Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture*, Philadelphia, Daniels and Smith, 1852, p. 187-202.

[14] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 449.

[15] Willem A. Van Gemeren, „The Sons of God in Genesis 6:1-4 (An Example of Evangelical Demythologization?)", *Westminster Theological Journal* 43, 1981, p. 320-348.

Vechiul Testament sunt numeroase referiri la îngerul Domnului sau „îngerul lui Dumnezeu" (Gen. 16:7-14; 18; 22:11, 14-15; 24:7, 40; 32:24-30; 48:15-16; Ex. 3:2; 14:19; 23:20-23; 32:34-33:17; Jud. 2:1, 4; 5:23; 6:11-24; 13:3 etc.). Problema constă în faptul că în timp ce există numeroase pasaje în care îngerul Domnului este identificat cu Dumnezeu, există multe altele în care cei doi sunt fiinţe separate. Exemple de pasaje în care cei doi sunt reprezentaţi ca fiind una şi aceeaşi persoană sunt Genesa 31:11 şi 13, unde îngerul Domnului spune: „Eu sunt Dumnezeul din Betel", şi Exodul 3:2 şi 6, unde îngerul Domnului îi spune lui Moise: „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău". Exemple de pasaje în care se face o distincţie între cei doi sunt Genesa 16:11, unde îngerul Domnului îi spune lui Hagar: „Domnul a auzit mâhnirea ta", şi Exodul 23:20, unde Domnul îi spune poporului Israel: „Iată, Eu trimit un înger înaintea ta." Există trei interpretări principale în legătură cu „îngerul Domnului": (1) el este doar un înger cu o însărcinare specială; (2) el este Dumnezeu Însuşi vizibil temporar sub o formă asemănătoare cu cea a omului; (3) el este Logosul, o vizită temporară preîncarnată făcută de a doua Persoană a Trinităţii.[16] În timp ce nici una dintre aceste interpretări nu este pe deplin satisfăcătoare, ţinând cont de afirmaţiile care au fost făcute cu privire la identitatea acestui înger, cea de-a doua interpretare pare a fi cea mai adecvată. Acolo unde există distincţii evidente între Dumnezeu şi îngerul Domnului, Dumnezeu Se referă la El Însuşi la persoana a treia. Aşadar nu este posibil ca plecând de la natura îngerului Domnului să facem deducţii care să poată fi aplicate în cazul tuturor îngerilor.

Activităţile îngerilor

1. Îngerii Îl laudă şi Îl glorifică continuu pe Dumnezeu (Iov 38:7; Ps. 103:20; 148:2; Apoc. 5:11-12; 7:11; 8:1-4). În timp ce această activitate se desfăşoară de obicei în prezenţa lui Dumnezeu, cel puţin o dată ea a avut loc pe Pământ – la naşterea lui Isus îngerii cântau: „Slavă lui Dumnezeu în locurile prea înalte" (Luca 2:13-14).

2. Îngerii revelează şi comunică omului mesajul lui Dumnezeu. Această activitate se potriveşte cel mai bine cu semnificaţia cuvântului *înger*. Îngerii lucrau mai ales ca mediatori ai Legii (Fapte 7:53; Gal. 3:19; Evr. 2:2). Cu toate că nu sunt menţionaţi în Exodul 19, Deuteronom 33:2 spune: „Domnul a venit ... din mijlocul zecilor de mii de sfinţi." Acest pasaj obscur ar putea fi o aluzie la mijlocirea îngerilor. Deşi nu se spune despre ei că ar fi îndeplinit o funcţie similară în cadrul noului legământ, Noul Testament îi înfăţişează frecvent ca mesageri ai lui Dumnezeu. Gabriel a apărut în faţa lui Zaharia (Luca 1:13-20) şi a Mariei (Luca 1:26-38). Îngerii i-au vorbit de asemenea lui Filip (Fapte 8:26), lui Corneliu (Fapte 10:3-7), lui Petru (Fapte 11:13; 12:7-11) şi lui Pavel (Fapte 27:23).

3. Îngerii îi slujesc pe credincioşi. Aceasta include şi protejarea acestora. În Biserica primară un înger a fost cel care i-a eliberat pe apostoli (Fapte 5:19) şi mai târziu pe Petru (Fapte 12:6-11) din închisoare. Psalmistul a experimentat purtarea de grijă a îngerilor (Ps. 34:7; 91:11). Totuşi principala lor lucrare are loc în domeniul nevoilor spirituale. Îngerii manifestă un mare interes pentru bunăstarea

---

[16] Wilson, „Angel", p. 134.

credincioşilor, bucurându-se la convertirea acestora (Luca 15:10) şi slujindu-i în nevoile lor (Evr. 1:14). Îngerii sunt spectatorii vieţii noastre (1 Cor. 4:9); 1 Tim. 5:21), şi sunt prezenţi în locul de adunare al Bisericii (1 Cor. 11:10). La moartea credinciosului ei îl duc pe acesta în locul binecuvântat (Luca 16:22).

4. Îngerii execută judecata asupra duşmanilor lui Dumnezeu. Îngerul Domnului a adus moartea a 185.000 de asirieni (2 Împ. 19:35) şi a copiilor lui Israel până în momentul în care Domnul i-a spus să-şi oprească mâna la Ierusalim (2 Sam. 24:16). Îngerul Domnului a fost cel care a stat între poporul lui Israel şi egipteni (Ex. 14:19-20); rezultatul a fost eliberarea israeliţilor şi nimicirea egiptenilor la Marea Roşie. Un înger al Domnului l-a omorât pe Irod (Fapte 12:23). Cartea Apocalipsei este plină de profeţii referitoare la judecata care va fi înfăptuită de îngeri (8:6-9:21; 16:1-17; 19:11-14).

5. Îngerii vor fi implicaţi în cea de-a doua venire. Ei Îl vor însoţi pe Domnul când va reveni (Matei 25:31), la fel cum au fost prezenţi la alte evenimente semnificative din viaţa lui Isus, inclusiv la naşterea, ispitirea şi învierea Lui. Ei vor despărţi grâul de neghină (Matei 13:39-42). Cristos îi va trimite pe îngeri cu sunetul unei trâmbiţe ca să-i adune pe cei aleşi din cele patru vânturi (Matei 24:31; cf. 1 Tes. 4:16-17).

Cum rămâne cu credinţa în îngerii păzitori, cu ideea că fiecare persoană sau cel puţin fiecare credincios are un anumit înger care i-a fost atribuit ca să îi poarte de grijă şi să îl însoţească în această viaţă? Această idee a făcut parte din credinţa populară iudaică din vremea lui Cristos şi a trecut în gândirea creştină.[17] Două texte biblice sunt citate ca dovadă a existenţei îngerilor păzitori. După ce a chemat un copil şi l-a pus să stea în mijlocul ucenicilor, Isus a spus: „Feriţi-vă să nu defăimaţi nici măcar pe unul din aceşti micuţi; căci vă spun că îngerii lor în ceruri văd pururea faţa Tatălui Meu care este în ceruri" (Matei 18:10). Când slujnica Roda le-a spus celor din casă că Petru se află la poartă, ei au spus: „Este îngerul lui!" (Fapte 12:15). Aceste versete par să indice faptul că îngerii sunt însărcinaţi cu paza indivizilor.

Altundeva în Biblie citim însă că credincioşii au fost însoţiţi, protejaţi şi încurajaţi nu numai de un singur înger, ci de mai mulţi. Elisei a fost înconjurat de mulţi cai şi care de foc (2 Împ. 6:17); Isus ar fi putut chema douăsprezece legiuni de îngeri; mai mulţi îngeri au dus sufletul lui Lazăr în sânul lui Avraam (Luca 16:22). Mai mult decât atât, atunci când S-a referit la îngerii celor mici Isus a specificat faptul că aceşti îngeri se află în prezenţa Tatălui. Aceasta sugerează că ei sunt mai degrabă nişte îngeri care se închină în prezenţa lui Dumnezeu, decât îngeri care poartă de grijă fiecărui om din această lume. Replica la spusele Rodei reflectă concepţia populară iudaică, şi anume că îngerul păzitor seamănă cu persoana pe care o slujeşte. Dar o relatare care arată că anumiţi ucenici credeau în existenţa îngerilor păzitori nu investeşte această credinţă cu autoritate. Unii creştini au încă concepţii greşite sau confuze cu privire la diverse subiecte. În absenţa unui material didactic corespunzător trebuie să conchidem că nu există dovezi suficiente în favoarea existenţei îngerilor păzitori.

---

[17] A. J. Maclean, „Angels", în *Dictionary of the Apostolic Church*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1916, vol. 1, p. 60.

Îngerii răi

Statutul demonologiei în prezent

Se pune problema unde anume să se includă subiectul referitor la îngerii răi. Dacă ne ocupăm de ei atunci când examinăm problema îngerilor buni, s-ar crea impresia că sugerăm un anumit paralelism. De vreme ce îngerii buni au fost trataţi în cadrul acestui subcapitol datorită relaţiei lor evidente cu providenţa divină, nu sunt îngerii răi mai degrabă nelalocul lor aici? Nu ar fi mai potrivit să ne ocupăm de acest subiect atunci când studiem păcatul? Totuşi, discutarea problemei îngerilor răi în cadrul acestui subcapitol este justificată din două motive. În primul rând, îngerii răi trebuie studiaţi într-o strânsă conexiune cu îngerii buni deoarece ei au aceeaşi origine, şi multe din cele spuse despre îngerii buni sunt adevărate şi cu privire la cei răi. Sunt aspecte valabile pentru toţi îngerii în general. Îngerii buni încă mai sunt ceea ce au fost îngerii răi odată. În al doilea rând, providenţa lui Dumnezeu este umbrită de problema răului. Şi de vreme ce tocmai am discutat problema răului, pare înţelept să tratăm subiectul legat de demoni şi Diavol aici. Ne vom referi din nou la aceşti agenţi răi atunci când vom discuta despre păcat şi ispită şi când vom studia amănunţit doctrina despre lucrurile de pe urmă; însă ei nu pot fi ignoraţi într-o asemenea conjunctură.

Teologii au manifestat recent tendinţa de a restructura teoriile despre demoni şi Satan. O asemenea încercare a fost fireşte şi programul de demitizare al lui Rudolf Bultmann, despre care s-a vorbit mai devreme în acest capitol. Potrivit acestei concepţii şi a altora asemănătoare cu ea, demonii sunt doar nişte elemente mitologice extrase din cultura vremii respective. În particular, se crede că imaginea biblică despre demoni reflectă influenţa mitologiei persane. Oricât de atrăgătoare este în aparenţă această idee, ea nu ţine cont de faptul că gândirea creştină nu conţine nimic din dualismul obişnuit al gândirii persane.[18] Diavolul şi demonii nu sunt o forţă contrară lui Dumnezeu şi independentă; existenţa lor este derivată din Dumnezeu, chiar dacă această existenţă este acum denaturată şi în conflict cu sursa ei. Astfel teoria care consideră că punctul de vedere biblic despre demoni are o origine persană este în mare parte plină de fisuri. Iar în cazul demitizării lui Bultmann, există un întreg set de probleme însoţitoare.

O a doua abordare este depersonalizarea demonilor. Realitatea răului în zilele noastre nu poate fi tăgăduită. Până şi cei care resping idei ca cea a depravării totale şi a păcatului originar deplâng nedreptatea şi lupta continuă din lumea noastră. Unii teologi cred că tot acest rău nu provine de la o sursă personală, ci face parte din însăşi structura realităţii, şi mai ales a realităţilor sociale din prezent. Cuvântul *demonic* este considerat mai degrabă un epitet al puternicelor forţe şi structuri sociale, decât al unor fiinţe personale. Un reprezentant al celor care adoptă această abordare este Paul Tillich.[19]

---

[18] Wilson, „Angel", p. 135; Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Grand Rapids, Eerdmans, 1945, vol. 2, p. 748.

[19] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1957, vol. 2, p. 27.

O a treia abordare recentă a problemei demonilor este cea a lui Karl Barth. El subliniază antiteza dintre demoni şi îngeri.[20] Acest lucru nu înseamnă că el tratează cele două subiecte în secţiuni diferite, deoarece după discutarea subiectului îngerilor el se ocupă pe scurt de demoni. El nici nu scoate în evidenţă opoziţia care există între cele două subiecte. Mai curând, ideea lui Barth este că demonii şi îngerii nu au nimic în comun unii cu alţii. Ei nu sunt două specii ale unui singur gen comun, îngerii. Există o antiteză absolută şi exclusivă între îngeri şi demoni. La fel cum „nonsensul" nu este o specie a sensului, tot aşa demonii sau îngerii răi nu sunt o ramură deosebită a îngerilor, ci ei constituie realitatea care este condamnată, neutralizată şi respinsă de îngerii buni. Originea şi natura demonilor sunt sub semnul neantului, haosului, întunericului.[21] Ei nu sunt creaţi de Dumnezeu, ci fac parte din ameninţarea adusă creaţiei lui Dumnezeu. Ei sunt pur şi simplu neantul în dinamica lui. Problema de bază a acestei poziţii este că ea neagă caracterul concret al răului şi al lucrurilor rele.

Originea demonilor

Biblia are puţine lucruri de spus cu privire la modul în care îngerii răi şi-au dobândit caracterul lor moral actual, şi încă şi mai puţine cu privire la originea lor. Am putea afla câte ceva despre originea lor urmărind cele spuse despre caracterul lor moral. Există două pasaje strâns legate unul de altul care ne informează despre căderea îngerilor răi. 2 Petru 2:4 spune că „... n-a cruţat Dumnezeu pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în Adânc, unde stau înconjuraţi de întuneric, legaţi cu lanţuri şi păstraţi pentru judecată." Iuda 6 spune că „El a păstrat pentru judecata zilei celei mari, puşi în lanţuri veşnice, în întuneric, pe îngerii care nu şi-au păstrat vrednicia, ci şi-au părăsit locuinţa." Fiinţele descrise în aceste două versete sunt în mod clar identificate cu îngerii care au păcătuit şi care au ajuns să fie judecaţi. Prin urmare, ei trebuie să fie, ca şi restul îngerilor, fiinţe create.

O problemă legată de aceste versete este faptul că se spune despre îngerii răi că au fost aruncaţi în Adânc, în întuneric, pentru a fi păstraţi până la judecată. Acest lucru i-a determinat pe unii să emită speculaţia că există două clase de îngeri căzuţi, cei care sunt închişi şi cei care sunt liberi să-şi continue activitatea rea în lume. O altă posibilitate este că aceste două versete descriu starea tuturor demonilor. Faptul că cea de-a doua posibilitate este cea corectă este sugerat de restul versetelor din 2 Petru, capitolul 2. În versetul 9 Petru spune că „Domnul ştie să izbăvească din încercare pe cei cucernici, şi să păstreze pe cei nelegiuiţi ca să fie pedepsiţi în ziua judecăţii". Acest limbaj este aproape identic cu cel folosit în versetul 4. Observaţi că restul versetelor (v. 10-22) sunt o descriere o activităţii păcătoase continue a acestor oameni nelegiuiţi care sunt ţinuţi sub judecată. Tragem concluzia că asemenea lor, deşi aruncaţi în Adânc, în întuneric, îngerii căzuţi au suficientă libertate pentru a-şi continua activităţile lor rele.

Demonii, prin urmare, sunt îngeri creaţi de Dumnezeu şi au fost iniţial buni, dar au păcătuit, devenind astfel răi. Nu ştim exact când anume a avut loc această răzvrătire, dar trebuie să fi avut loc între momentul în care Dumnezeu a isprăvit creaţia şi a declarat-o „foarte bună" şi perioada în care a avut loc ispitirea şi căderea omului (Gen. 3).

---

[20] Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3, partea 3, p. 520.

[21] Ibid., p. 523.

Căpetenia demonilor

Căpeteniei acestor îngeri căzuţi i se dă în Scriptură numele de Diavolul. El este cunoscut şi sub numele de Satan. Numele ebraic שָׂטָן (*satan*) derivă de la verbul שָׂטַן, care înseamnă a fi sau a acţiona ca un adversar.[22] Prin urmare, el este oponentul, cel care se opune cauzei lui Dumnezeu şi poporului lui Dumnezeu. Cuvântul grecesc Σατᾶν sau Σατανᾶς este o transliterare a acestui nume ebraic. Termenul grecesc cel mai comun pentru Satan este διάβολος (diavol, adversar, acuzator). Este de asemenea folosit termenul κατήγωρ (pârâş – Apoc. 12:10). Mai există şi alţi câţiva termeni care sunt folosiţi mai rar: ispititorul (Matei 4:3; 1 Tes. 3:5), Beelzebul (Matei 12:24, 27; Marcu 3:22; Luca 11:15, 19), vrăjmaşul (Matei 13:39), Cel rău (Matei 13:19, 38; 1 Ioan 2:13; 3:12; 5:18), Belial (2 Cor. 6:15), potrivnicul (1 Petru 5:8), înşelătorul (Apoc. 12:9), marele balaur (Apoc. 12:3), tatăl minciunii (Ioan 8:44), ucigaşul (Ioan 8:44), păcătosul (1 Ioan 3:8). Toţi aceşti termeni transmit ceva despre caracterul şi activitatea Diavolului. Cu toate că Diavolul nu este numit demon în mod explicit în Scriptură, este clar că Isus l-a identificat pe Satan cu Beelzebul, prinţul demonilor (vezi relatările paralele din Matei 12:22-32; Marcu 3:22-30 şi Luca 11:14-23). Faptul că Satan este un demon este de asemenea subînţeles în Luca 10:17:20, unde scoaterea demonilor semnalează înfrângerea lui Satan. Cei care erau posedaţi de demoni erau caracterizaţi drept „apăsaţi de Diavolul" (Fapte 10:38; cf. Luca 13:16).

Diavolul este, aşa cum arată şi numele lui, angajat în a se opune lui Dumnezeu şi lucrării lui Cristos. El face acest lucru mai ales prin ispitirea omului. Acest fapt este arătat în relatarea ispitirii lui Isus, în pilda neghinei (Matei 13:24-30) şi în relatarea păcătuirii lui Iuda (Luca 22:3). (Vezi de asemenea şi Fapte 5:3; 1 Cor. 7:5; 2 Cor. 2:11; Efes. 6:11; 2 Tim. 2:26.)

Unul dintre mijloacele principale folosite de Satan este înşelătoria. Pavel ne spune că Satan se deghizează în înger de lumină, şi că slujitorii lui apar în postura unor slujitori ai dreptăţii (2 Cor. 11:14-15). Faptul că el se foloseşte de înşelătorie este menţionat şi în Apocalipsa 12:9 şi 20:8, 10. El „a orbit" mintea necredincioşilor ca ei „să nu vadă strălucind lumina Evangheliei slavei lui Cristos, care este chipul lui Dumnezeu" (2 Cor. 4:4). El li se opune creştinilor şi îi împiedică în slujirea lor (1 Tes. 2:18) folosind chiar dureri fizice în acest scop (probabil că acest lucru vrea să-l spună şi 2 Cor. 12:7).

În ciuda puterii lui, Satan este limitat. După cum am menţionat deja, el nu i-a putut face nimic lui Iov din ce nu i-a fost permis în mod expres de către Dumnezeu. I te poţi împotrivi cu succes şi el va fugi (Iac. 4:7; vezi şi Efes. 4:27). El poate fi pus pe fugă, însă nu prin puterea noastră, ci numai prin puterea Duhului Sfânt (Rom. 8:26; 1 Cor. 3:16).

---

[22] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, New York, Oxford University, 1955, p. 966.

Activitățile demonilor

În calitate de supuşi ai lui Satan, demonii îndeplinesc lucrarea lui în lume. Din acest motiv se poate presupune că ei practică toate formele de ispitire şi înşelătorie folosite de acesta. Ei aduc boli: muţenie (Marcu 9:17), surzenie şi muţenie (Marcu 9:25), orbire şi surzenie (Matei 12:22), convulsii (Marcu 1:26; 9:20; Luca 9:39), paralizie (Fapte 8:7). Şi ceea ce este mai important, ei se opun creşterii spirituale a oamenilor lui Dumnezeu (Efes. 6:12).

Posedarea demonică

Exemplelor de posedare demonică li se dă o atenţie deosebită în relatările biblice. Expresia tehnică este „a avea un demon" (δαιμόνιον ἔχω) sau „a fi demonizat" (δαιμονίζομαι). Uneori găsim expresii ca „duhuri necurate" (Fapte 8:7) sau „duhuri rele" (Fapte 19:12).

Manifestările posedării demonice sunt diverse. Am semnalat deja câteva probleme fizice pe care le cauzează demonii. Persoana posedată poate căpăta o putere neobişnuită (Marcu 5:2-4), să acţioneze într-un mod bizar, cum ar fi umblarea în pielea goală şi locuitul printre morminte (Luca 8:27), sau poate avea un comportament distructiv faţă de sine (Matei 17:15; Marcu 5:5). Evident că există diverse grade de posedare, de vreme ce Isus a vorbit despre duhul rău care „se duce şi ia cu el şapte duhuri mai rele decât el" (Matei 12:45). Elementul comun tuturor acestor cazuri este că persoana implicată este distrusă fie din punct de vedere fizic, fie emoţional sau spiritual. Se pare că demonii erau în stare să vorbească, folosindu-se probabil de vocea persoanei posedate (de ex., Matei 8:29, 31; Marcu 1:24, 26, 34; 5:7, 9, 10; Luca 4:41; 8:28, 30). Se pare că demonii pot locui şi în animale (vezi relatările paralele despre incidentul cu porcii – Matei 8; Marcu 5; Luca 8).

Este demn de remarcat faptul că scriitorii biblici nu au pus toate bolile pe seama posedării demonice. Luca relatează că Isus a făcut deosebire între două tipuri de vindecare: „Iată că scot dracii şi săvârşesc vindecări astăzi şi mâine" (Luca 13:32). O distincţie similară se face în Matei 10:8; Marcu 1:34; 6:13; Luca 4:40-41; 9:1. Nici epilepsia nu era luată drept posedare demonică. Citim în Matei 17:15-18 că Isus a scos un demon dintr-un epileptic, dar în Matei 4:24 se face deosebire între epileptici (precum şi paralitici) şi demonizaţi. În cazul multor vindecări nu se menţionează demonii. În Matei, de exemplu, nu se menţionează scoaterea vreunui demon la vindecarea robului sutaşului (8:5-13), a femeii cu hemoragia care ţinea de doisprezece ani (9:19-20), a celor doi orbi (9:27-30), a omului cu mâna uscată (12:9-14) şi a celor care au atins poala hainei lui Isus (14:35-36). În particular, lepra se pare că nu a fost niciodată pusă pe seama demonilor.

Isus a scos demonii fără a pronunţa o formulă complicată. El le-a poruncit pur şi simplu să iasă afară (Marcu 1:25; 9:25). El a atribuit scoaterea demonilor Duhului lui Dumnezeu (Matei 12:28) sau degetului lui Dumnezeu (Luca 11:20). Isus i-a investit pe ucenicii Săi cu autoritatea de a scoate demoni (Matei 10:1). Dar ucenicii aveau nevoie de credinţă ca să reuşească să scoată demoni (Matei 17:19-20). Rugăciunea este de asemenea menţionată ca o cerinţă (Marcu 9:29). Uneori era nevoie de credința unei a treia persoane (Marcu 9:23-24; cf. Marcu 6:5-6). Alteori demonii erau scoşi dintr-o persoană care nu-şi exprimase dorinţa de a fi vindecată.

Nu există nici un motiv să se creadă că posedarea demonică este ceva de domeniul trecutului. În culturile mai puţin dezvoltate mai ales, dar nu numai, există cazuri care par a fi explicabile doar pe această bază. Creştinul ar trebui să fie vigilent în ceea ce priveşte posibilitatea apariţiei posedării demonice în zilele noastre. În acelaşi timp însă, nu trebuie ca fenomenele fizice şi psihice aberante să fie puse prea repede pe seama posedării demonice. Asemenea lui Isus şi a scriitorilor biblici care au făcut deosebire între cazurile de posedare şi alte afecţiuni, şi noi ar trebui să testăm duhurile.

În ultimii ani a existat o înnoire a interesului faţă de fenomenele legate de posesiunea demonică. Ca o consecinţă, unii creştini ar putea să ajungă să o considere manifestarea primordială a forţelor răului. În realitate, Satan, marele înşelător, ar putea să încurajeze interesul faţă de posesiunea demonică în speranţa că creştinii vor deveni mai neatenţi faţă de formele mai subtile de manifestare a puterilor răului.

Destinul lui Satan și al demonilor

Reiese clar din Biblie că o luptă serioasă şi intensă are loc între Cristos şi cei care Îl urmează pe El, pe de-o parte, şi Satan şi forţele lui, pe de altă parte. Dovezile în favoarea existenţei acestei lupte cuprind relatarea ispitirii lui Isus (Matei 4:1-11), pasajele ce consemnează întâlnirile lui Isus cu demonii şi multe altele (de ex., Luca 22:31-34; Gal. 5:16-17; Efes. 6:10-20). Ispitirea lui Isus a reprezentat o primă victorie asupra lui Satan. Alte anticipări ale victoriei finale se găsesc în Luca 10:18; Ioan 12:31; 14:30; 16:11; Romani 16:20; Evrei 2:14-15; 1 Ioan 2:13; 3:8; 5:18. Apocalipsa 12 descrie un război în cer între Mihail şi îngerii lui, pe de-o parte, şi Satan şi îngerii lui, pe de altă parte, un război care are ca rezultat azvârlirea pe Pământ a lui Satan, în urma căreia acesta îi atacă pe Cristos şi Biserica Sa. În Apocalipsa 20 citim că Satan va fi legat pentru o mie de ani (v. 2), iar apoi va fi lăsat liber pentru o vreme înainte de a fi aruncat pentru totdeauna în iazul de foc şi pucioasă (v. 10). Isus arată că aceasta va fi şi soarta îngerilor lui Satan (Matei 25:41).

Bătălia decisivă în războiul dintre bine şi rău a fost dată şi câştigată de Cristos prin actul răstignirii şi al învierii Sale. Satan a fost înfrânt şi, cu toate că el continuă să se lupte într-un mod disperat, soarta lui a fost pecetluită. Creştinul poate să se simtă liniştit, ştiind că el nu trebuie să fie înfrânt în nici una dintre întâlnirile lui specifice cu Satan (1 Cor. 10:13; 1 Ioan 4:4).

Rolul doctrinei despre îngeri

Oricât de obscură şi de ciudată ar putea să li se pară unora această credinţă în îngeri buni şi îngeri răi, ea are de jucat un rol semnificativ în viaţa creştinului. Există mai multe beneficii care trebuie extrase din studiul nostru despre acest subiect:

1. Este o mângâiere şi o încurajare pentru noi să realizăm faptul că există agenţi invizibili, numeroşi şi puternici, care sunt gata să ne ajute în problemele noastre. Ochii credinţei sunt pentru credincios ceea ce a fost viziunea îngerilor pentru slujitorul lui Elisei (2 Împ. 6:17).

2. Lauda şi slujirea pe care îngerii o aduc lui Dumnezeu ne arată felul în care trebuie să ne comportăm acum şi sunt o revelare a activităţii pe care o vom avea în viaţa de dincolo, în prezenţa lui Dumnezeu.

3. Studierea acestui subiect ne face să ne dăm seama că până şi îngerii care au fost aproape de Dumnezeu au cedat ispitei şi au căzut. Acest lucru trebuie să ne determine „să luăm seama să nu cădem" (1 Cor. 10:12).

4. Faptul că ştim de existenţa îngerilor răi este de folos pentru a ne face vigilenţi în faţa pericolului ispitei care poate să vină din partea forţelor satanice şi a subtilităţii ei, şi ne dă informaţii cu privire la unele din modurile în care lucrează Diavolul. Trebuie să fim puşi în gardă în faţa a două extreme. Nu ar trebui să îl luăm prea uşor pe Diavol, ca să nu trecem cu vederea pericolele. Iar pe de altă parte, nu ar trebui nici să avem un interes prea mare pentru el.

5. Primim încredere prin realizarea faptului că, oricât sunt de puternici Satan şi complicii săi, există anumite limite stabilite pentru ceea ce pot ei să facă. Din acest motiv noi putem, prin harul lui Dumnezeu, să ne împotrivim lui cu succes. Şi putem şti că înfrângerea lui ultimă este sigură.

PARTEA A CINCEA

Umanitatea

21. Introducere la doctrina despre umanitate
22. Originea umanității
23. Chipul lui Dumnezeu în om
24. Natura constituțională a omului
25. Universalitatea umanității

21

Introducere la doctrina despre umanitate

Importanța doctrinei despre umanitate
Reprezentări ale omului
  Omul ca mașină
  Omul ca animal
  Omul ca ființă sexuală
  Omul ca ființă economică
  Omul ca marionetă a Universului
  Omul ca ființă liberă
  Omul ca ființă socială
Concepția creștină despre om

Importanța doctrinei despre umanitate

La un seminar de homiletică, profesorul ţinea o expunere despre diversele părţi ale predicii. Când vorbea despre introducere, el a afirmat extrem de apăsat: „Introducerea este cea mai importantă parte a predicii." Când s-a ocupat de cuprinsul predicii, el a declarat: „Cuprinsul este cea mai importantă parte a predicii." Abordând partea de încheiere a predicii, el a spus plin de seriozitate: „Încheierea este cea mai importantă parte a predicii." În cele din urmă, un student încurcat i-a pus următoarea întrebare care se afla în mintea multora din clasă: „Cum este posibil ca fiecare dintre cele trei părţi să fie cea mai importantă?" Cu răbdare, profesorul le-a explicat că, indiferent ce parte a predicii pregăteşte cineva la un moment dat, acea parte este cea mai importantă – *în acel moment*.

Doctrinele teologiei creştine sunt într-o relaţie similară una cu cealaltă. Într-un anumit fel, fiecare doctrină este cea mai importantă atunci când este dezbătută. Dar problema nu se limitează la atât. În felul ei, fiecare doctrină (sau cel puţin cele mai multe dintre ele) este cea mai importantă. Doctrina despre Scriptură este cea mai importantă din punct de vedere epistemologic. Dacă Dumnezeu nu ni S-ar fi revelat şi nu ar fi păstrat acea revelaţie în Scriptură, noi nu am şti despre nevoia noastră şi despre răspunsul la această nevoie. Doctrina despre Dumnezeu este cea mai importantă din punct de vedere ontologic, deoarece Dumnezeu este realitatea ultimă, sursa şi susţinătorul tuturor lucrurilor. Doctrina despre Cristos este cea mai importantă din perspectiva răscumpărării noastre, deoarece fără încarnarea, viaţa, moartea şi învierea lui Cristos nu ar exista o bază pentru mântuirea noastră. Doctrina despre mântuire este cea mai importantă din punct de vedere existenţial, deoarece ea are de-a face cu transformarea reală a vieţilor noastre, a existenţei noastre. Doctrina despre Biserică este cea mai importantă din punct de vedere relaţional, întrucât ea îl studiază pe credincios în cadrul comunităţii creştine. Iar escatologia este cea mai importantă doctrină pentru istorie, fiindcă ne arată destinul nostru etern.

Există mai multe motive pentru care doctrina despre om este deosebit de importantă:

1. Doctrina despre om este importantă datorită relaţiei ei cu alte doctrine creştine majore. Omul este cea mai înaltă dintre creaturile pământeşti ale lui Dumnezeu. Astfel, studierea omului ne aduce o înţelegere deplină a felului în care lucrează Dumnezeu şi, într-un sens, o înţelegere a lui Dumnezeu Însuşi, fiindcă învăţăm ceva despre Creator văzând ce a ieşit din mâinile Lui. Iar în urma studierii omului învăţăm mai multe despre Dumnezeu decât prin cercetarea oricărei alte creaturi. Căci numai despre om se spune în Biblie că a fost făcut de Dumnezeu după chipul şi asemănarea Lui (Gen. 1:26-27). Astfel, dintr-un studiu asupra omului ar trebui să dobândim indicii clare cu privire la natura lui Dumnezeu. În măsura în care copia seamănă cu originalul, noi Îl vom înţelege pe Dumnezeu mai complet în urma studierii celei mai înalte creaturi.

Doctrina despre om aruncă de asemenea multă lumină asupra persoanei lui Cristos, întrucât Biblia învaţă că cea de-a doua Persoană a Trinităţii a îmbrăcat o natură umană. Ceea ce înseamnă că pentru a înţelege natura lui Cristos este necesară o înţelegere a naturii umane. Trebuie însă să ne asigurăm că distingem omul original, sau omul aşa cum a ieşit el din mâna lui Dumnezeu, de omul existenţial, sau empiric, aşa cum îl găsim în prezent în lume. Metoda teologică se potriveşte aici în ambele sensuri. În timp ce studierea învăţăturii biblice cu privire la om ne va da o înţelegere a naturii umane a lui Isus, studierea naturii umane a lui Isus ne va da o înţelegere mai completă a ceea ce trebuie să fie omul de fapt.

Mai departe, doctrina despre om este în multe privinţe poarta spre studiul altor doctrine cu care legătura nu este atât de evidentă.[1] Dacă Dumnezeu nu l-ar fi creat pe om, probabil că nu ar fi existat nici încarnare şi nici ispăşire. Nu ar fi existat nimeni de regenerat şi de justificat, şi prin urmare nici nevoia de regenerare şi justificare. Cu siguranţă că nu ar fi existat credincioşi individuali care să constituie Biserica.

Aceasta înseamnă că trebuie să avem o grijă extraordinar de mare pentru a formula corect teoria noastră despre om. Concluziile la care vom ajunge aici le vor afecta, dacă nu chiar determina, pe cele din alte domenii ale doctrinei. Felul în care vom înţelege omul va da un anumit colorit concepţiei noastre cu privire la ceea ce era nevoie să se facă pentru el, la felul în care s-au înfăptuit aceste lucruri şi la destinul lui final. Dacă punctul nostru de vedere despre natura umană este presupus atunci când studiem alte doctrine, şi dacă presupunerile noastre au o influenţă semnificativă asupra concluziilor, atunci efortul depus aici este justificat, întrucât aici se observă făţiş problemele şi astfel pot fi tratate în mod deschis şi conştient. Atunci când se studiază alte doctrine, aceste probleme sunt mult mai greu de identificat şi de discutat în detaliu. Efortul suplimentar depus aici va aduce beneficii considerabile.

---

[1] Acest lucru s-ar putea spune, fireşte, (şi se va şi spune) şi despre alte doctrine, cum este cea a ispăşirii. Dar este valabil mai ales în cazul doctrinei despre om.

Doctrina despre om are un statut neobişnuit. Cel ce studiază teologia este în acelaşi timp şi obiectul studiului său. Persoana care face teologie sau care o studiază este ea însăşi o fiinţă umană. În consecinţă, teologul este aici obiectul studiului, nu în calitate de teolog, ci de om. Acest fapt separă antropologia de doctrina despre Dumnezeu şi de cristologie (deşi nu şi de doctrine ca soteriologia, care, desigur, este preocupată de mântuirea omului). Antropologia noastră va determina modul în care ne înţelegem pe noi înşine şi, în consecinţă, modul în care facem teologie sau chiar ce este teologia, până în punctul în care ea este considerată o activitate umană.

2. Doctrina despre om este importantă deoarece ea reprezintă un punct în care revelaţia biblică şi preocupările omeneşti se intersectează. Teologia tratează în cadrul acestei doctrine un obiect despre care fiecare (sau măcar în principiu fiecare) admite că există. Este posibil ca occidentalii moderni să nu aibă nici o certitudine în legătură cu existenţa lui Dumnezeu, sau cu prezenţa în istorie a unei persoane ca Isus din Nazaret, sau cu istoricitatea minunilor atribuite Lui. Este chiar posibil, dacă nu şi probabil, ca ei să aibă unele întrebări cu privire la realitatea existenţei altor persoane, însă au prea puţine sau deloc în legătură cu propria lor existenţă. Acesta este un fapt existenţial cu care ei se confruntă. Şi dacă nu au fost influenţaţi în vreun fel de unele maniere de gândire orientale, este probabil singurul fapt de care ei sunt cât se poate de siguri.

Aceasta înseamnă că subiectul omului este un punct de pornire pentru dialog. Dacă cineva deschide o discuţie cu un necredincios pe marginea a ce spune Biblia sau cum este Dumnezeu, atenţia ascultătorului poate fi pierdută aproape înainte de-a fi fost câştigată. Multe persoane din zilele noastre îşi aleg crezurile pe baza unei perspective empirice. Ele sunt sceptice cu privire la orice lucru despre care se pretinde că ar transcende experienţa senzorială. În plus, mintea modernă are adesea tendinţe umaniste, făcând din oameni şi din standardele umane cel mai înalt obiect al preţuirii şi al preocupării sale. Faptul acesta se manifestă adeseori într-un antiautoritarism ce respinge ideea unui Dumnezeu care Îşi arogă dreptul de a spune cuiva ce să facă sau ideea unei cărţi autoritare, prescriptive pentru credinţă şi comportament. Însă omul modern este preocupat de el însuşi, de ce i se întâmplă lui, de direcţia în care merge el. S-ar putea să nu se gândească prea mult la concepţia sa despre umanitate. S-ar putea mai degrabă să accepte în mod pasiv unele valori în urma promovării lor de către opinia generală a vremii. Dar el este interesat şi preocupat de bunăstarea sa şi de locul lui în viaţă. Astfel, problema omului este un subiect potrivit cu care să se înceapă şi nu unul care să încheie conversaţia.

Avem aici o ocazie excelentă de a folosi ceea ce Paul Tillich a numit metoda corelării. Tillich a crezut că natura teologiei trebuie să fie mai degrabă apologetică decât kerigmatică. Prin „kerigmatic" se înţelege o teologie care prezintă mesajul de pe temeiul autorităţii lui şi declară ce trebuie să se creadă şi să se facă.[2] Teologia kerigmatică lasă ca elementul autoritar (adică Biblia) să stabilească ordinea de zi. Nu există o încercare reală de a îndrepta mesajul înspre un anumit punct sensibil şi înspre o anumită nevoie a ascultătorului. Este o abordare „poruncitoare" mai degrabă decât una „plină de curtoazie".

---

[2] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1951, vol. 1, p. 4, 7.

În teologia dătătoare de răspunsuri sau apologetică a lui Tillich, se face o analiză a situaţiei, întreaga interpretare a vieţii şi a realităţii este susţinută de o cultură. Acest lucru este exprimat prin arta, filozofia, politica şi tehnologia acelei culturi.[3] Analiza ne informează despre întrebările puse de societatea respectivă. Astfel, în sistemul lui Tillich, înainte ca teologia să-şi rostească mesajul, ea se întreabă ce este mai important pentru oamenii cărora li se adresează.[4] Apoi ea îşi exprimă mesajul, extrăgându-i conţinutul de la polul autorităţii teologice, dar lăsând ca forma să fie guvernată de polul situaţiei. Mesajul va fi exprimat sub forma unor întrebări pe care le pune omul.[5] Ceea ce înseamnă că mesajul nu va fi considerat ceva străin, impus omului din afara lui.[6] Va exista precizie şi relevanţă. În loc să ofere răspunsuri la întrebări care nu sunt puse, teologia va căuta să direcţioneze mesajul înspre problemele omului.

Subiectul omului este un domeniu în care creştinul poate face foarte bine uz de metoda corelării. Deoarece omul în orice cultură este conştient de propria sa existenţă, de problemele lui, şi de nevoile lui atât individuale, cât şi colective, se spun şi se întreabă multe despre om. Prin urmare, acesta este un punct promiţător pentru pornirea unei discuţii cu necredincioşii. Dar discuţia nu se va sfârşi aici. Întrucât întrebările ridicate de modul în care un necredincios se înţelege pe sine vor duce la răspunsuri care se îndepărtează oarecum de subiectul iniţial al discuţiei. De exemplu, întrebările puse vor duce la explicarea relaţiei omului cu Dumnezeu, subiect care la rândul lui va necesita explicarea a cine este Dumnezeu şi cum este El. Astfel, deşi este posibil ca discuţia să ajungă în cele din urmă foarte departe, ea va fi început cu ceva ce este important pentru persoană.

Aceasta sugerează că predicarea noastră poate foarte bine să pornească de la un anumit aspect comun al experienţei umane. Mai concret, introducerea ar putea fi concentrată în jurul unei probleme care ocupă un loc important în mintea ascultătorului. O biserică dintr-un orăşel transmite a doua jumătate a serviciului ei de dimineaţă pe singurul post de radio local. Serviciul este organizat în aşa fel încât la ora 11 şi 30 de minute, când începe difuzarea prin radio, adunarea cântă un imn. Urmează un număr muzical special, iar apoi predica. Printre ascultătorii postului de radio există probabil persoane care audiază programul nu pentru că doresc să audă transmiterea unui serviciu de închinare, ci pentru că ascultaseră programul precedent şi pur şi simplu nu au apucat să caute un alt post sau să oprească radioul. S-ar putea ca ei să-l lase să meargă doar cât timp este muzică. Însă dacă primele cinci minute din predică vor fi consacrate prezentării situaţiei culturale din Filipi, în secolul I, sau de elucidarea semnificaţiei pieptarului purtat de marele preot în cartea Exodului, n-ar fi exclus ca aparatele să fie oprite pretutindeni de către ascultători. Dacă, pe de altă parte, predica începe cu vreun subiect de interes general, arătând apoi în ce fel se raportează porţiunea citită din Scriptură la acel subiect, există şansa de a-i păstra pe acei oameni ca ascultători. Deşi avem tendinţa să credem că această problemă are legătură doar cu predicatorii de la radio şi de la televiziune, s-ar putea să fim surprinşi să descoperim cât de multe persoane care stau în faţa predicatorului duminică dimineaţa sunt în stare să „întrerupă" audierea predicii, indiferent dacă ochii le sunt închişi sau larg deschişi. Doctrina despre om reprezintă un subiect care poate constitui un firav cap de pod în mintea persoanei seculare moderne. Întrucât această doctrină are de-a face cu subiecte care sunt în mintea oamenilor de pe stradă.

---

[3] Ibid., p. 5.

[4] Ibid., p. 18-22.

[5] Ibid., p. 59-66.

[6] Ibid., p. 83-86.

3. Doctrina despre om este extrem de importantă în zilele noastre datorită diverselor discipline intelectuale care dau o foarte mare atenţie omului. Numărul acestor discipline care fac din natura umană sau din comportamentul uman obiectul principal al atenţiei lor continuă să crească vertiginos. În cadrul universităţilor iau fiinţă regulat noi catedre care se ocupă de unele sfere până acum neexplorate ale ştiinţelor comportamentale. Apar noi studii interdisciplinare. Până şi şcolile de management, care iniţial s-au concentrat asupra problemelor economice şi organizatorice, se adresează acum tot mai mult factorului uman şi găsesc că acesta este adeseori cel mai important. Şcolile de medicină devin tot mai conştiente că medicii nu tratează simptome sau boli sau trupuri, ci fiinţe umane, şi în consecinţă ei trebuie să îşi dea seama de dimensiunea personală a relaţiei medic-pacient. Şi, bineînţeles, ştiinţele comportamentale tradiţionale, cum sunt psihologia, sociologia, antropologia şi ştiinţele politice, continuă să investigheze creatura umană.

Există un interes crescând faţă de problemele umane. Subiectele etice domină discuţiile, mai ales pe cele dintre tineri. Oricare ar fi subiectul lor principal – relaţiile interrasiale în anii '50, războiul din Vietnam în anii '60, problema mediului înconjurător în anii '70, cursa înarmării nucleare în anii '80 – apare o anumită fervoare în abordarea lui. Iar întrebările ridicate – „Ce ar trebui să facem?" şi „Care este procedeul corect?" – la care se răspunde uneori cu afirmaţii destul de dogmatice, sunt întrebări ce îi pun pe oameni pe o linie care ar putea duce foarte bine la descoperirea existenţei unui Dumnezeu transcendent care este temeiul normelor morale. Trebuie să se observe aici faptul că dezbaterea politică, adeseori extrem de energică, se ocupă de unele probleme etice în esenţa lor. Este prosperitatea în plan material mai importantă decât o bună educaţie? Trebuie să se preţuiască mai mult siguranţa economică decât libertatea de alegere? Acestea sunt probleme care ridică de fapt întrebările: „Ce este natura umană?" şi „Care este binele pentru fiinţele umane?"

În timp ce punctul precedent (şi anume că subiectul omului poate fi o trambulină foarte eficientă pentru plonjarea într-o discuţie cu necreştini) se referea în primul rând la preocuparea fiinţei umane individuale faţă de sine însăşi, noi gândim aici mai mult prin prisma preocupării faţă de sine a societăţii, care este o problemă mult mai teoretică. Din cauza numărului crescând de discipline academice care se ocupă de om, teologia creştină se află în situaţia favorabilă de a intra în dialog cu alte puncte de vedere şi metodologii aparţinând unor savanţi. Într-o discuţie cât se poate de personală cu un individ şi într-un dialog academic este important să avem o cunoaştere amănunţită şi exactă atât a omului văzut din punct de vedere teologic, cât şi a felului în care este el privit din alte perspective decât cea a teologiei. Trebuie să cunoaştem felul în care este abordat omul de către aceste poziţii neteologice şi modul în care aceste abordări se aseamănă sau contrastează cu cea teologică.

4. Doctrina despre om este importantă datorită crizei prezente în înţelegerea de sine a omului. Nu există numai un interes mare faţă de întrebarea „Ce este omul?", ci şi o mare confuzie în ceea ce priveşte răspunsul, întrucât diverse evenimente şi fenomene recente pun sub semnul îndoielii multe dintre răspunsurile care au fost date în trecut la această întrebare.

Un asemenea fenomen este încercarea tinerilor de a descoperi cine sunt ei. Lupta pentru identitate face parte din procesul normal al maturizării, al îndepărtării de la a fi definit prin prisma concepţiilor şi valorilor părinteşti şi al îndreptării înspre formarea propriei concepţii despre viaţă, a propriilor valori şi ţeluri. Acest lucru a făcut parte întotdeauna din procesul maturizării.[7] Recent însă se pare că a luat o mai mare amploare. În primul rând, mulţi părinţi nu întipăresc nici un fel de valori în copiii lor, sau pledează în favoarea unor valori pe care ei înşişi nu le onorează prin stilul lor de viaţă. Tradiţionalele surse de valori, Biserica, universitatea, statul, au ajuns să fie suspecte. Ameninţarea nimicirii întunecă orizontul multor tineri, pe măsură ce armele nucleare proliferează şi tot mai multe naţiuni beneficiază de ele. Cine sunt eu? Ce este viaţa? Încotro se îndreaptă lumea? Acestea sunt câteva întrebări care îşi pun amprenta pe criza cu care se confruntă mulţi tineri, precum şi unii mai în vârstă.[8]

Un al doilea element care contribuie la criza definirii de sine este pierderea rădăcinilor istorice. În multe cazuri, istoria a devenit un domeniu pierdut al cunoaşterii, fiind considerată nepractică sau irelevantă. Din cauza acestei atitudini există oameni şi chiar naţiuni care au pierdut legătura cu originile lor. Tradiţiile au fost date la o parte ca ceva învechit, plictisitor şi înăbuşitor. Însă ele ne pot învăţa multe lucruri cu privire la cine suntem noi de fapt. Mulţi oameni fac unele descoperiri cu privire la ei înşişi atunci când îşi află strămoşii. Totuşi, întrebarea ultimă este: De unde a venit rasa umană? Aceasta este întrebarea istorică de bază. Creştinismul oferă răspunsul şi astfel ne dă un sentiment cert al identităţii: suntem creaturi ale lui Dumnezeu, făcute după chipul şi asemănarea Sa şi în vederea părtăşiei cu El. Întreaga rasă umană îşi datorează originea şi subzistenţa voii şi lucrării lui Dumnezeu, care a creat-o motivat de dragoste.

Un ultim element care a dus la criza de identitate a omului este legat de evenimentele traumatizante din viaţa naţională. Suntem aduşi uneori în situaţia de a ne întreba: „Ce face ţara noastră, sau lumea în care trăim?" Începând cu anii '60 o serie de asasinate politice şi atentate au provocat o profundă cercetare sufletească la scară naţională în Statele Unite ale Americii. Terorismul, războaiele şi spectrul continuu al holocaustului nuclear ne fac să ne întrebăm încotro ne îndreptăm şi dacă nu cumva a înnebunit toată rasa umană. Contradicţia din om este puternică şi adâncă. Pe de-o parte, omul este capabil de realizări incredibile, cuprinzând călătoria spaţială şi salturile colosale din domeniul comunicaţiilor, a prelucrării informaţiilor şi a medicinei. Însă în ciuda acestor progrese înfăptuite în domeniul controlării universului material, omul pare incapabil să se controleze pe sine. O tehnologie neutră din punct de vedere moral este folosită în scopuri rele. Criminalitatea sporeşte, cum de fapt creşte şi tensiunea şi rivalitatea dintre diferitele clase şi rase. Dacă pe de-o parte, omul pare a fi aproape un dumnezeu, sforţându-se să ajungă la stele, pe de altă parte el pare a fi un diavol, în stare de o cruzime de neîntâlnit în lumea animală. Felul în care omul se înţelege pe sine este într-adevăr într-un moment de criză care reclamă o investigare intensă şi o reflectare atentă.

---

[7] Vezi, de ex., Barbara Schoen, „Identity Crisis", *Seventeen*, februarie 1966, p. 134-135.

[8] „End of the Permissive Society?" *U.S. News and World Report*, 28 iunie 1982, p. 45-48.

5. Doctrina despre om este importantă pentru că ea ne afectează modul de slujire. Concepţia noastră despre fiinţele umane şi despre destinul lor va influenţa în mare măsură modul în care le vom trata şi ceea ce vom căuta să facem pentru ele. Dacă ne gândim la oameni ca la nişte fiinţe materiale în primul rând, atunci cel mai important deziderat, şi probabil singurul, va fi confortul lor material. Preocuparea noastră majoră va fi satisfacerea optimă a pornirilor fizice.

Dacă ne gândim la oameni ca la nişte fiinţe raţionale în primul rând, atunci lucrarea noastră de slujire se va adresa în principal intelectului lor. Le vom prezenta argumente şi expuneri atent pregătite, justificări raţionale ale unor acţiuni şi idei. Premisa noastră de bază va fi că îi putem face să acţioneze într-un anumit fel pe cei cu care avem de-a face prin a-i convinge că acea acţiune este cel mai bun lucru care poate fi făcut. Dacă îi vedem pe oameni ca fiinţe emoţionale în primul rând, ne vom adresa lor în termenii unor considerente emoţionale. Dacă îi vedem ca fiinţe sexuale în esenţă, atunci a ne asigura că au atins o adaptare sexuală satisfăcătoare va fi obiectivul nostru prioritar, cel ce trece înaintea oricărui alt lucru din slujirea noastră. Atât din punctul de vedere al scopurilor pe care le urmărim, cât şi din cel al modului în care încercăm să realizăm acele scopuri, concepţia noastră despre om este crucială pentru lucrarea noastră cu omul şi pentru el.

Reprezentări ale omului

Consideraţiile precedente ar trebui să ne convingă că doctrina despre om este una ce poate fi utilizată cu rezultate deosebite în dialogul pe care îl avem cu lumea necreştină, după ce mai întâi am studiat-o. Acesta este un domeniu în care cultura contemporană pune în permanenţă întrebări la care mesajul creştin poate oferi răspunsuri. Dacă vrem însă să identificăm întrebările puse, va fi necesar să examinăm mai de aproape câteva dintre concepţiile curente despre om. Datorită faptului că atât de multe şi variate discipline se ocupă de natura umană, există o sumedenie de reprezentări diferite ale omului. Ne va fi de folos în dezvoltarea concepţiei noastre teologice să fim familiarizaţi cu unele dintre cele predominante.

Omul ca maşină

Una dintre perspectivele predominante cu privire la om îl abordează pe acesta prin prisma a ceea ce omul este în stare să facă. Patronul, de exemplu, este interesat de puterea şi energia fiinţelor umane, de abilităţile sau aptitudinile pe care le posedă. Pe această bază patronul îl „închiriază" pe angajat pentru un anumit număr de ore pe zi (deşi unii patroni cred că ei sunt efectiv proprietarii unora dintre angajaţii lor, controlându-le aproape toate sferele vieţii). Faptul că oamenii sunt consideraţi uneori nişte maşini este evident mai ales atunci când automatizarea are ca rezultat înlocuirea muncitorului în munca lui. Un robot, fiind mai exact şi mai consecvent îndeplineşte adeseori mai bine lucrarea; mai mult decât atât, el reclamă mai puţină atenţie, nu cere sporirea retribuţiei şi nu iroseşte timpul de lucru din cauza unor boli.

Preocuparea principală a celor care au această concepţie cu privire la om va fi să satisfacă acele nevoi ale persoanei (maşinii) care o vor păstra în stare de funcţionare efectivă. Sănătatea muncitorului este importantă nu pentru că boala ar putea însemna o suferinţă personală, ci fiindcă ea ar putea avea ca rezultat pierderea eficienţei în muncă. Dacă munca poate fi făcută mai bine de către o maşină, sau prin introducerea unor tehnici mai avansate, nu va exista nici o ezitare în ceea ce priveşte adoptarea unor asemenea măsuri, întrucât munca este ţelul şi preocuparea principală. În plus, muncitorul nu este plătit mai mult decât este absolut necesar pentru ca sarcina pe care o are el să fie îndeplinită.[9]

Într-o oarecare măsură această concepţie se furişează şi în Biserică. Este posibil ca persoanele să fie evaluate în funcţie de ceea ce pot să facă. N-ar fi exclus ca bisericile să aibă această concepţie atunci când îşi aleg păstorul, dorind pe cineva care să poată îndeplini un anumit obiectiv în slujire şi care o va face efectiv şi eficient. Ar putea exista o preocupare specială faţă de luarea în evidenţă a membrilor care pot realiza lucrarea bisericii. Potenţialii convertiţi ar putea fi priviţi în primul rând ca nişte „contribuabili" care pot ajuta la finanţarea programului bisericii. Un pastor s-a referit la vizitele făcute bătrânilor şi a membrilor izolaţi din adunarea lui ca la nişte „vizite nefolositoare", deoarece asemenea oameni nu pot sprijini prea mult lucrarea din biserică. În toate aceste cazuri este prezentă concepţia maşinistă despre om – oamenii sunt preţuiţi pentru ceea ce pot să facă; există prea puţin interes faţă de ceea ce se poate face pentru ei.

În această abordare persoanele sunt considerate lucruri, mijloace pentru atingerea anumitor scopuri, mai degrabă decât scopuri în sine. Atâta timp cât sunt de folos, ele valorează ceva. Ele pot fi mutate dintr-un loc în altul ca piesele de pe tabla de şah, aşa cum fac unele corporaţii mari cu personalul lor administrativ. Dacă este necesar, persoanele sunt manipulate, astfel încât să împlinească funcţia care le-a fost hărăzită.

Omul ca animal

O altă concepţie îl vede pe om ca membru al regnului animal în primul rând şi ca pe o fiinţă derivată din una dintre formele superioare ale acestuia. El a venit în fiinţă prin acelaşi gen de proces prin care au apărut şi restul animalelor şi va avea un sfârşit similar. Nu există nici o diferenţă calitativă între om şi celelalte animale. Singura diferenţă este una de grad. Omul are o structură fizică întrucâtva diferită (nu neapărat superioară celei pe care o au alte fiinţe create), o capacitate craniană mai mare, o mult mai puternică receptivitate la stimuli exteriori.

---

[9] „The Robot Invasion Begins to Worry Labor", *Business Week*, 29 martie 1982, p. 46.

Această concepţie despre om este dezvoltată mai amplu în psihologia behavioristă probabil. În cadrul ei motivaţiile umane sunt văzute în primul rând prin prisma pornirilor biologice. Cunoştinţele despre om nu sunt dobândite prin intermediul introspecţiei, ci prin experimentele făcute pe animale. De exemplu, se trag unele concluzii cu privire la oameni din descoperirea faptului că dacă se toarnă apă în gura unui şobolan, dar se împiedică curgerea apei în stomac, se atenuează aproape imediat senzaţia de sete, dar absenţa acestei senzaţii nu va persista tot atât de mult ca în cazul în care apa ajunge în stomac.[10]

Comportamentul uman poate fi influenţat prin procese similare celor folosite în cazul animalelor. Aşa cum câinele lui Pavlov a fost învăţat să saliveze ori de câte ori suna o sonerie, la fel şi fiinţele umane pot fi făcute să reacţioneze în anumite moduri. Metoda pozitivă (răsplăţile) şi cea negativă (pedeapsa), mai puţin de dorit, sunt mijloace de control şi educare.

Omul ca fiinţă sexuală

Sigmund Freud a considerat că sexualitatea este însuşirea de bază a omului. Într-o lume în care sexul nu era discutat sau menţionat măcar în cercul oamenilor bine crescuţi, Freud a dezvoltat o întreagă teorie a personalităţii în jurul sexualităţii umane. Modelul personalităţii umane imaginat de el este tripartit. Avem id-ul, o parte esenţialmente amorală, un cazan în care clocotesc pornirile şi dorinţele.[11] Derivat din id, ego-ul este componenta conştientă a personalităţii, partea mai publică a individului.[12] În el, forţele din id, modificate într-o oarecare măsură, caută satisfacere. Supraego-ul este un cenzor sau un mecanism pentru controlul pornirilor şi emoţiilor persoanei, este interiorizarea restricţiei şi disciplinării (sau cel puţin direcţionării) părinteşti exercitate asupra activităţilor copilului.[13] Marea forţă care dă impuls sau marea sursă de energie este libidoul, o forţă sexuală în esenţa ei, care caută satisfacţie pe orice cale şi în orice loc cu putinţă. Întregul comportament uman trebuie înţeles de fapt ca o modificare şi direcţionare a acestei energii sexuale plastice. Această energie poate să fie sublimată în alte tipuri de comportament şi direcţionată înspre alte obiective, dar rămâne totuşi factorul determinant major al activităţii umane.[14]

Potrivit concepţiei lui Freud, în urma modului în care este manevrată această energie sexuală pot rezulta grave probleme de adaptare. Întrucât id-ul se străduieşte să obţină o satisfacere completă şi neinhibată, o situaţie care ar face ca existenţa societăţii să fie imposibilă, aceasta pune anumite limite acestei lupte pentru împlinire, şi agresivităţii care adeseori o însoţeşte. Aceste limite pot apoi să producă frustrare. Grave probleme de adaptare apar şi atunci când dezvoltarea sexuală a unei persoane este împiedicată într-unul din stadiile de început ale procesului. Aceste teorii ale lui Freud se bazează pe concepţia că întregul comportament uman derivă în mod fundamental din motivaţia şi energia sexuală.[15]

---

[10] Cu privire la psihologia behavioristă vezi, de ex., Paul Young, *Motivation of Behavior: The Fundamental Determinants of Human and Animal Activity*, New York, John Wiley and Sons, 1936. În vederea unei descrieri inedite a unei societăţi ideale bazate pe utilizarea condiţionării behavioriste, vezi B. F. Skinner, *Walden Two*, New York, Macmillan, 1948.

[11] Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York, Norton, 1933, p. 103-105.

[12] Ibid., p. 105-108.

[13] Ibid., p. 108-110.

[14] Ibid., p. 132 şi urm.; idem, *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York, Washington Square, 1960, prelegerile 17 şi 21.

În timp ce schema teoretică dezvoltată de Freud nu a câştigat prea multe adeziuni presupunerea lui de bază este acceptată în mare măsură. Într-o manieră destul de lipsită de fineţe, filozofia „Playboy" consideră că omul este în primul rând o fiinţă sexuală, şi contactul fizic este cea mai semnificativă experienţă umană. În cea mai mare parte a ei publicitatea zilelor noastre pare să expună tot această idee, de parcă nimic nu s-ar putea vinde dacă nu i s-ar atribui un substrat sexual. Preocuparea faţă de sexualitate sugerează că (cel puţin din punctul de vedere al comportamentului, dacă nu şi din cel al afirmării intelectuale) teoria care afirmă că omul este o fiinţă esenţialmente sexuală este extrem de populară în societatea noastră.

Uneori creştinismul cu codul lui etic, şi mai ales creştinismul evanghelic, este criticat pe motiv că judecă prea aspru sexualitatea. Joseph Fletcher se află şi el printre cei care lansează această critică.[16] Este însă etica creştină nejustificat de aspră sau ea caută doar să dea o replică rezonabilă la rolul excesiv care i se conferă sexualităţii de către societatea noastră? C. S. Lewis a observat că o parte considerabilă a activităţilor prestate de societatea noastră vădeşte o preocupare neobişnuită faţă de sexualitate:

> Este uşor să aduni o sumedenie de spectatori pentru un număr de strip-tease – adică pentru a privi o femeie dezbrăcându-se pe scenă. Să presupunem acum că ai merge într-o ţară în care ai putea umple o sală de spectacol doar prin a aduce pe scenă o farfurie acoperită căreia îi vei ridica treptat capacul, astfel încât fiecare să poată vedea cu o secundă înainte de stingerea luminilor că ea conţine un picior de miel sau o bucată de şuncă; oare nu ai crede că în ţara aceea ceva nu este în regulă cu pofta de mâncare? Dar cineva care a fost crescut într-o lume diferită, nu ar considera oare la fel de ciudată starea instinctului sexual printre noi?[17]

Omul ca fiinţă economică

O altă concepţie afirmă că forţele economice sunt cele care afectează şi motivează cu adevărat fiinţa umană. Într-un fel, acest punct de vedere este o extensie a concepţiei că omul este în primul rând un membru al regnului animal. Ea se concentrează asupra dimensiunii materiale a vieţii şi a nevoilor ei. Hrana, îmbrăcămintea şi o locuinţă adecvată sunt cele mai semnificative nevoi ale omului. Când o persoană are resursele economice necesare ca să asigure toate acestea într-o măsură potrivită, pentru ea însăşi şi pentru cei care depind de ea, acea persoană este satisfăcută sau şi-a împlinit destinul.

---

[15] Freud, *Introductory Lectures*, p. 115-116; idem, *Civilization and Its Discontents*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1958.

[16] Joseph Fletcher, *Moral Responsability*, Philadelphia, Westminster, 1967, p. 83.

[17] C. S. Lewis, *Creştinismul redus la esenţe*, Societatea Misionară Română, 1991, p. 69.

Ideologia care a dezvoltat cel mai bine şi mai consecvent această concepţie despre om este desigur comunismul sau, cum este mai corect etichetat, materialismul dialectic. Această ideologie consideră că forţele economice sunt cele care determină înaintarea istoriei prin etape progresive. Întâi a fost sclavagismul; în această etapă stăpânii societăţii deţineau toate bunurile, care includeau şi alte fiinţe umane. Apoi a venit feudalismul, în care modelul era relaţia senior-şerb. A urmat apoi capitalismul, în care clasa conducătoare deţinea mijloacele de producţie, iar membrii acesteia îi angajau pe alţii să lucreze pentru ei. În capitalismul liberal există încă proprietate privată, fermele şi fabricile, dar guvernul impune anumite limite proprietarilor, făcând astfel poziţia de salariat a muncitorilor mai uşoară. În cele din urmă, va veni timpul în care mijloacele de producţie nu vor mai fi deţinute de persoane particulare. Ele vor aparţine în totalitate statului. Prăpastia economică dintre clase va dispărea, şi o dată cu ea şi conflictul dintre clase; în societatea lipsită de clase sociale răul va înceta să existe. În această etapă finală a dialecticii se va realiza motto-ul comunismului – „De la fiecare după capacităţi, fiecăruia potrivit nevoilor." Forţele materiale şi economice vor fi împins istoria spre scopul ei ultim.[18]

Dacă materialismul dialectic este cea mai completă formulare a acestei filozofii, ea nu este singura. La un nivel popular, conceptul că omul este motivat în primul rând de forţe economice pare să fie filozofia unui procentaj mare din politicienii americani. Ei afişează probabil concepţia despre care sondajele de opinie spun că aparţin celor mai mulţi dintre alegătorii lor. Aceste forţe economice sunt la lucru, influenţând unele aspecte cum sunt anumite tendinţe ale populaţiei. Ţineţi cont, de exemplu, de faptul că nu clima este cea care determină în primul rând şi în mod direct care să fie locurile cu cea mai densă populaţie, ci mai degrabă resursele: disponibilitatea locurilor de muncă.

Omul ca marionetă a Universului

Mai ales printre anumiţi existenţialişti, dar şi la un segment mai larg al societăţii, găsim ideea că omul este la discreţia forţelor din lume, care îi controlează destinul, dar care nu manifestă nici o grijă reală faţă de el. Acestea sunt văzute ca nişte forţe oarbe, în multe cazuri forţe ale hazardului. Uneori ele sunt personale, dar nici chiar atunci omul nu are un control sau nici vreo influenţă asupra lor. Aşa sunt supraputerile politice. Aceasta este o concepţie pesimistă în esenţă, care îl descrie pe om ca fiind zdrobit de o lume care este fie ostilă, fie în cel mai bun caz indiferentă faţă de bunăstarea şi de nevoile lui. Rezultatul este un sentiment de neajutorare, de zădărnicie. Bertrand Russell exprimă elocvent acest sentiment de „disperare ce nu poate fi alinată".

> Faptul că Omul este produsul unor cauze care nu au avut nici o perspectivă asupra obiectivului pe care îl realizau; că originea lui, maturizarea lui, speranţele şi temerile lui, iubirile şi crezurile lui nu sunt altceva decât rezultatul unor combinaţii accidentale ale atomilor; că nici focul, nici eroismul, nici intensitatea gândului sau a sentimentului nu pot păstra o viaţă individuală dincolo de mormânt; că toată truda

---

[18] Karl Marx, *Capital*, New York, Modern Library, 1936.

> veacurilor, întregul devotament, întreaga inspiraţie, întreaga strălucire a geniului uman ajuns la apogeu sunt destinate nimicirii, o dată cu marea moarte a sistemului solar, şi întregul templu al realizărilor Omului trebuie să fie îngropat inevitabil sub dărâmăturile unui Univers în ruine – toate aceste lucruri, dacă nu chiar dincolo de orice dispută, sunt totuşi aproape atât de sigure, încât nici o filozofie care le respinge nu poate nădăjdui să dăinuie. Doar pe fundamentul acestor adevăruri, doar pe temelia fermă a disperării de nealinat poate fi de acum încolo clădită fără nici un risc locuinţa sufletului...
>
> Scurtă şi lipsită de putere este viaţa Omului; asupra lui şi asupra întregii lui rase pieirea înceată şi sigură se aşterne întunecată şi fără milă. Oarbă în faţa binelui şi răului, nepăsătoare în faţa distrugerii, materia omnipotentă continuă pe drumul ei neabătut; Omului, condamnat astăzi să piardă ce are mai scump, mâine să treacă el însuşi prin poarta întunericului, nu-i rămâne decât să nutrească, înainte de căderea loviturii, gândurile alese care îi înnobilează scurta sa viaţă; ... sfidând cu mândrie forţele irezistibile care îi tolerează, pentru o clipă, cunoaşterea şi condamnarea, pentru a susţine singur – un Atlas obosit, dar de nezdruncinat – lumea căreia propriile lui idealuri i-au dat o înfăţişare în pofida mărşăluirii puterii inconştiente, ce calcă totul în picioare.[19]

Unul dintre existenţialişti, Jean-Paul Sartre, a dezvoltat această temă a absurdităţii şi disperării în mai multe din lucrările sale. Una dintre ele, „Zidul", istoriseşte povestea unui membru al unui grup revoluţionar care a fost prins. El urmează să fie executat dacă nu dezvăluie locul unde se află Gris, conducătorul grupului. Deşi ştie că Gris se ascunde într-o pivniţă, este însă hotărât să nu dezvăluie această informaţie. Aşteptându-şi moartea el meditează la viaţă, la prietena lui, la valorile lui. El trage concluzia că de fapt nu-i pasă dacă trăieşte sau moare. În cele din urmă, ca o glumă, el le spune gardienilor că Gris se ascunde în cimitir. Aceştia pleacă să îl caute. Când se întorc, eroul povestirii este eliberat, deoarece, fapt necunoscut lui, Gris îşi părăsise ascunzătoarea pentru a merge la cimitir unde a fost prins. Viaţa eroului – o viaţă pe care el nu o mai doreşte – a fost cruţată ca urmare a unui joc ironic al sorţii.[20]

Albert Camus a cuprins şi el această idee generală în prelucrarea mitului clasic al lui Sisif. Sisif murise şi ajunsese în lumea de jos. El a fost însă trimis din nou pe Pământ. Când a fost rechemat în lumea de jos el a refuzat să se întoarcă, întrucât se bucura de toate plăcerile vieţii. Drept pedeapsă el a fost adus înapoi şi condamnat să împingă o piatră enormă până pe vârful unui deal. Atunci când reuşea însă să ajungă sus cu piatra, aceasta se rostogolea înapoi. El cobora în vale frânt de oboseală şi începea din nou să împingă piatra spre vârful dealului, doar pentru ca o dată ajunsă iarăşi în vârf, ea să se rostogolească şi de data aceasta în vale. Sisif a fost osândit să repete acest proces la nesfârşit. În ciuda tuturor eforturilor lui el nu a ajuns la nici un rezultat definitiv.[21] Fie că sunt cufundaţi în gânduri pline de teamă cu privire la moarte, la viitoarea pieire naturală a planetei sau la cataclismul nuclear, fie doar în lupta împotriva celor care controlează puterea politică şi economică, toţi cei care susţin că omul este doar o marionetă lăsată la discreţia Universului sunt cuprinşi de un sentiment similar de neajutorare şi resemnare.

---

[19] Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, New York, Norton, 1929, p. 47-48, 56-57.

[20] Jean-Paul Sartre, „The Wall", în *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann, Cleveland, World, 1956, p. 223-240.

[21] Albert Camus, „The Myth of Sisyphus", în *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 312-315.

Omul ca ființă liberă

Acea perspectivă asupra omului care accentuează libertatea şi capacitatea lui de a alege, consideră că voinţa umană este esenţa personalităţii. Acest punct de vedere apare adesea în concepţiile politice şi social-conservatoare. În acest caz libertatea în faţa restricţiilor este cea mai importantă problemă, deoarece ea îi îngăduie omului să-şi dea seama de natura lui de bază. Rolul guvernului este doar să asigure un mediu stabil în care o asemenea libertate să poată fi exercitată. Dincolo de acest lucru, trebuie adoptată o poziţie de neamestec. Trebuie evitate reglementările excesive. De asemenea, trebuie evitat acel gen de paternalism care se străduieşte să se îngrijească de toate nevoile unei persoane, excluzând posibilitatea oricărui eşec. Mai bine să greşeşti şi să fii liber, decât să ai siguranţa că nu vei duce lipsă de nimic, fără însă a avea posibilitatea reală de a alege.[22]

Potrivit celor care susţin această concepţie, nevoia de bază a omului este informarea, care îi va da posibilitatea să aleagă în mod inteligent. În ceea ce priveşte cele trei cerinţe în vederea acţiunii – să ştii ceea ce ar trebui să faci, să ai dorinţa de a face ceea ce ştii că ar trebui să faci, şi să ai capacitatea de a face ceea ce vrei să faci – singura problemă reală este legată de primul factor. Deoarece o dată ce ai destule informaţii pentru a putea face o alegere inteligentă în domeniul lucrurilor care ar trebui să fie făcute (ţinându-se cont, fireşte şi de scopurile şi capacităţile personale), nu mai există nimic din interior şi nici din exterior – cu condiţia ca guvernul să asigure condiţiile propice – care să te împiedice să acţionezi în consecinţă.

Această concepţie nu susţine doar că omul are capacitatea de a alege, ci şi că el trebuie să aleagă. Pentru a fi pe deplin uman trebuie să accepţi responsabilitatea autodeterminării. Toate încercările de a nu recunoaşte responsabilitatea ce îţi revine sunt neavenite. O scuză frecventă este apelarea la condiţionarea genetică: „Nu-mi pot controla comportamentul. E înscris în genele mele. L-am moştenit de la tatăl meu." O alta este apelarea la condiţionarea psihologică: „Aşa am fost educat. Nu pot să fac nimic cu privire la felul în care sunt." Toate aceste scuze sunt cazuri de „existenţă neautentică", după cum o numeşte existenţialismul, în care lipseşte dorinţa de a accepta responsabilitatea ce îi revine fiecărei persoane. Această neexercitare a libertăţii este o negare a dimensiunii fundamentale a naturii umane, şi astfel o negare a propriei umanităţi. În mod similar, orice efort de a-i lipsi pe alţii de alegerea lor liberă este greşit, fie că se manifestă prin intermediul sclaviei, al unei guvernări totalitariste, al unei democraţii excesiv de severe sau al unui stil social manipulativ.[23] Poezia „Invictus" de William Ernest Henley reprezintă foarte sugestiv această filozofie cum că omul este în esenţă o fiinţă liberă:

---

[22] Milton şi Rose Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1980.

[23] Martin Heidegger, *Being and Time*, New York, Harper and Row, 1962, p. 210.

Din densa negură a nopţii,
Ce mă-nghite fără preget,
Mulţumesc oricăror zei ar fi
Pentru neînvinsu-mi suflet...

Oricât de strâmtă ar fi poarta,
Zapisul de pedepse plin,
Eu sunt acel ce-mi conduc soarta,
Eu sunt stăpân pe-al meu destin.

Omul ca fiinţă socială

Există apoi concepţia că omul este în primul rând un membru al societăţii. Calitatea lui de membru al unui grup format din mai multe persoane este de fapt ceea ce îl distinge ca om. Cineva care nu interacţionează cu alte fiinţe sociale nu este în întregime uman. Într-un anumit sens cineva nu este pe deplin uman decât dacă funcţionează în cadrul unui grup social, fiindcă, deşi s-ar putea să aibă aptitudini sociale, el nu îşi împlineşte ţelul sau *telos*-ul până ce nu le exercită cu adevărat.[24]

Această concepţie include uneori ideea că în realitate fiinţa umană nu posedă o natură proprie. Persoana este setul de relaţii pe care le are. Cu alte cuvinte, esenţa fiinţei umane nu constă dintr-o anumită substanţă sau natură definibilă fixă, ci mai degrabă din relaţiile şi din reţeaua de conexiuni pe care cineva le are cu alţii. Printr-o cultivare a acestor relaţii individul poate deveni pe deplin uman. Biserica poate ajuta ca o persoană să-şi realizeze destinul prin stabilirea şi încurajarea unor relaţii sociale pozitive şi constructive.

Concepţia creştină despre om

Am văzut diverse concepţii despre natura fiinţei umane. Nici una dintre ele nu este satisfăcătoare ca şi concepţie după care să îţi ghidezi viaţa. Unele dintre ele, cum este cea care îl pune pe om în categoria animalelor, ar putea să servească foarte bine ca o teorie abstractă. Totuşi, nici chiar biologul nu se gândeşte la copilul lui nou-născut doar ca la un alt mamifer. Alte concepţii sunt şi ele nesatisfăcătoare deoarece chiar dacă sunt împlinite acele nevoi specifice ale omului pe care ele le consideră fundamentale (de ex., nevoile de ordin economic sau cele sexuale), există în continuare un sentiment de goliciune şi insatisfacţie. Unele concepţii, cum este ideea omului ca maşină, sunt depersonalizante şi din acest motiv frustrante. Le poţi considera nişte teorii satisfăcătoare despre om doar dacă nu ţii seama de unele aspecte ale propriei tale experienţe.[25] Prin contrast, perspectiva creştină este o alternativă compatibilă cu întreaga noastră experienţă.

Concepţia creştină despre om, care constituie subiectul celei de a cincea părţi a acestei lucrări, este că omul e o creatură a lui Dumnezeu, făcută după chipul lui

---

[24] Thomas C. Oden, *The Intensive Group Experience*, Philadelphia, Westminster, 1972.

[25] Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianopolis, Bobbs-Merrill, 1969, p. 305-364.

Dumnezeu. Acest lucru înseamnă în primul rând că omul trebuie văzut nu ca un rezultat al unui proces evolutiv întâmplător, ci ca rodul unui act conştient şi planificat al lui Dumnezeu. Aşadar, raţiunea de la baza existenţei omului constă din intenţia fiinţei supreme.

În al doilea rând, chipul lui Dumnezeu este intrinsec în om. Omul nu ar fi om fără de el. Semnificaţia acestui concept va fi cercetată în capitolul 23. Pentru moment să spunem însă că indiferent care este lucrul ce îl separă pe om de restul creaţiei, numai el este capabil să aibă o relaţie personală conştientă cu Creatorul şi să-i răspundă. Omul Îl poate cunoaşte pe Dumnezeu şi poate să înţeleagă ce doreşte Creatorul lui de la el. Omul poate să Îl iubească pe Ziditorul său, poate să I se închine şi să Îl asculte. Prin aceste răspunsuri omul împlineşte cât se poate de complet intenţia Ziditorului său pentru el, şi astfel el este pe deplin om, de vreme ce umanitatea lui este definită prin prisma chipului lui Dumnezeu.

Omul are de asemenea o dimensiune eternă. El a avut un început în timp. Dar el a fost creat de un Dumnezeu etern, şi are un viitor etern. Astfel, când ne întrebăm care este binele pentru om noi nu trebuie să răspundem doar în termenii bunăstării lui temporare sau a confortului lui material. Există o altă dimensiune a omului care trebuie împlinită (o dimensiune care din multe puncte de vedere este mai importantă). În consecinţă, omului nu i se face nici o favoare dacă este scutit de la a se mai gândi la lucrurile privitoare la destinul lui etern.

Şi totuşi, omul, ca parte a creaţiei materiale şi trăind în mijlocul regnului animal, are aceleaşi nevoi ca şi restul fiinţelor pământeşti. Bunăstarea noastră fizică este importantă. Ea Îl preocupă pe Dumnezeu şi ar trebui prin urmare să ne preocupe şi pe noi. Omul este de asemenea o fiinţă unitară; astfel durerea sau foamea îi pot afecta capacitatea de a se concentra asupra vieţii sale spirituale. Şi el este o fiinţă socială, plasată în cadrul societăţii ca să funcţioneze în relaţie cu ceilalţi.

Omul nu poate descoperi semnificaţia reală a existenţei sale atunci când consideră că el şi fericirea lui sunt cele mai înalte valori; şi nici nu poate găsi fericirea, împlinirea sau satisfacţia atunci când porneşte în căutarea lor. Valoarea lui i-a fost conferită de o sursă superioară, şi este împlinit doar atunci când slujeşte şi iubeşte acea fiinţă superioară. Numai atunci vine satisfacţia, ca un produs secundar al angajamentului faţă de Dumnezeu. Doar atunci realizează cineva cât de adevărată este afirmaţia lui Isus: „Căci oricine va vrea să-şi scape viaţa, o va pierde; dar oricine îşi va pierde viaţa din pricina Mea şi din pricina Evangheliei, o va mântui" (Marcu 8:35).

Multe din întrebările puse direct sau indirect de cultura contemporană îşi găsesc răspunsul în concepţia creştină despre om. În plus, această concepţie îi dă individului un sentiment al identităţii. Imaginea omului ca maşină duce la sentimentul că suntem nişte rotiţe nesemnificative ale angrenajului, neobservate şi lipsite de importanţă. Biblia arată însă că fiecare este valoros şi este cunoscut de Dumnezeu: fiecare fir de păr de pe capul nostru este numărat (Matei 10:28-31). Isus a vorbit despre păstorul care, deşi avea nouăzeci şi nouă de oi adăpostite în staul, a plecat să o caute pe cea care lipsea (Luca 15:3-7). Acesta este modul în care fiecare om în parte este privit de Dumnezeu.

Provocarea pe care o lansăm noi în aceste pagini este afirmaţia că gândirea creştină despre om i se potriveşte mult mai bine acestuia decât oricare dintre concepţiile rivale. Această imagine despre om explică mult mai complet şi mai puţin denaturat întreaga gamă a fenomenelor umane, decât restul concepţiilor. Şi această concepţie, mai mult decât oricare alt mod de abordare a vieţii, îi dă omului posibilitatea să funcţioneze în anumite moduri care sunt profund satisfăcătoare pentru el pe termen lung.

Psalmistul s-a întrebat:

> Ce este omul, ca să Te gândeşti la el?
>   Şi fiul omului, ca să-l bagi în seamă?
> L-ai făcut cu puţin mai prejos decât Dumnezeu
>   şi l-ai încununat cu slavă şi cu cinste.
> I-ai dat stăpânire peste lucrurile mâinilor Tale,
>   toate le-ai pus sub picioarele lui. (Ps. 8:4-6)

Ce este omul? Da, aceasta este una dintre cele mai importante întrebări. Şi este o întrebare la care revelaţia biblică dă cel mai bun răspuns.

22

Originea umanității

Semnificația termenului „origine“
Statutul lui Adam și al Evei
Concepții despre începutul omului
  Evoluția naturală
  Creaționismul prin fiat
  Evoluționismul deist
  Evoluționismul teist
  Creaționismul progresiv
Vechimea omului
  Patru concepții conservatoare
  Problema elementelor neolitice din Geneza 4
Semnificația teologică a doctrinei creării omului

Semnificația termenului „origine“

Când vorbim despre originea omului noi vorbim despre ceva mai mult decât începutul lui. Deoarece „început" se referă numai la venirea în fiinţă. Astfel, a vorbi despre „începutul omului" este doar un fel ştiinţific de a ne referi la faptul că omul a venit în fiinţă, şi probabil la modul în care a venit în fiinţă. Termenul „origine" conţine însă şi ideea scopului pentru care omul a venit în fiinţă. Din punctul de vedere al existenţei individuale, începutul vieţii fiecărei persoane este acelaşi: el are loc atunci când un spermatozoid al unui bărbat se combină cu ovulul unei femei. Dar, din punct de vedere omenesc, originea fiecărei vieţi în parte este diferită. De fapt, în unele cazuri s-ar putea considera că este incorect să se vorbească despre origine. Deoarece în timp ce unele naşteri sunt rezultatul unei planificări şi a unei dorinţe precise din partea a două persoane care vor un copil, altele sunt produsul nedorit al unei uniri fizice a două persoane, probabil o consecinţă a neglijenţei. Teologia nu se întreabă numai cum au ajuns să existe oamenii pe Pământ, ci şi de ce există ei sau care este scopul care se află în spatele prezenţei lor aici. Când prezenţa omului pe Pământ este privită numai din perspectiva începutului, există prea puţină călăuzire cu privire la ce este omul sau ce trebuie să facă el, dar dacă este văzută în contextul scopului, apare o înţelegere mai clară şi mai completă a naturii omului. Imaginea biblică despre originea omului este că un Dumnezeu bun, înţelept şi atotputernic a creat rasa umană ca aceasta să-L iubească şi să-L slujească pe El, şi să se bucure de o relaţie cu El.

Statutul lui Adam şi al Evei

Geneza cuprinde două relatări despre crearea omului de către Dumnezeu. Cea dintâi, din Geneza 1:26-27, relatează (1) numai decizia lui Dumnezeu de a-l face pe om după chipul şi asemănarea Lui, şi (2) punerea în practică de către Dumnezeu a acestei decizii. Nu se spune nimic cu privire la materialele sau la metoda folosită. Această primă relatare pune un accent mai mare pe scopul sau motivul creării omului; şi anume, omul trebuia să fie rodnic, să se înmulţească (v. 28) şi să aibă stăpânire asupra Pământului. Cea de-a doua relatare, Geneza 2:7, este complet diferită: „Domnul Dumnezeu l-a făcut pe om din ţărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viaţă; şi omul s-a făcut astfel un suflet viu."

Au fost formulate şi promulgate numeroase şi diferite interpretări în legătură cu statutul primei perechi de oameni. Au existat divergenţe puternice în privinţa faptului dacă Adam şi Eva trebuie consideraţi nişte persoane istorice reale sau simbolice. Concepţia tradiţională este că Adam şi Eva au fost două persoane reale şi că evenimentele din relatarea biblică au avut loc în spaţiu şi timp. Acest lucru a fost însă pus la îndoială de către numeroşi teologi.

Unul dintre cei care au respins cât se poate de categoric această concepţie a fost Emil Brunner. Spre deosebire de Karl Barth, Brunner a recunoscut că istoricitatea relatării despre Adam şi Eva reprezintă o problemă importantă. Barth afirmase că întrebarea cu adevărat importantă nu este dacă şarpele a vorbit într-adevăr în Paradis, ci ce anume a spus el.[1] Brunner însă a considerat că această problemă este doar o evitare înţeleaptă a unei întrebări care nu trebuie ocolită. Întrebarea trebuie să fie pusă, şi aceasta nu numai în scopuri apologetice, ci şi în scopuri teologice.[2]

După Brunner, trebuie să se renunţe la istorisirea despre Adam şi Eva atât din motive externe, cât şi interne. Prin motive externe el înţelegea considerente empirice. Dovezile din domeniul ştiinţelor naturale, ca de exemplu evoluţia biologică din paleontologie şi din istorie, se contrazice cu tradiţia eclesiastică. Mai concret, cu cât este mai îndepărtată perioada de timp investigată prin mijloacele cercetării empirice, cu atât mai puţin găsim că natura de atunci a omului ar fi fost superioară (sau cel puţin la acelaşi nivel) celei de astăzi. În timp ce concepţia eclesiastică, cu învăţătura ei că omul a fost iniţial perfect şi inocent şi abia mai târziu a căzut în păcat, reclamă ideea unei vârste de aur, dovezile ştiinţifice prezintă o formă din ce în ce mai primitivă a omului pe măsură ce ne întoarcem în timp. Ceea ce nu vrea să însemne că evoluţia este un fapt stabilit. Trebuie să se recunoască însă că lucrurile întrezărite de noi din istoria timpurie a rasei umane, care în cel mai bun caz alcătuiesc o imagine vagă şi abia perceptibilă, nu se potrivesc cu portretul biblic al lui Adam şi al Evei. Astfel Brunner a crezut că Biserica trebuie să abandoneze credinţa că ei au fost persoane reale, de vreme ce ea i-a adus numai batjocură şi ridiculizare.[3]

---

[1] Karl Barth, *Credo*, New York, Scribner, 1962, p. 190.

[2] Emil Brunner, *Man in Revolt*, Philadelphia, Westminster, 1947, p. 88, n.1.

[3] Ibid., p. 85-86.

Pe lângă motivele externe, Brunner a expus şi unele motive interne, pe care el le-a considerat de fapt mai importante. Problema reală cu concepţia eclesiastică este că ea susţine că relatarea despre Adam şi Eva este în planul istoriei empirice. Luată astfel, relatarea biblică este în dezacord cu explicaţia ştiinţifică a începuturilor umane. Acest lucru înseamnă că cine susţine explicaţia ştiinţifică nu poate susţine nimic din conţinutul relatării creştine sau biblice. Atâta timp cât se crede că intenţia relatării biblice este să asigure o explicaţie faptică, oricine acceptă concepţia ştiinţifică nu poate să facă nimic altceva decât să abandoneze relatarea biblică. Acest lucru este valabil pentru cei care îmbrăţişează un naturalism mecanicist, precum şi pentru cei care, incomodaţi de acesta, îi substituie un tip de evoluţionism idealist, cum este cel al lui Friedrich Schleiermacher şi al teologilor care urmează linia de gândire a lui Hegel.[4]

Brunner a susţinut că nu e nimic de pierdut dacă se abandonează concepţia că relatarea despre Adam şi Eva înregistrează evenimente istorice. Dimpotrivă, abandonarea acestei concepţii este o purificare necesară a doctrinei noastre despre om în folosul ei mai degrabă decât în folosul ştiinţei. Atâta timp cât se crede că relatarea biblică este preocupată de cele două persoane care sunt descrise acolo, ea de fapt are prea puţin de-a face cu oricine altcineva. Într-adevăr, ea are puţine de spus pentru şi despre noi. Când este însă eliberată de concepţia eclesiastică, putem observa că discuţia biblică despre originile umane nu este legată de un anumit Adam care a trăit cu mult timp în urmă. Mai degrabă ea este în legătură cu tine, cu mine şi cu oricine altcineva din lume.[5]

În multe privinţe abordarea lui Brunner aseamănă relatarea creaţiei cu o parabolă, cum este cea a fiului risipitor. Dacă „Pilda fiului risipitor" este considerată o relatare istorică reală, atunci ea nu este decât povestea interesantă a unui tânăr care a plecat de acasă cu secole în urmă. Dacă, pe de altă parte, ea este văzută aşa cum a plănuit Isus să fie văzută, adică o parabolă, atunci ea are relevanţă şi aplicabilitate pentru noi cei de astăzi. Ea spune ceva despre noi. În mod similar, istorisirea despre Adam şi Eva nu trebuie luată ca o înregistrare faptică a unor evenimente din viaţa a două persoane reale. Faptul că lui Adam i se dă aici un nume nu este semnificativ, deoarece *Adam* înseamnă în realitate „om". Prin urmare, relatarea din Geneza nu se referă la două persoane care au trăit cu mult timp în urmă. Cele consemnate în legătură cu Adam şi Eva sunt în realitate adevărate cu privire la fiecare dintre noi astăzi.

Cum să privim această interpretare? Are vreo importanţă dacă istorisirea despre Adam şi Eva este luată ca o înregistrare istorică a vieţii unei perechi reale de oameni de la începutul rasei umane sau ca o relatare generală despre fiecare dintre noi? Întrebarea nu este numai cum anume a privit-o autorul relatării, deoarece unii ar putea să spună că perspectiva că Adam şi Eva au fost nişte persoane istorice este forma în care scriitorul şi-a exprimat doctrina conţinută în relatare. Această formă ar putea fi schimbată fără a se pierde esenţa doctrinei. Însă, este oare perspectiva că Adam şi Eva au fost nişte persoane istorice numai forma de exprimare a doctrinei despre originea omului, sau este ea într-un anumit fel chiar esenţa ei?

---

[4] Ibid., p. 86-87.

[5] Ibid., p. 88.

Un posibil mod de abordare a acestei probleme este să se examineze cum anume îl vede Noul Testament pe Adam. Este adevărat că termenul *Adam* ar putea fi luat mai degrabă ca un nume generic sau de clasă („om"), decât ca un nume propriu. Totuşi, în două pasaje, Romani 5 şi 1 Corinteni 15, Pavel leagă păcătoşenia umană de Adam într-un mod care face dificil să se considere că „Adam" este doar un termen reprezentativ. În Romani 5:12-21 Pavel vorbeşte de mai multe ori despre păcatul „unui singur om". El se referă de asemenea la ascultarea, harul şi dreptatea care vin prin „acel unul singur... Isus Cristos". Pavel face o paralelă între acel singur om Adam şi acel singur Om Isus Cristos. Observaţi că latura negativă din expunerea doctrinară a lui Pavel se sprijină pe caracterul faptic al lui Adam. Păcatul, vina şi moartea sunt realităţi universale ale existenţei umane; ele sunt părţi esenţiale ale doctrinei lui Pavel despre om. Pavel pune faptul că toţi oamenii mor pe seama intrării păcatului în lume printr-un singur om. Moartea este manifestarea condamnării care a venit ca o consecinţă a păcatului unui singur om. Este într-adevăr dificil de tras o altă concluzie decât că Pavel a crezut că Adam a fost o persoană individuală care a comis un păcat semnificativ pentru restul rasei umane. Nu există nici o îndoială că Pavel a crezut în istoricitatea acestui singur om, Adam şi în păcatul lui, la fel de mult cum a crezut în singurul om Isus şi în moartea Lui ispăşitoare.

În 1 Corinteni 15 poziţia lui Pavel devine şi mai evidentă. Aici el spune că moartea a venit printr-un om (v. 21), iar apoi clarifică faptul că se referă la Adam (v. 22). În versetul 45 Pavel se referă în mod clar la „omul dintâi Adam". Dacă termenul *Adam* este luat întotdeauna cu sensul de „om", atunci în acest caz avem un fel de prisos de cuvinte, ca să nu spunem mai mult. Pare destul de limpede că Pavel l-a considerat pe Adam o persoană istorică, reală.

Din motive ca cele pe care tocmai le-am citat, tragem concluzia că scriitorii Noului Testament, cum este şi Pavel, nu numai că au crezut că Adam şi Eva au existat, ci şi că această convingere era o parte indispensabilă a doctrinei lor despre om. Este însă cu putinţă de susţinut o asemenea concepţie? Ce spun datele ştiinţifice cu privire la originea rasei umane? A fost exclusă posibilitatea unui început monogenic de la Adam şi Eva? În timp ce răspunsul atârnă în mare măsură de definiţia pe care o dăm umanităţii (un subiect la care ne vom referi ceva mai târziu în acest capitol), factorii cu caracter universal ce pot fi întâlniţi la întreaga rasă umană, cum este de exemplu interfertilitatea, sugerează un punct de origine comun.

Concepţii despre începutul omului

Dacă susţinem că Dumnezeu a început rasa umană cu două persoane, Adam şi Eva, şi că întreaga omenire a descins din acea primă pereche, tot ne mai confruntăm cu întrebarea cum au ajuns ei să existe. La această întrebare există mai multe şi diverse explicaţii. Principala diferenţă dintre ele este dată de accentuarea elementelor cataclismice sau procesuale în legătură cu originea omului.

Pe de-o parte, ortodoxia conservatoare a tins să sublinieze spontaneitatea şi evenimentele vădit supranaturale. Se consideră că lucrarea lui Dumnezeu are aproape întotdeauna un caracter imediat şi produce discontinuitate, sau treceri bruşte în procesele naturale. Este aproape ca şi când un eveniment ar trebui să fie întotdeauna vădit supranatural pentru a fi considerat lucrarea lui Dumnezeu.

Borden Parker Bowne istoriseşte o povestire care se potriveşte foarte bine aici. Un rege oriental i-a cerut unuia dintre sfătuitorii lui să-i dea un semn al lucrărilor minunate ale lui Dumnezeu. Sfătuitorul i-a spus regelui să semene patru ghinde. Când regele s-a uitat la locul respectiv a văzut patru stejari maturi. Crezând că a trecut doar un moment, el s-a gândit că a avut loc un miracol. Când sfătuitorul i-a spus regelui că au trecut optzeci de ani şi regele şi-a dat seama că îmbătrânise şi că veşmintele îi sunt în zdrenţe, el a exclamat mânios: „Atunci nu este nici un miracol aici." „Oh, ba da, este, a replicat sfătuitorul, este lucrarea lui Dumnezeu, indiferent că El o face într-o secundă, sau în optzeci de ani."[6] Fundamentalismul părea uneori să reclame caracterul imediat al acţiunii, nu numai fiindcă aceasta este ceea ce ne învaţă Biblia, ci şi pentru că spontaneitatea pare să aibă în mod inerent un caracter mai supranatural. Leonard Verduin vorbeşte despre „ictic".[7]

Liberalismul, pe de altă parte, accentuează procesul. El consideră că Dumnezeu lucrează în cea mai mare parte în cadrul naturii şi prin ea. Dumnezeu iniţiază un proces şi îl direcţionează spre scopul prevăzut. El nu intervine; adică El nu modifică din afara acestui proces ceea ce face în cadrul lui.

Ceea ce este pus în pericol prin altercaţia dintre aceste două concepţii este de fapt concepţia noastră despre Dumnezeu şi despre relaţia Lui cu lumea. Fundamentalismul subliniază că Dumnezeu este transcendent şi lucrează într-o manieră directă sau discontinuă. Liberalismul, pe de altă parte, accentuează că Dumnezeu este imanent şi lucrează pe căi naturale. Fiecare concepţie o consideră pe cealaltă inadecvată. Totuşi, de vreme ce Dumnezeu este atât transcendent, cât şi imanent, ambele accente ar trebui păstrate, în măsura în care ele sunt învăţate de Biblie.

Evoluția naturală

În zilele noastre există diverse concepţii referitoare la originea speciei umane. Ele diferă prin locul pe care îl atribuie datelor biblice şi ştiinţifice. Una din aceste concepţii este evoluţia naturală. Aceasta este o încercare de a explica omul, precum şi toate celelalte forme de viaţă, fără a se apela la o explicaţie supranaturală. Procesele imanente din cadrul naturii l-au produs pe om şi tot ce există. Nu a avut loc nici un fel de implicare din partea unei persoane divine, nici la începutul procesului şi nici în timpul lui.

Potrivit evoluţiei naturale, nu este nevoie decât de atomi în mişcare. O combinaţie de atomi, mişcarea, timpul şi întâmplarea au modelat tot ceea ce vedem. Acestea sunt un dat şi au fost postulate drept elementele care au produs rezultatul. Nu există nici o încercare de a le justifica – ele pur şi simplu sunt acolo, o bază pentru orice altceva.

---

[6] Borden P. Bowne, *The Immanence of God*, Boston, Houghton Mifflin, 1905, p. 29-30.

[7] Leonard Verduin, *Somewhat Less than God: Biblical View of Man*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 13-19.

Lumea noastră este rezultatul unor combinaţii întâmplătoare sau aleatorii ale atomilor. La nivelele superioare sau în etapele ulterioare ale procesului este la lucru aşa-zisa „selecţie naturală". Natura este extrem de prolifică. Ea produce mult mai multe exemplare din orice specie dată decât ar putea supravieţui de fapt. Din cauza crizei de resurse necesare vieţii există o competiţie. Cel mai bun, cel mai puternic, cel mai adaptabil supravieţuieşte; ceilalţi nu. Drept rezultat, are loc o înnobilare progresivă a speciilor. În plus, au loc mutaţii. Ele sunt variaţii bruşte, trăsături inedite care nu au existat în generaţiile precedente ale speciei. Din multele mutaţii care au loc majoritatea sunt nefolositoare, chiar dăunătoare, dar câteva sunt cu adevărat folositoare în lupta pentru supravieţuire. La sfârşitul unui lung proces de selecţie naturală şi de mutaţii folositoare, a apărut omul. El este un organism de o mare complexitate şi cu capacităţi superioare, nu pentru că cineva l-a plănuit şi l-a făcut în acest fel, ci pentru că aceste trăsături au făcut posibilă supravieţuirea lui. El a fost cel mai potrivit să supravieţuiască, şi a supravieţuit.[8]

Chiar dacă evoluţia naturală nu este neapărat cea mai bună explicaţie a datelor ştiinţifice, ea cu siguranţă că este cel puţin compatibilă cu ele. Pare să nu existe nimic din domeniul biologiei, antropologiei sau paleontologiei care să o contrazică cu totul; pe de altă parte, aceste discipline nici nu oferă material care să susţină fiecare afirmaţie a ei. În astfel de cazuri devine necesar să se presupună câteva dintre legile general acceptate ale naturii, cum este uniformitatea. Însă dificultatea reală se iveşte atunci când încercăm să împăcăm această concepţie cu învăţătura biblică. Desigur, dacă primele capitole din Geneza spun cât de cât ceva, ele afirmă că o fiinţă personală a fost implicată în apariţia omului. Rasa umană este lucrarea ei.

Creaţionismul prin fiat

În partea opusă se află ceea ce uneori se numeşte creaţionism prin fiat. Aceasta este ideea că Dumnezeu, printr-un act direct, a adus în fiinţă complet, spontan tot ce există. Reţineţi două trăsături ale acestei concepţii. Una este scurtimea timpului implicat, şi prin urmare caracterul relativ recent al celor petrecute la creaţie. În timp ce au existat diverse etape ale creaţiei, urmând una după alta, nu s-a scurs o cantitate substanţială de timp de la începutul şi până la sfârşitul procesului. Probabil că a fost implicată o săptămână calendaristică sau ceva în genul acesta. O altă trăsătură a acestei concepţii este ideea activităţii divine directe. Dumnezeu a produs lumea şi tot ce este în ea nu prin întrebuinţarea vreunor mijloace indirecte sau a unor mecanisme biologice, ci prin acţiune şi contact direct. În fiecare caz, sau în cadrul fiecărei etape, Dumnezeu a întrebuinţat un material inexistent în prealabil. Speciile noi nu au apărut ca modificări ale unor specii existente, ci ele au fost, ca să zicem aşa, începuturi proaspete; fuseseră special create de Dumnezeu. Fiecare specie în parte a fost complet diferită de celelalte. În mod specific, Dumnezeu l-a făcut pe om în totalitatea lui printr-un act creator direct şi unic; omul nu a provenit din nici un organism existent în prealabil.[9]

---

[8] Charles Darwin, *The Origin of Species*, ediţia a şasea londoneză, Chicago, Thompson and Thomas, n.d., p. 473.

[9] Walter E. Lammerts, ed., *Why Not Creation?*, Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1970; idem, *Scientific Studies in Special Creation*, Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1971.

Ar trebui să fie evident faptul că nu există nici o dificultate în a împăca creaționismul prin fiat cu relatarea biblică. Într-adevăr, această concepție reflectă o interpretare strict literală a textului, acesta fiind modul în care a fost înțeleasă relatarea pentru o lungă perioadă de timp din istoria Bisericii. Prin afirmația că Dumnezeu a făcut fiecare animal şi fiecare plantă după soiul ei s-a înțeles în mod tradițional că El a creat fiecare specie individual. Trebuie însă să se reliefeze faptul că termenul ebraic מִין (*min*), care în majoritatea traducerilor este echivalent cu „soi", este doar un termen general pentru diviziune. Poate semnifica şi specie, dar nu există suficient temei pentru a trage concluzia că acesta îi este într-adevăr sensul. În consecință, noi nu putem afirma că Biblia *pretinde* creaționism prin fiat; cu toate acestea, este limpede şi cert că îl *permite*.

Datele ştiințifice sunt punctul în care creaționismul prin fiat întâmpină dificultăți. Deoarece, dacă acele date sunt luate în serios, ele par să indice o dezvoltare considerabilă, incluzând ceea ce par a fi forme tranziționale între specii.

Evoluționismul deist

Deşi termenul este rareori auzit, denumirea de evoluționism deist descrie o anumită variantă a ceea ce este numit în general evoluționism teist. Aceasta este concepția potrivit căreia Dumnezeu este Cel care a început procesul de evoluție, producând materia primă şi sădind în creație legile pe care le-a urmat dezvoltarea ei. Astfel, El a programat procesul. Apoi S-a retras din activitatea Sa în lume, devenind, ca să spunem aşa, Creator emerit. Cursul pe care îl urmează ordinea creată este scutit de influența directă a lui Dumnezeu. El este Creatorul tuturor lucrurilor, dar numai prima formă vie a fost creată de El în mod direct. Tot restul lucrării de creație a lui Dumnezeu a fost făcut în mod indirect. Dumnezeu este Creatorul, cauza ultimă, dar evoluția este mijlocul, cauza proximă. Astfel, cu excepția punctului lui de vedere despre începutul materiei, evoluționismul teist este identic cu evoluția naturală, deoarece el neagă existența vreunei intervenții directe din partea unui Dumnezeu personal în timpul procesului creator.

Evoluționismul deist întâmpină puține dificultăți când este confruntat cu datele ştiințifice. Cu totul altfel stau însă lucrurile cu materialul biblic. Există un conflict major între ideea deistă a Dumnezeului absent şi imaginea biblică despre Dumnezeul care a fost implicat nu numai într-un singur act, ci în întreaga serie de acte creatoare. Mai exact, ambele relatări din Geneza despre originea omului indică faptul că Dumnezeu a voit şi a acționat în mod categoric şi clar pentru a-l aduce pe om în existență. În plus, evoluționismul deist este în conflict cu doctrina scripturală despre providență, potrivit căreia Dumnezeu este în mod personal şi intim preocupat deşi implicat în evenimentele specifice din cadrul întregii Sale creații.[10]

Evoluționismul teist

Evoluționismul teist are multe în comun cu evoluționismul deist, însă îl depăşeşte pe acesta în ceea ce priveşte implicarea lui Dumnezeu în creaţia Sa şi preocuparea Lui faţă de ea. Dumnezeu a început procesul prin a făuri întâiul organism viu. El a continuat apoi să lucreze pe plan intern în vederea realizării scopului Său pentru creaţie. Totuşi, la un moment dat El a acţionat şi în mod supranatural pentru a direcţiona procesul, însă a întrebuinţat materiale deja existente. Dumnezeu a creat prima fiinţă umană, însă El a folosit pentru aceasta o creatură existentă. Dumnezeu a creat sufletul omenesc şi l-a introdus în unul din primatele superioare, transformând această creatură în primul om. Astfel, în timp ce Dumnezeu a creat în mod special natura spirituală a lui Adam, natura fizică a omului este un produs al procesului de evoluţie.

---

[10] În vederea unei expuneri a evoluționismului deist vezi Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities, retipărire în 1969 a ediției din 1844.

Evoluţionismul teist nu întâmpină mari dificultăţi legate de potrivirea cu datele ştiinţifice, deoarece el învaţă că dimensiunea fizică a omului a apărut prin evoluţie. Astfel el poate accepta oricât de multe dovezi ale continuităţii procesului care l-a avut drept rezultat pe om. În ceea ce priveşte datele biblice, evoluţionismul teist susţine adeseori existenţa unei prime perechi reale, Adam şi Eva. În acest caz, nu există nici o dificultate în a împăca evoluţionismul teist cu învăţătura lui Pavel despre păcătoşenia rasei. Când se tratează primele capitole din Geneza este urmată una din următoarele două strategii. Fie că se susţine că Geneza nu spune nimic specific cu privire la natura originii omului, fie că pasajul este considerat a fi simbolic. În cel de-al doilea caz, expresia „ţărâna pământului" (2:7), de exemplu, nu este luată în sens literal. Mai exact, ea este interpretată ca o referire simbolică la o anumită creatură deja existentă, o formă inferioară omului. Această interpretare va beneficia de o cercetare atentă din partea noastră după ce vom fi examinat opţiunea finală.[11]

Creaţionismul progresiv

Creaţionismul progresiv vede lucrarea creatoare a lui Dumnezeu ca o combinaţie a unor serii de acte creatoare *de novo* şi a unei operaţii imanente sau procesuale. În mai multe momente din timp, destul de îndepărtate între ele, Dumnezeu a creat *de novo* (adică a creat ceva nou). În acele ocazii El nu a făcut uz de viaţă existentă anterior, modificând-o numai. Deşi s-ar putea ca El să fi adus în fiinţă ceva extrem de asemănător cu unele fiinţe deja existente, au existat totuşi câteva diferenţe şi astfel produsul muncii Lui a fost o creatură complet nouă. Între aceste acte creatoare speciale dezvoltarea a avut loc prin intermediul modalităţilor evoluţiei. De exemplu, este posibil ca Dumnezeu să fi creat primul exemplar al familiei cailor din care apoi diversele ramuri ale familiei s-au dezvoltat prin evoluţie. Aceasta este o dezvoltare „în cadrul soiului" (microevoluţie), nu „între soiuri" (macroevoluţie). Am observat deja cu privire la afirmaţia scripturală că Dumnezeu a făcut fiecare creatură după soiul ei că termenul ebraic מִין este destul de vag, aşa că nu este neapărat necesar ca el să fie identificat cu specia biologică. El poate fi mult mai cuprinzător decât aceasta. Mai mult decât atât, există o cantitate considerabilă de timp în care microevoluţia ar putea să aibă loc, de vreme ce cuvântul יוֹם (*yom*), care este tradus „zi", poate fi şi el interpretat mult mai liber.[12]

---

[11] Cu privire la evoluţie vezi Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 466-467.

Potrivit creaţionismului progresiv, când a venit momentul ca omul să fie adus în existenţă, Dumnezeu l-a făcut în mod direct şi complet. Dumnezeu nu l-a făcut dintr-o anumită creatură inferioară. Ci atât natura fizică, cât şi cea spirituală a omului au fost special create de Dumnezeu. Biblia ne spune că Dumnezeu l-a făcut pe om din „ţărâna pământului". Această ţărână nu trebuie să fie pământ real. Ea ar putea fi o reprezentare plastică elementară, pe înţelesul primilor cititori.

Creaţionismul progresiv nu se deosebeşte de creaţionismul prin fiat când susţine că întreaga natură a omului a fost special creată. El are însă o părere diferită când afirmă că a existat o anumită dezvoltare în creaţie după momentul actului iniţial de creaţie al lui Dumnezeu. El nu se deosebeşte de evoluţia naturală, de evoluţionismul deist şi de evoluţionismul teist când vede o dezvoltare în cadrul creaţiei, dar insistă că au existat mai multe acte de creaţie *de novo* în acest proces global. Şi cu toate că este de acord cu evoluţionismul teist, că omul este rezultatul unui act special de creaţie al lui Dumnezeu, el trece dincolo de această concepţie insistând că acest act a cuprins întreaga natură a omului, fizică şi spirituală.

Având în vedere premisele şi tezele acceptate de această carte, cele mai viabile opţiuni sunt evoluţionismul teist şi creaţionismul progresiv. Ambele au fost şi sunt îmbrăţişate de cercetători dedicaţi care cred în Biblie, şi fiecare dintre ele poate asimila sau explica atât datele biblice, cât şi pe cele empirice. Întrebarea este: Care dintre ele o poate face într-un mod mai complet, mai uşor şi cu o mai mică denaturare a materialului cu care se lucrează?

Pentru a răspunde la această întrebare este important să ne întrebăm ce fel de material literar avem în Geneza 1 şi 2. Există elemente simbolice în relatarea creaţiei? Foarte probabil că avem de-a face cu un gen de literatură în care nu fiecare obiect trebuie înţeles doar ca atare. Observaţi, de exemplu, că pomul din grădina Edenului nu este doar un pom, ci el este „pomul cunoaşterii binelui şi răului". Este de asemenea foarte posibil ca ţărâna care a fost folosită la crearea lui Adam să nu fi fost doar ţărână, ci să fi fost de fapt cărămida neînsufleţită care stă la baza materiei, şi prin urmare a vieţii. Dar să presupunem că vom considera că ţărâna simbolizează, aşa cum le-ar plăcea evoluţioniştilor teişti, o anumită creatură vie existentă de dinainte. Cum va fi atunci?

O problemă care trebuie privită în faţă este întrebarea dacă simbolismul este consecvent. Cuvântul *ţărână* (עָפָר, *aphar*) nu apare numai în Geneza 2:7, ci şi în 3:19: „... căci ţărână eşti, şi în ţărână te vei întoarce." Dacă vom considera că acest cuvânt reprezintă în 2:7 o creatură deja existentă, ne confruntăm cu două posibilităţi: fie semnificaţia termenului trebuie să difere de cea din 3:19 (şi 3:14 de asemenea), fie că este vorba de situaţia destul de absurdă că după moarte cel în cauză se preschimbă într-un animal. Trebuie remarcat faptul că în acele cazuri de degenerare gravă în care o persoană devine realmente subumană, transformarea are loc înainte de moartea reală. Ar fi prin urmare mai bine să se lase ca referirea la ţărână din 3:19 (care este mai clară) să o explice pe cea din 2:7 (care este mai puţin clară).

---

[12] Cu privire la creaţionismul progresiv vezi Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1948, p. 236-242.

O a doua problemă pentru evoluţionistul teist este expresia „şi omul s-a făcut astfel un suflet viu" (Gen. 2:7). Cuvintele traduse prin „suflet viu" sunt נֶפֶשׁ חַיָּה (*nephesh chayah*), care este tocmai expresia folosită pentru a desemna celelalte creaturi pe care Dumnezeu le făcuse mai devreme (1:20, 21, 24). După cum am văzut, evoluţionismul teist pretinde că dimensiunea fizică a omului a fost luată de la una din creaturile mai timpurii. Prin urmare, asemenea precursorului său, partea fizică a omului (căreia Dumnezeu i-a infuzat un suflet) trebuie neapărat să fi fost deja o fiinţă vie. Dar această teză a evoluţionismului teist contrazice afirmaţia din Geneza 2:7 că omul *a devenit* o fiinţă vie când Dumnezeu l-a format şi a suflat în el suflarea de viaţă.

Un alt argument înaintat uneori împotriva evoluţionismului teist este că el se opune unităţii personalităţii umane. Însă unitatea dintre dimensiunea fizică şi cea spirituală a omului pare să nu fie suficient de puternică pentru a demonstra netemeinicia teoriei că cele două dimensiuni au originat pe căi diferite.

În ciuda lipsei de trăinicie a celui de-al treilea argument, primele două considerente par a fi suficient de importante pentru a-i atribui evoluţionismului teist o poziţie mai puţin bună decât cea deţinută de creaţionismul progresiv. În timp ce această concepţie din urmă nu este în totalitate lipsită de dificultăţi, ea explică şi integrează mai bine datele biblice şi pe cele ştiinţifice şi din acest motiv trebuie considerată mai adecvată decât evoluţionismul teist.

Vechimea omului

O întrebare suplimentară care trebuie pusă priveşte vârsta omului. Când a apărut omul, mai ales cel descris în Biblie, pe Pământ? Creştinii evanghelici sau conservatori au răspuns la această întrebare în mai multe feluri. În parte răspunsul nostru va depinde de felul în care definim omul.

Patru concepţii conservatoare

1. Problema nu are nici un fel de importanţă. Fie că nu putem determina vârsta omului, fie că nu ar avea nici o importanţă dacă am putea să o determinăm. B. B. Warfield scria odinioară: „Întrebarea legată de vechimea omului nu are în sine nici o semnificaţie teologică. Pentru teologie, ca atare, este o problemă complet lipsită de importanţă când a apărut omul pe Pământ." [13] Nu se ştie dacă Warfield ar aproba felul în care a fost folosită uneori această afirmaţie; cu toate acestea este evident că el nu a dat o însemnătate prea mare acestei probleme.

2. Fabricarea uneltelor este semnul distinctiv al omului. Capacitatea de a concepe, modela şi întrebuinţa unelte este ceea ce îl diferenţiază pe om de creaturile subumane. Dacă acesta este criteriul, atunci apariţia omului trebuie datată destul de devreme, probabil în urmă cu 500.000 până la 2 milioane de ani.[14]

---

[13] Benjamin B. Warfield, „On the Antiquity and Unity of the Human Race", în *Biblical and Theological Studies*, ed. Samuel G. Craig, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1952, p. 238.

[14] Donald R. Wilson, „How Early Is Man?" *Christianity Today*, 14 septembrie 1962, p. 27-28 (1175-1176).

3. Practica îngropării morţilor este cea care îl deosebeşte pe om de celelalte creaturi. Dacă acesta este criteriul, primul om trebuie identificat cu omul din Neanderthal şi datat în urmă cu aproximativ 50.000 de ani.[15]

4. Omul se distinge prin prezenţa şi folosirea unei simbolistici complexe, adică, a limbajului. În timp ce fabricarea uneltelor şi îngroparea morţilor reveleazǎ un comportament destul de sofisticat, limbajul este cel care face posibil acel tip de relaţie cu Dumnezeu care ar putea caracteriza o fiinţă creată după chipul lui Dumnezeu. Pe acest temei cineva ar putea corela începutul omului în deplinul sens biblic cu evidenţele unei mari răbufniri culturale care a avut loc în urmă cu aproximativ 30.000 până la 40.000 de ani. Primul om nu trebuie identificat cu omul din Neanderthal, ci probabil cu omul din Cro-Magnon care a trăit ceva mai târziu.[16]

Problema vechimii omului nu este uşor de rezolvat. Unul dintre răspunsurile date uneori la întrebarea unde anume se potriveşte Adam în şirul evidenţelor paleontologice este: „Spune-mi cum arăta Adam şi îţi voi spune unde se potriveşte el în acel lanţ." Bineînţeles că acest răspuns semiglumeţ nu rezolvă adevărata problemă.

Prima concepţie, rezumată mai sus, este uşor de combătut. Nu contează când a fost creat Adam, deoarece în textul în care se face descrierea descendenţilor lui imediaţi din Geneza 4 apar unele fenomene care pot fi identificate ca fiind neolitice. În măsura în care corelăm mărturia biblică despre Adam şi descendenţii săi cu datele antropologice se ivesc diferite probleme de care trebuie să se ocupe apologetica.

Nici cea de-a doua perspectivă, care consideră că fabricarea uneltelor este marca ce diferenţiază omul, nu pare a fi pe deplin adecvată. Teza ei de bază a fost pusă la îndoială de diverse descoperiri. De exemplu, Jane Goodall a observat cimpanzei care rup rămurele, le curăţă de frunze şi le folosesc pentru a sonda muşuroaiele de termite în căutare de hrană. Cimpanzeii poartă cu ei aceste rămurele până la o depărtare de aproximativ un kilometru, atunci când trec de la un muşuroi la celălalt. Goodall a tras concluzia: „Procedând astfel ... cimpanzeul a atins începuturile rudimentare ale fabricării de unelte. ...Este improbabil ca acest tipar de pescuire în căutarea termitelor să fie un tipar comportamental înnăscut." [17]

Cea de-a treia perspectivă are la bază teoria că îngroparea morţilor este un semn al prezenţei chipului lui Dumnezeu în om. James Murk însă argumentează că această practică demonstrează doar o teamă faţă de necunoscut, care la rândul ei nu presupune altceva decât imaginaţie. Nu reiese că ar fi implicat un sentiment moral şi, într-adevăr, religia şi etica sunt tratate separat în literatura antropologică, deoarece adeseori cele două nu coincid.[18]

Rămâne cea de-a patra perspectivă care pare să prezinte cele mai puţine dificultăţi. Dezvoltarea culturii cu aproximativ 30.000 de ani în urmă este cea mai

---

15. Paul H. Seeley, „Adam and Anthropology: A Proposed Solution", *Journal of the American Scientific Affiliation* 22, nr. 3, septembrie 1970, p. 89.

16. James W. Murk, „Evidence for a Late Pleistocene Creation of Man", *Journal of the American Scientific Affiliation* 17, nr. 2, iunie 1965, p. 37-49.

17. Jane Goodall şi Hugo van Lawick, „My Life Among Wild Chimpanzees", *National Geographic Magazine* 124, august 1963, p. 307-308.

18. Murk, „Evidence", p. 46-47.

bine înţeleasă ca o consecinţă a apariţiei limbajului în acea vreme. Faptul acesta a fost susţinut de Bertram S. Kraus: „Pare cât se poate de probabil că Omul nu ar fi putut să producă, să întreţină şi să influenţeze cultura fără capacitatea de a-şi transmite experienţa şi cunoştinţele urmaşilor lui pe o altă cale decât prin intermediul exemplului."[19]

Mărturia biblică pare să indice că Adam şi Eva au posedat limbajul încă de la început. Comunicarea pe care o aveau unul cu celălalt şi cu Dumnezeu presupunea posedarea limbajului. (Observaţi că acceptarea acestei perspective înseamnă totodată negarea faptului că îngroparea morţilor este un semn al sentimentului moral care este parte din chipul lui Dumnezeu.)

Problema elementelor neolitice din Geneza 4

Chiar dacă acceptăm teoria că limbajul este cel care îl distinge pe om de celelalte creaturi şi prin urmare primul om a apărut în urmă cu aproximativ 30.000 de ani, tot mai rămâne încă o problemă suplimentară, la care ne-am referit deja în mod indirect: problema elementelor neolitice din Genesa 4. Dacă Adam a fost creat cu 30.000 de ani în urmă, dacă Abel şi Cain au fost descendenţii lui imediaţi, dacă în Genesa 4 găsim practici cu adevărat neolitice (de exemplu, cultivarea pământului), şi dacă perioada neolitică a început în urmă cu aproximativ 10.000 până la 8.000 de ani, atunci avem problema unei prăpastii de cel puţin 20.000 de ani între generaţii, prăpastia ultimă dintre generaţii. Au fost sugerate mai multe soluţii:

1. Teoria pre-adamică spune că Adam a fost primul om în sens biblic deplin, dar nu a fost primul om în sens antropologic. Au existat reprezentanţi veritabili ai lui *Homo sapiens* înainte de el.[20]
2. Cain şi Abel nu au fost descendenţi imediaţi ai lui Adam. Se poate ca ei să se fi aflat la câteva generaţii depărtare de el. Este chiar imaginabil ca naraţiunea să condenseze povestea mai multor indivizi într-una singură – Cain, fiul lui Adam, Cain, criminalul, şi Cain, întemeietorul de oraşe.[21]
3. În naraţiunea creaţiei (de ex., Gen. 1:26; 2:7), cuvântul ebraic אָדָם (*'adam*), adesea utilizat în mod simbolic în legătură cu întreaga rasă umană, se referă la primul om, care este anonim. In alte pasaje (de ex., Gen. 4:1; 5:3), el este un substantiv propriu, indicând o anumită persoană, care a apărut mai târziu.[22]
4. „Probabil Cain şi Abel nu au fost cu adevărat nişte persoane care *au domesticit* plante şi animale, ci mai degrabă ei doar *par* a fi astfel din pricina limbajului lui Moise, şi mai ales al traducerilor noastre. Preocupările lor [ale lui Cain şi Abel] faţă de hrana de origine vegetală şi respectiv animală s-ar putea să fi fost mult mai primitive."[23]

---

[19] Bertram S. Kraus, *The Basis of Human Evolution*, New York, Harper and Row, 1964, p. 282.

[20] E. K. Victor Pearce, *Who Was Adam?*, Exeter, Anglia, Paternoster, 1970.

[21] F. K. Farr, „Cain", în *International Standard Bible Encyclopaedia*, ed. James Orr, Chicago, Howard-Severance, 1937, vol. 1, p. 538-539.

[22] Seeley, „Adam and Anthropology", pag. 89.

[23] James O. Buswell III. „Adam and Neolithic Man", în *Eternity* 18, nr. 2, februarie 1967, p. 39.

5. Este posibil ca domesticirea plantelor şi a animalelor să fi avut loc cu mult înainte de perioada neolitică. Astfel, se poate ca Adam şi descendenţii lui să fi practicat agricultura în urmă cu 30.000 de ani.[24]

Nici una din aceste teorii nu pare a fi complet satisfăcătoare. Toate au unele probleme hermeneutice, dar acestea sunt mai grave în cazul primelor trei. În plus, la teoria de la punctul (1) pre-adamicii par a fi pe deplin umani. Însă, dacă acesta este cazul, cum ar trebui să explicăm afirmaţia lui Pavel din Romani 5 că păcatul şi moartea au venit asupra întregii rase umane datorită păcatului lui Adam? Aceasta pare să pledeze în favoarea unei origini monogenice a rasei umane – toţi oamenii se trag din Adam. Din aceste motive eu înclin mai mult înspre teoriile (4) şi (5). Acesta este însă un domeniu în care nu există date suficiente pentru a se putea face vreo afirmaţie categorică; el va necesita mult studiu suplimentar.

Semnificaţia teologică a doctrinei creării omului

Acum că am discutat conţinutul de bază al doctrinei despre crearea omului trebuie să determinăm şi semnificaţia ei teologică. Mai multe aspecte necesită o atenţie şi o interpretare specială.

1. Pentru că omul a fost creat, el nu are o existenţă independentă. El a venit în fiinţă deoarece Dumnezeu a voit ca el să existe şi a acţionat în conformitate. Omul şi-a primit viaţa de la Dumnezeu şi continuă să experimenteze viaţa şi să se bucure de ea datorită purtării de grijă a lui Dumnezeu. Nu există nici un fel de necesitate legată de existenţa lui. Omul este o fiinţă contingentă, nu o parte indispensabilă a realităţii. Şi el nici nu va ajunge vreodată în punctul în care să fie cu adevărat independent de Dumnezeu. El se poate declara pe sine independent de Dumnezeu, şi se poate comporta de parcă ar fi, dar aceasta nu schimbă faptul că viaţa lui şi fiecare răsuflare a lui sunt de la Dumnezeu.

Acest lucru ar trebui să îl determine pe om să se întrebe care este motivul existenţei lui. De ce l-a pus Dumnezeu aici, şi ce trebuie să facă el în lumina acestui scop? De vreme ce noi nu suntem în viaţă decât pentru Dumnezeu, tot ce avem şi tot ce suntem este de la El. Dacă venim de la Dumnezeu, atunci toate adjectivele care ni se aplică sunt şi ele dependente în cele din urmă de El. Astfel a ne administra viaţa nu înseamnă a-I da lui Dumnezeu o parte din ce este al nostru, o parte din timpul nostru sau o parte din banii noştri. Întreaga noastră viaţă este de fapt a Lui, în virtutea originii noastre şi a drepturilor Lui neîntrerupte de proprietar pe care le are asupra noastră. Ea ne-a fost încredinţată nouă pentru folosul nostru, dar Îi aparţine în continuare lui Dumnezeu şi trebuie folosită pentru a-L sluji şi a-L glorifica pe El.

Aceasta înseamnă că omul nu este valoarea supremă. Valoarea omului este derivată şi îi este conferită de către o valoare superioară, Dumnezeu. Astfel întrebarea esenţială la evaluarea oricărui lucru nu este dacă acel lucru contribuie la plăcerea şi confortul omului, ci dacă contribuie la gloria lui Dumnezeu şi la îndeplinirea planului Său. Omul nu se află în centrul Universului. El există doar pentru că cineva mult mai mare l-a adus în fiinţă.

---

[24] T. C. Mitchell, „Archaeology and Genesis I-XI", în *Faith and Thought* 91, Summer 1959, p. 42.

Acest lucru ajută de asemenea la stabilirea identităţii omului. Dacă „cine suntem" este cel puţin în parte o funcţie a lui „de unde venim", cheia identităţii omului se va găsi în faptul că Dumnezeu l-a creat. El nu este doar progenitura unor părinţi umani, nici rezultatul unor factori accidentali care lucrează în lume. El a venit în fiinţă în urma unei intenţii conştiente şi al unui plan, aparţinând unei fiinţe inteligente. Identitatea omului este cel puţin în parte o problemă de îndeplinire a acelui plan divin.

Omul este o creatură a lui Dumnezeu şi nu o emanaţie din Dumnezeu. Omul nu este parte a divinităţii. El are limitările unei fiinţe finite. El nu ştie tot şi nu poate face totul. Chiar dacă năzuinţa vieţii creştine este aceea de a fi una din punct de vedere spiritual cu Dumnezeu, din perspectivă metafizică omul va rămâne mereu separat de Dumnezeu. Astfel, el nu ar trebui să-şi fixeze ca scop pierderea identităţii sale umane. Este bine pentru om să fie separat de Dumnezeu şi altfel decât El, căci aşa a fost făcut.

2. Omul face parte din creaţie. Oricât de diferit este omul de celelalte fiinţe create de Dumnezeu, el nu se distinge atât de mult de restul fiinţelor create încât să nu aibă nici o relaţie cu ele. El face parte din creaţie, ca şi celelalte fiinţe. El a fost adus în existenţă într-una din zilele creaţiei, cum au fost aduse în existenţă şi celelalte fiinţe. De fapt, el a fost creat în aceeaşi zi (a şasea) în care au fost create şi animalele de pe uscat.

După cum am observat mai devreme în această lucrare, există o mare prăpastie metafizică în intervalul fiinţării.[25] Totuşi, această prăpastie nu este între om şi restul creaturilor. Ea este între Dumnezeu, pe de-o parte şi toate celelalte creaturi, pe de altă parte. Originea omului într-una din zilele creaţiei îl leagă pe acesta mult mai strâns de toate celelalte creaturi decât de Dumnezeu care a făcut creaţia.

Aceasta înseamnă că există o înrudire reală între om şi restul creaturilor. Ele nu sunt cu totul străine de el. Deoarece într-un anumit sens toate creaturile sunt rudele omului, ar trebui să existe o armonie între el şi restul creaturilor. În practica prezentă s-ar putea să nu fie acesta cazul, însă omul, şi nu restul creaţiei, este cel care a introdus lipsa de armonie.

Când este luată în serios, înrudirea omului cu restul creaţiei are un impact precis. Termenul ecologie dobândeşte o semnificaţie bogată. El derivă de la termenul grecesc οἶκος care înseamnă „casă". Astfel, ecologia reliefează ideea că există o singură mare gospodărie. Ceea ce omul face unei părţi ale ei afectează şi celelalte părţi, un adevăr care devine dureros de clar pentru noi pe măsură ce descoperim daunele pe care le face poluarea vieţilor omeneşti şi că dispariţia unor anumite soiuri de animale de pradă lasă dăunătorilor nişte posibilităţi practic nelimitate.

Adevărul că suntem înrudiţi cu restul creaţiei ne comunică de asemenea că trebuie să fim umani. Celelalte creaturi vii pot fi folosite ca hrană pentru om. Totuşi, ele nu trebuie distruse fără chibzuinţă din simpla plăcere de a distruge. Acele creaturi sunt rude îndepărtate ale noastre, deoarece ele au fost create de acelaşi Dumnezeu. Bunăstarea lor este importantă pentru Dumnezeu şi ar trebui să fie importantă şi pentru om. Ele nu sunt doar nişte fiinţe, ci în calitate de creaturi ale Dumnezeului atotputernic ele sunt tovarăşii noştri. Aşa cum suntem preocupaţi şi angajaţi în acţiuni concrete în vederea bunăstării celorlalţi oameni, pentru că suntem una cu ei, ar trebui să avem acelaşi comportament faţă de tot restul creaţiei.

---

[25] Vezi p. 411.

Faptul că omul face parte din creaţie înseamnă şi că are multe în comun cu celelalte creaturi. El nu este un dumnezeu, şi astfel el are acelaşi gen de nevoi ca animalele. Pentru că avem atât de multe în comun cu ele, încercarea behaviorismului de a-l înţelege pe om prin studierea animalelor are o anumită validitate; întrucât întocmai ca animalele, omul şi motivaţiile lui sunt supuse legilor creaţiei.

3. Totuşi, omul are un loc unic în creaţie. După cum am observat, omul este o creatură şi astfel el împărtăşeşte multe lucruri cu restul creaturilor. Există însă un element care îl face unic, care îl separă de acestea. Despre toate creaturile se spune că sunt făcute „după soiul lor". El, pe de altă parte, este descris ca fiind făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. El este pus deasupra restului creaţiei pentru a avea stăpânire asupra ei. El nu poate fi asemănat în toate privinţele cu întreaga creaţie. În timp ce este supus legilor care guvernează fiinţele create, el transcende acele fiinţe şi statutul lor, deoarece umanitatea este mai mult decât o mulţime formată din simple creaturi. Detaliile acestei dimensiuni extra vor fi tratate mai amănunţit în capitolul următor. Problema aici este că omul nu-şi poate limita înţelegerea de sine doar la calitatea lui de creatură, sau să-şi scuze comportamentul neadecvat prin blamarea instinctelor şi pornirilor lui. Există un nivel superior în fiinţa lui, un nivel care îl separă de restul creaţiei.

Aceasta înseamnă şi că omul nu este împlinit atunci când îi sunt satisfăcute toate nevoile animalice. Viaţa umană constă din mult mai mult decât simpla satisfacere a nevoii de hrană, îmbrăcăminte şi probabil plăcere. Trebuie ţinut minte şi elementul transcendent semnalat prin modul unic în care omul este descris şi astfel distins de alte creaturi.

4. Există o fraternitate între oameni. Una dintre cele mai mari controverse teologice de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea priveşte extensia paternităţii lui Dumnezeu şi prin urmare extensia fraternităţii oamenilor. Liberalii au insistat că există o fraternitate universală între oameni, iar conservatorii au susţinut la fel de puternic că numai cei care sunt în Cristos sunt fraţi spirituali. În realitate şi unii şi alţii au avut dreptate. Doctrina despre creaţie şi despre provenienţa întregii rase umane dintr-o singură pereche iniţială înseamnă că noi toţi suntem înrudiţi unul cu celălalt. Într-un sens, fiecare dintre noi îi este un verişor îndepărtat fiecăruia de pe acest Pământ. Nu suntem complet neînrudiţi. Latura negativă a provenienţei noastre comune este că în starea lor naturală toate persoanele sunt nişte copii răzvrătiţi ai Tatălui ceresc, şi astfel sunt înstrăinate de El şi unele de altele. Suntem cu toţii asemenea fiului risipitor.

Adevărul fraternităţii universale, dacă este înţeles pe deplin şi se acţionează în consecinţă, ar trebui să producă empatie şi preocupare faţă de semenii noştri. Avem tendinţa să simţim mai tare nevoile şi durerile prietenilor şi rudelor noastre apropiate. Greutăţile străinilor nu ne afectează atât de mult. Suntem în stare să fim cât se poate de indiferenţi faţă de crimele, accidentele fatale de circulaţie şi celorlalte evenimente de acest gen atâta timp cât în ele nu este implicat nici un cunoscut al nostru. Dacă însă descoperim că unul dintre cei dragi ai noştri a murit în urma celor întâmplate, simţim o mâhnire profundă. Dar doctrina despre fraternitatea tuturor oamenilor ne spune că toate fiinţele umane sunt rudele noastre. Nu trebuie să îi vedem pe ceilalţi ca rivali ai noştri în primul rând, ci ca semeni ai noştri. Suntem una cu ei în sensul cel mai profund – cel al originii noastre. Din acest motiv noi ar trebui să ne bucurăm cu cei care se bucură şi să plângem cu cei care plâng, chiar dacă nu sunt creştini.

5. Omul nu este lucrul suprem din Univers. Valoarea omului este mare deoarece el este, cu excepţia îngerilor, cea mai înaltă dintre creaturi. Acest statut îi este conferit însă de către cea mai înaltă fiinţă, Dumnezeu. Cu tot respectul pe care îl avem pentru umanitate, şi cu toată stima pe care o avem pentru oamenii deosebiţi sau cu anumite înzestrări, trebuie să ne aducem întotdeauna aminte că ei, viaţa lor, capacităţile lor, puterile lor au fost date de Dumnezeu. Nu trebuie niciodată ca respectul nostru faţă de oameni să ajungă până la punctul în care să ne închinăm lor. Închinarea trebuie să-I fie adusă numai lui Dumnezeu; oferită oricărei alte persoane sau oricărui obiect ea este idolatrie. Trebuie să fim atenţi să dăm creditul şi gloria supremă lui Dumnezeu. În mod similar, nu vom accepta niciodată acel tip de adulare pe care îl merită numai Dumnezeu.[26]. Nici măcar dragostea faţă de semeni nu trebuie să concureze cu dragostea pentru Dumnezeu, deoarece primele porunci se referă la relaţia noastră cu Dumnezeu (Ex. 20:3-11), şi porunca de a-L iubi pe Dumnezeu cu toată fiinţa precede porunca de a-l iubi pe aproapele ca pe tine însuţi (Matei 22:37-40; Marcu 12:28-34; Luca 10:27-28). Într-adevăr, dragostea pentru Dumnezeu face parte din motivaţia care stă la baza dragostei pentru om, care este creat după chipul lui Dumnezeu. Şi la fel ca şi dragostea noastră pentru oameni, realizările umane trebuie păstrate în locul cuvenit lor. Oricât de minunate ar fi multe din realizările omului, ele sunt posibile doar din cauza vieţii, a inteligenţei şi a talentelor pe care Dumnezeu le-a dăruit creaturii Sale, omul.

6. Omul este supus unor limitări precise. El este o creatură, nu Dumnezeu, şi are parte de limitările care decurg din natura sa. Numai Creatorul este infinit. Omul nu cunoaşte şi nu poate cunoaşte totul. În timp ce noi ar trebui să căutăm să cunoaştem tot ce putem, şi ar trebui să admirăm şi să preţuim o cunoaştere mare indiferent unde se află ea, finitudinea noastră înseamnă că întotdeauna cunoaşterea noastră va fi incompletă şi supusă erorii. Aceasta ar trebui să dea o anumită notă de umilinţă tuturor judecăţilor noastre, pe măsură ce ne dăm seama că este întotdeauna posibil să greşim, indiferent cât de impresionantă ar putea să pară banca noastră de date.

Caracterul finit are de-a face şi cu viaţa noastră. Întrebarea dacă omul, aşa cum a fost el creat, ar fi murit şi în cazul în care nu ar fi păcătuit, rămâne un subiect de dezbatere (vezi p. 532). Totuşi, ştim că omul a fost susceptibil de a deveni supus morţii. Adică, dacă a fost nemuritor, era vorba despre o imortalitate condiţionată. Astfel, omul nu este în mod inerent nemuritor. Şi aşa cum este alcătuit în prezent, el trebuie să înfrunte moartea (Evr. 9:27). Chiar şi în starea iniţială a omului, orice posibilitate de a trăi pentru totdeauna depindea de Dumnezeu. Numai Dumnezeu este etern în mod inerent; orice altceva moare. Finitudinea înseamnă că există anumite limitări practice în calea tuturor realizărilor noastre. Deşi omul a făcut progrese mari în domeniul aptitudinilor fizice, de exemplu, progresul nu este nelimitat. Omul poate să execute acum un salt de peste 2 metri, dar este improbabil că cineva va face vreodată un salt în înălţime de 300 de metri fără ajutorul vreunui mijloc de propulsare. Şi celelalte domenii în care se fac realizări, indiferent că sunt intelectuale, fizice sau de orice fel, sunt supuse unor limitări practice similare.

---

[26] Irod a acceptat adularea din partea mulţimii („vocea unui zeu, şi nu a unui om!"). Deoarece a uzurpat gloria lui Dumnezeu, el a fost lovit de un înger şi a căzut mort (Fapte 12:20-23).

7. Limitarea nu este rea în sine. Există tendinţa de a se deplânge faptul că omul este finit. Unii susţin de fapt că aceasta este o consecinţă a păcatului omenesc. Dacă omul nu ar fi limitat, el ar şti întotdeauna ce este bine şi ar face acel bine. Dacă omul nu ar fi împiedicat de finitudinea sa, el ar fi în stare să facă totul mai bine. Dar Biblia ne indică faptul că după ce l-a făcut pe om cu limitările inerente lumii create, Dumnezeu s-a uitat la creaţie şi a declarat-o „foarte bună" (Gen. 1:31). Rasa umană era limitată, dar declarată bună. Caracterul finit, după cum vom observa în curând, poate să ducă la păcat dacă noi nu reuşim să ne acceptăm limitarea şi să trăim în consecinţă. Dar simplul fapt al limitării noastre nu produce în mod inevitabil păcatul. Mai degrabă răspunsurile nepotrivite la acea limitare constituie, sau au drept rezultat păcatul.

Unii cred că păcătoşenia omului este o rămăşiţă din stadiile timpurii ale evoluţiei lui, dar care este depăşită treptat. Pe măsură ce cunoaşterea şi capacităţile noastre cresc, noi vom deveni mai puţin păcătoşi. Aceasta însă nu se dovedeşte a fi adevărat. În practică, sofisticarea pare să dea omului prilejul pentru folosirea unor mijloace mai ingenioase de a păcătui. Am putea crede că progresul uimitor din domeniul computerelor va avea ca rezultat unele soluţii la multe din problemele umane de bază şi implicit o fiinţă umană mai dreaptă. În timp ce noile tehnologii sunt într-adevăr folosite adeseori în scopuri benefice, lăcomia omului a descoperit de asemenea forme noi şi ingenioase ale furtului de bani şi informaţii prin întrebuinţarea computerului. Prin urmare, depăşirea limitărilor omului nu duce inevitabil la apariţia unor fiinţe umane mai bune. Concluzia este evidentă: limitările omului nu sunt rele în sine.

8. O adaptare corespunzătoare la viaţă poate fi dobândită doar pe baza acceptării propriului caracter finit. Realitatea finitudinii noastre este limpede. Se poate totuşi să nu dorim să acceptăm această realitate şi să nu dorim să ne acceptăm locul în schema generală a lucrurilor în calitate de creaturi ale lui Dumnezeu care depind de El. Căderea lui Adam şi a Evei a constat în parte din aspiraţia lor de a deveni ca Dumnezeu (Gen. 3:4-6), de a cunoaşte ceea ce cunoaşte Dumnezeu. Este indicat faptul că o aspiraţie similară stă la baza căderii îngerilor răi (Iuda 6). Ar trebui să fim gata să Îl lăsăm pe Dumnezeu să fie Dumnezeu, să nu căutăm să Îi spunem ce este bine şi adevărat, ci mai degrabă să ne supunem Lui şi planului Său pentru noi. Pentru a judeca faptele lui Dumnezeu ar fi nevoie de o cunoaştere infinită, ceva ce noi pur şi simplu nu avem.

Aceasta înseamnă că nu trebuie să avem întotdeauna dreptate. Nu trebuie să ne temem să greşim. Numai Dumnezeu nu ratează niciodată sau nu face nici o greşeală. Prin urmare nu este necesar să căutăm scuze pentru deficienţele noastre sau să ne apărăm pentru că nu suntem perfecţi. Totuşi, faptul că suntem conştienţi de finitudinea noastră duce adeseori la sentimente de nesiguranţă pe care noi încercăm să le învingem prin intermediul propriilor noastre eforturi. Isus a accentuat în faţa ucenicilor Săi faptul că asemenea încercări de a ne construi siguranţa prin propriile noastre eforturi vor duce întotdeauna la o nesiguranţă şi mai mare. Noi nu trebuie să fim dumnezei, întrucât există un Dumnezeu. Nu trebuie decât să căutăm Împărăţia Lui şi dreptatea Lui, şi toate nevoile vieţii noastre vor fi împlinite (Matei 6:25-34).

Dacă admitem faţă de noi înşine că suntem creaturi finite şi suntem dispuşi să trăim în consecinţă, va urma o umilinţă pe măsură. Un anumit departament al unui colegiu biblic a primit odată o cerere pentru ocuparea unui post de profesor din partea unei persoane care ducea în extremă practicarea gândirii pozitive. Răspunsurile la întrebările de pe formularul de cerere au dezvăluit promovare de sine, chiar aroganţă, ceea ce părea nepotrivit mai ales pentru cineva care nu avea experienţă în predare. Impresia lăsată era că toate problemele departamentului respectiv, probabil chiar din toată şcoala, ar dispărea repede dacă semnatarul cererii ar fi admis în corpul profesoral. Şeful de catedră a cerut părerea unui coleg. „Ah, a venit răspunsul nu cred să avem un post demn pentru acest om. De fapt, a adăugat el cred că nu există nicăieri unul care să fie pe măsura lui. Nu a mai fost un post liber în Trinitate de aproape două mii de ani."

Noi nu suntem dumnezei. Noi nu putem fi dumnezei. Noi nu trebuie să fim dumnezei. Dumnezeu nu aşteaptă de la noi să fim dumnezei. Satisfacţia şi fericirea ne aşteaptă dacă acceptăm acest fapt, dezamăgirea şi frustrarea dacă îl respingem. Noi nu suntem fiinţe care ar fi trebuit să ocupe locul lui Dumnezeu dar au dat greş în încercarea lor. Noi suntem ceea ce am fost destinaţi să fim: creaturi umane limitate.

9. Cu toate acestea omul este ceva minunat. Deşi doar o creatură, omul este cea mai înaltă dintre creaturi, singura făcută după chipul lui Dumnezeu. Faptul că el a fost făcut de Domnul întregului Univers adaugă ceva în plus la grandoarea omului, conferindu-i un fel de emblemă a firmei, cum ar veni. Omul nu este pur şi simplu un produs întâmplător al unui mecanism orb, sau un produs secundar sau un deşeu rămas în urma procesului de prelucrare. El este un produs al lui Dumnezeu, proiectat în mod expres.

Uneori creştinii au considerat că este necesar să minimalizeze capacităţile şi realizările oamenilor pentru a da o strălucire mai mare gloriei lui Dumnezeu. Desigur, noi trebuie să punem realizările umane la locul lor potrivit în raport cu Dumnezeu. Nu este însă necesar să Îl protejăm pe Dumnezeu de concurenţa venită din partea celei mai înalte creaturi a Lui. Măreţia omului poate să Îl glorifice mai mult pe Dumnezeu. Ar trebui să recunoaştem deschis că omul a făcut multe lucruri minunate. El este într-adevăr o fiinţă uimitoare, atât prin ceea ce este, cât şi prin ceea ce face. Însă cu cât mai mare trebuie să fie Cel care l-a făcut!

Omul este mare, însă ceea ce îl face mare este că Dumnezeu l-a creat. Numele *Stradivarius* vorbeşte despre o anumită calitate când este vorba de o vioară; cel care a făcut-o a fost cel mai bun. Chiar şi atunci când admirăm instrumentul, noi admirăm de fapt înzestrarea celui care l-a făcut. Despre om se poate spune că a fost făcut de cea mai bună şi cea mai înţeleaptă dintre toate fiinţele, de Dumnezeu. Un Dumnezeu care a putut să facă o fiinţă atât de minunată cum este omul, este într-adevăr un Dumnezeu măreţ.

Să ştiţi că Domnul este Dumnezeu!
El ne-a făcut, ai Lui suntem:
noi suntem poporul Lui şi turma păşunei Lui.

Intraţi cu laude pe porţile Lui,
intraţi cu cântări în curţile Lui!
Lăudaţi-L şi binecuvântaţi-I Numele!

Căci Domnul este bun;
bunătatea Lui ţine în veci,
şi credincioşia Lui din neam în neam. [Ps. 100:3-5]

23

Chipul lui Dumnezeu în om

- Pasajele relevante din Scriptură
- Perspective asupra chipului
  - Teoria structurală
  - Teoria relațională
  - Teoria funcțională
- Evaluarea perspectivelor
- Concluzii privind natura chipului
- Implicațiile doctrinei

Oricât de important ar fi răspunsul pe care îl dăm la întrebarea „De unde a venit omul?" din perspectiva înţelegerii a cine şi ce este el, acest răspuns nu ne spune tot ce trebuie să ştim. Trebuie să ne întrebăm în continuare ce anume a adus Dumnezeu în fiinţă atunci când l-a creat pe om.

Există diverse moduri în care am putea proceda atunci când încercăm să formulăm o definiţie a omului. Unul dintre ele este acela de a investiga ce anume are de spus Biblia despre om. Dacă am proceda astfel, s-ar putea să conchidem că omul este rău prin natura lui; dar probabil am descoperi de asemenea că în prezent el este diferit de ceea ce a fost pe vremea creaţiei şi că a existat ceva care a declanşat această schimbare. Sau, l-am putea investiga pe omul de astăzi prin diverse mijloace empirice. Am putea folosi metodele de cercetare ale diverselor ştiinţe comportamentale pentru a ne face o părere despre ce este el. Această concepţie ar fi bazată pe comportamentul obişnuit al omului.

Dacă alegem să studiem imaginea biblică a omului, vom descoperi că în zilele noastre aceasta se află de fapt într-o stare anormală. Adevăratul om nu este cel pe care îl întâlnim astăzi în societatea noastră. Adevăratul om este fiinţa care a ieşit din mâna lui Dumnezeu, neatinsă de păcat şi de cădere. Într-un sens cât se poate de adevărat, singurele fiinţe umane veritabile au fost Adam şi Eva, înainte de cădere, şi Isus. Toate celelalte sunt exemplare denaturate, deformate, corupte ale umanităţii. Este prin urmare necesar să studiem omul în starea lui iniţială şi pe Cristos, dacă vrem să stabilim corect ce înseamnă a fi om.

O expresie cheie folosită pentru descrierea formei originare a umanităţii este că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea Sa. Ea îl distinge pe om de toate celelalte creaturi, întrucât a fost folosită doar în legătură cu omul. Au existat multe discuţii cu privire la acest subiect; de fapt, unii sunt probabil de părere că a fost mult prea mult dezbătut. În realitate însă conceptul desemnat de expresia de mai sus este de o importanţă crucială deoarece chipul lui Dumnezeu este cel care face ca omul să fie om.[1] Modul în care înţelegem chipul divin din om va afecta felul în care îi tratăm pe semenii noştri şi felul în care îi vom sluji. Dacă vom crede că acest chip constă în primul rând din raţiunea umană, atunci eforturile noastre de a lucra cu alţii se vor situa în întregime în zona educativă şi cognitivă. Dacă vom crede că chipul constă din relaţiile personale, lucrarea noastră de slujire va pune accentul pe „teologia relaţională" şi pe interacţionarea în cadrul unor grupe mici.

În acest capitol vom examina separat pasajele biblice specifice. Apoi vom privi la câteva interpretări reprezentative ale expresiei „chipul lui Dumnezeu". Ele sunt încercări de unificare a mai multor pasaje biblice într-o singură construcţie. În cele din urmă, vom încerca să găsim o perspectivă care să ia în considerare întreaga mărturie biblică, şi să vedem care este semnificaţia contemporană a conceptului.

Pasajele relevante din Scriptură

Mai multe pasaje biblice vorbesc despre chipul lui Dumnezeu. Cel mai bine cunoscut este probabil Geneza 1:26-27: „Apoi Dumnezeu a zis: «Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră; el să stăpânească peste peştii mării, peste păsările cerului, peste vite, peste tot pământul şi peste toate târâtoarele care se mişcă pe pământ.» Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut." Versetul 26 este afirmarea intenţiei lui Dumnezeu; ea include termenii צֶלֶם (*tselem*) şi דְּמוּת (*demuth*), care sunt traduşi prin „chip" şi respectiv „asemănare". Cel dintâi termen este repetat de două ori în versetul 27. În Geneza 5:1 avem o recapitulare a ceea ce a făcut Dumnezeu: „În ziua când a făcut Dumnezeu pe om, l-a făcut după asemănarea lui Dumnezeu." Scriitorul adaugă în versetul 2: „I-a făcut parte bărbătească şi parte femeiască, i-a binecuvântat şi le-a dat numele de om, în ziua când au fost făcuţi. " Termenul folosit aici este דְּמוּת. În Geneza 9:6 uciderea este interzisă datorită faptului că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu: „Dacă varsă cineva sângele omului şi sângele lui să fie vărsat de om; căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Lui." Această afirmaţie care guvernează comportamentul omului faţă de semenii săi a fost în mod limpede făcută după cădere. Observaţi că pasajul nu spune că omul încă mai poartă chipul lui Dumnezeu, ci doar că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său. Totuşi, este clar că ceea ce Dumnezeu făcuse mai devreme are încă o oarecare rezonanţă sau un anumit efect, chiar şi în acest moment de după cădere. În afară de aceste pasaje, noi nu găsim nici o altă referire explicită în Vechiul Testament la chipul lui Dumnezeu din om, deşi există două pasaje în Apocrife care îl menţionează, Înţelepciunea lui Solomon 2:23 şi Eclesiasticul 17:3.

---

[1] Gerhard von Rad, „εἰκών – The Divine Likeness in the OT", în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. în lb. engl. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, vol. 2, p. 390-392; Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia, Westminster, 1967, vol. 2, p. 122.

În Noul Testament există două pasaje care vorbesc despre chipul lui Dumnezeu în legătură cu crearea omului. În 1 Corinteni 11:7 Pavel spune: „Bărbatul nu este dator să-şi acopere capul, pentru că el este chipul şi slava lui Dumnezeu, pe când femeia este slava bărbatului." Pavel nu spune că femeia este chipul lui Dumnezeu, el doar subliniază faptul că ea este slava bărbatului la fel cum bărbatul este slava lui Dumnezeu. Aici cuvântul pentru chip este εἰκών. Iar în Iacov 3:9, din pricina faptului că omul este făcut după asemănarea (ὁμοίωσις) lui Dumnezeu, autorul condamnă folosirea limbii pentru a blestema oamenii: „Cu ea [limba] binecuvântăm pe Domnul, şi Tatăl nostru, şi tot cu ea blestemăm pe oameni care sunt făcuţi după asemănarea lui Dumnezeu." Există de asemenea ceva în genul unei sugerări a chipului lui Dumnezeu în Faptele Apostolilor 17:28, cu toate că termenul în sine nu este folosit: „Căci în El avem viaţa, mişcarea şi fiinţa, după cum au zis şi unii dintre poeţii voştri: «Suntem din neamul Lui ...»"

În plus, există mai multe pasaje în Noul Testament care vorbesc de chipul lui Dumnezeu în legătură cu ceea ce devin credincioşii prin procesul mântuirii. Romani 8:29 face observaţia că ei sunt modelaţi după chipul Fiului: „Căci pe aceia pe care i-a cunoscut mai dinainte i-a şi hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel întâi născut dintre mai mulţi fraţi." În 2 Corinteni 3:18 citim: „Noi toţi privim cu faţa descoperită, ca într-o oglindă, slava Domnului şi suntem schimbaţi în acelaşi chip al Lui, din slavă în slavă, prin Duhul Domnului." În Efeseni 4:23-24 Pavel ne îndeamnă: „... şi să vă înnoiţi în duhul minţii voastre, şi să vă îmbrăcaţi în omul cel nou, făcut după chipul lui Dumnezeu de o neprihănire [dreptate] şi o sfinţenie pe care o dă adevărul." În fine, Coloseni 3:10 se referă la îmbrăcarea cu „omul cel nou, care se înnoieşte spre cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a făcut."

Perspective asupra chipului

Este necesar să elaborăm un fel de definiţie a chipului lui Dumnezeu. Acest proces va implica nu numai interpretarea pasajelor biblice individuale, ci şi încercarea de a formula o teorie integratoare cu privire la acest concept aşa cum se găseşte el în mai multe afirmaţii făţişe precum şi în diverse aluzii din Scriptură. Există trei moduri generale de a vedea natura chipului. Unii consideră că el constă din anumite caracteristici ale înseşi naturii omului, caracteristici care pot fi fizice sau psihologice/spirituale. Această perspectivă o numim teoria *structurală* a chipului. Alţii văd chipul nu ca pe ceva prezent în om în mod inerent sau intrinsec, ci ca pe o experimentare a unei relaţii între om şi Dumnezeu sau între doi sau mai mulţi oameni. Aceasta este teoria *relaţională*. În fine, alţii consideră chipul nu ceva ce omul este sau experimentează, ci ceva ce el face. Aceasta este teoria *funcţională*.

Teoria structurală

Teoria structurală a fost dominantă în cea mai mare parte a istoriei teologiei creştine. Elementul comun al diverselor variante ale acestei teorii este identificarea chipului cu o anumită caracteristică sau calitate a alcătuirii omului. Unii au considerat chipul lui Dumnezeu ca pe un aspect al structurii noastre fizice sau trupeşti. Cu toate că această formă a teoriei nu a fost niciodată larg răspândită, ea a persistat totuşi până în zilele noastre. Ea este bazată probabil pe o interpretare literală a cuvântului צֶלֶם (*tselem*), care în sensul lui cel mai concret înseamnă „statuie" sau „formă".[2] Dată fiind această interpretare, Geneza 1:26 ar însemna de fapt ceva de genul: „Să facem oameni care arată ca noi." Mormonii sunt probabil cei mai cunoscuţi susţinători contemporani ai ideii după care chipul lui Dumnezeu din om este de natură fizică. Acest punct de vedere nu le ridică nici o problemă de vreme ce ei susţin că Dumnezeu are un trup. Adică nu ridică nici o problemă pentru doctrina lor despre om, dar există anumite consecinţe în domeniul doctrinei lor despre Dumnezeu.[3]

Ne-am putea aştepta ca o dată cu apariţia în multe cercuri a accentului pus pe om ca unitate psihosomatică să existe un interes reînnoit faţă de ideea potrivit căreia chipul lui Dumnezeu este un factor de ordin fizic din om. Acesta ar fi probabil cazul dacă cei mai mulţi dintre cei care accentuează unitatea psihosomatică a omului nu ar avea tendinţa să neglijeze metafizicul. Trebuie să observăm şi că unii văd chipul ca pe o trăsătură fizică care are o importanţă metaforică. Faptul că omul umblă pe două picioare, de exemplu, este luat drept un simbol al verticalităţii sau integrităţii morale a lui Dumnezeu, sau al înrudirii omului cu Dumnezeu.[4]

Teoriile structurale mai comune identifică chipul divin din om cu unele calităţi psihologice sau spirituale ale naturii umane. În acest caz candidatul favorit a fost raţiunea. A existat o lungă perioadă de timp în care raţiunea a fost considerată unica trăsătură care îl distinge pe om de celelalte creaturi. Într-adevăr, omul este clasificat din punct de vedere biologic ca *Homo sapiens*, fiinţa gânditoare.

Au existat diferite grade de accentuare a raţiunii. În acele perioade în care raţiunea a fost adulată în societate în general, ca de pildă în vremea Iluminismului, ea a fost accentuată şi în gândirea teologică.[5] În vremurile în care a existat o mai mare orientare înspre domeniul subiectiv, raţiunii i s-a acordat mai puţină atenţie. Într-o perioadă ca cea de-a doua parte a secolului al XX-lea, cu accentele ei puternice voluntariste şi viscerale, raţiunea joacă un rol mai mic. Există de asemenea diferite moduri de a înţelege raţiunea. Sub influenţa platonismului, mai ales de prin secolul al IV-lea şi până prin secolul al XIII-lea, raţiunea a fost văzută ca fiind de domeniul contemplării abstracte. O dată cu adoptarea aristotelianismului de către Toma d'Aquino şi alţii s-a ajuns să i se atribuie o natură mai empirică şi mai ştiinţifică.[6] Cu toate că definiţia raţiunii poate să difere, toate punctele de vedere care au fost trecute în revistă aici consideră că posibilitatea de a gândi, de a reflecta şi de a deduce este o trăsătura distinctivă a omenirii. Omul se aseamănă cel mai mult cu Dumnezeu prin aspectul său cognitiv, cerebral; prin urmare acest aspect trebuie accentuat şi dezvoltat.

---

[2] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, Londra, Epworth, 1956, p. 29-30, 94-95.

[3] Le Grand Richards, *A Marvelous Work and a Wonder*, Salt Lake Sity, Deseret, 1958, p. 16-17.

[4] Emil Brunner, *Man in Revolt*, Philadelphia, Westminster, 1947, p. 388.

[5] David Cairns, *The Image of God in Man*, New York, Philosophical Library, 1953, p. 58-69.

[6] Toma d'Aquino, *Summa theologica*, partea 1, întrebarea 93.

Nu este surprinzător faptul că raţiunea a fost văzută de teologi ca cel mai semnificativ aspect al naturii umane, întrucât teologii constituie acel segment al Bisericii care este acuzat de intelectualizarea credinţei sau de reflectare asupra ei. Totuşi, trebuie observat că prin aceasta ei nu numai că au izolat un singur aspect al naturii umane în vederea cercetării, dar şi-au şi concentrat atenţia doar asupra unei singure faţete a naturii lui Dumnezeu. Ceea ce ar putea să aibă ca rezultat o înţelegere greşită. Desigur, omniscienţa şi înţelepciunea constituie o dimensiune semnificativă a naturii lui Dumnezeu, însă ele nu sunt esenţa divinităţii!

Pe baza celor doi termeni din Geneza 1:26-27 s-a dezvoltat treptat o tendinţă de a înţelege „chipul" şi „asemănarea" ca două aspecte sau dimensiuni separate ale chipului lui Dumnezeu. Uneori au existat nuanţe naturaliste: omul a fost creat doar după chipul lui Dumnezeu, însă treptat a ajuns să fie şi după asemănarea Lui. De obicei însă, prezenţa asemănării cu Dumnezeu la om a fost pusă pe seama unei cauze spirituale sau supranaturale. Origen, de exemplu, a văzut chipul lui Dumnezeu ca pe ceva primit la creaţie, în timp ce asemănarea urma să fie conferită de Dumnezeu într-un moment ulterior. Totuşi, Irineu a fost cel care a dat distincţiei dintre chip şi asemănare o direcţie pe care teologii au urmat-o pentru o perioadă. În timp ce afirmaţiile lui cu privire la acest subiect diferă în mare măsură şi nu sunt în întregime consecvente, găsim ocazional în conţinutul lor o distincţie clară între chip şi asemănare. Prin chip el înţelegea că Adam a avut raţiune şi o voinţă liberă; prin asemănare Irineu arăta spre un anumit gen de înzestrare supranaturală pe care Adam o posedase prin acţiunea Duhului. Spre deosebire de unii teologi de mai târziu, Irineu nu se gândea la o stare de dreptate originară. După părerea lui, Adam a fost în realitate ca un copil, inocent şi nedezvoltat. Printr-un lung proces de alegeri, folosindu-şi voinţa liberă cu care fusese creat, el urma să ajungă la ceea ce Dumnezeu plănuise pentru el – o dreptate deplină. Fiind o fiinţă în genul unui copil, asemănarea lui Adam cu Dumnezeu era prezentă doar în mod potenţial, doar ca o promisiune a ceea ce urma el să devină. Însă atunci când Adam a căzut în păcat, el a pierdut această asemănare, deşi chipul a persistat oarecum.[7]

În teologia scolastică medievală distincţia făcută de Irineu a fost extinsă şi dezvoltată în continuare. Diferenţa a fost clarificată, iar efectele căderii au fost identificate. Chipul era similitudinea naturală a omului cu Dumnezeu, puterea de a raţiona şi de a voi. Asemănarea era un *donum superadditum* – un dar divin adăugat la natura umană de bază. Această asemănare consta din calităţile morale ale lui Dumnezeu, în timp ce chipul implica atributele naturale ale lui Dumnezeu. Când omul a căzut, el şi-a pierdut asemănarea, dar chipul a rămas în întregime intact. Omul ca om a continuat să fie complet, dar omul ca fiinţă bună şi sfântă s-a distrus. Calităţile supranaturale sau supraumane fuseseră pierdute, însă nu şi esenţa naturii umane.

Această perspectivă implică bineînţeles o anumită concepţie despre natura păcatului şi a căderii, dar ea mai implică şi o idee precisă despre natura omului. Natura umană este unitară şi relativ imună la efectele vătămătoare ale căderii.

---

[7] Irineu, *Împotriva ereziilor* 5. 6. 1.

Chiar şi necreştinii şi acei credincioşi care nu-şi trăiesc credinţa sunt la fel de deplin umani ca şi credincioşii sfinţiţi. Toţi oamenii posedă capacitatea de a cântări dovezi, de a recunoaşte adevărul, de a alege pe baza cunoaşterii adevărului. Aceasta lasă deschisă posibilitatea unei teologii raţionale sau naturale - chiar şi fără o revelaţie specială toate persoanele sunt în stare să dobândească o anumită cunoaştere veritabilă a lui Dumnezeu. Ea lasă de asemenea deschisă posibilitatea unei etici naturale. Fiind liber, omul este capabil să facă unele lucrări bune fără a avea parte de har. Întregul sistem al teologiei catolice a fost clădit pe distincţia aparent inocentă dintre asemănarea cu Dumnezeu care a fost pierdută şi chipul care nu a fost pierdut, distincţie ce lasă deschisă posibilitatea unei teologii naturale şi a unei etici naturale.[8]

Martin Luther a reacţionat împotriva acestei caracteristici a teologiei catolice, ca de altfel şi împotriva multor alte lucruri din cadrul teologiei catolice. În calitate de profesor de studii biblice Luther era bine pregătit la capitolul exegeză. El a observat că diferenţa în terminologie care a dus la concluzia potrivit căreia chipul lui Dumnezeu a rămas intact în om (doar asemănarea era pierdută) nu este cu adevărat o diferenţă. „Chip" şi „asemănare" în Geneza 1:26 nu înseamnă două lucruri diferite. Mai degrabă, acesta este un caz de paralelism, o practică ebraică obişnuită. Expresiile „după chipul Nostru" şi „după asemănarea Noastră" exprimă acelaşi lucru. În consecinţă, nu există nici o distincţie între chip şi asemănare, nici înainte şi nici după cădere.[9]

Luther a propus o perspectivă unitară asupra chipului lui Dumnezeu. Toate aspectele chipului lui Dumnezeu din om au fost corupte; ceea ce a rămas este o urmă sau o rămăşiţă a chipului. Această rămăşiţă nu constă din anumite calităţi sau puteri care au rămas intacte, spre deosebire de altele care au fost complet pierdute. Fragmente, ca să zicem aşa, din tot ce a constituit asemănarea lui Dumnezeu rămân, dar ele sunt doar o mică parte a originalului. Singurul text care a prezentat o oarecare dificultate pentru Luther a fost Geneza 9:6. Acel text pare să indice - deşi nu afirmă în mod explicit - faptul că până şi după cădere omul încă a posedat chipul divin sau a rămas după chipul lui Dumnezeu. Răspunsul lui Luther a fost că în realitate chipul necorupt există încă în calitate de intenţie a lui Dumnezeu pentru om, dar nu este realmente prezent în om.[10]

Calvin a adoptat o perspectivă în multe privinţe similară cu cea a lui Luther, respingând teoria dualistă scolastică şi susţinând în schimb că după cădere în om dăinuie doar o rămăşiţă a chipului. Din cauză că a supravieţuit o rămăşiţă, cunoaşterea despre noi înşine şi cunoaşterea despre Dumnezeu se leagă una de cealaltă. Cunoscându-ne pe noi înşine noi ajungem să Îl cunoaştem pe Dumnezeu, de vreme ce El ne-a făcut după chipul Său.[11] Invers, noi ajungem să ne cunoaştem pe noi înşine evaluându-ne în lumina sfinţeniei Lui. În timp ce toate lucrurile, prezintă într-un fel chipul lui Dumnezeu, omul, în particular, o face mai ales prin capacitatea lui de a raţiona.[12]

---

[8] Cairns, *Image of God*, p. 114-120.

[9] Martin Luther, *Lectures on Genesis*, în *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan, trad. George V. Schlick, St. Louis, Concordia, 1958, vol. 1, p. 60 şi urm.

[10] Ibid., vol. 2, p. 141.

[11] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, cartea 1, capitolul 1.

[12] Jean Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, vol. 1, p. 32 (Ioan 1:4).

Toate perspectivele structurale pe care le-am menţionat şi concepţiile lor mult diferite despre natura chipului lui Dumnezeu, sunt de acord în ceea ce priveşte un amănunt: locul chipului. Chipul este localizat în om; el este o calitate sau o capacitate care se află în natura lui. Cu toate că Dumnezeu este Cel care i-a conferit omului chipul Său, ţine de om dacă recunoaşte sau nu existenţa lui Dumnezeu sau lucrarea Lui.

Teoria relaţională

Mulţi teologi moderni nu concep chipul lui Dumnezeu ca pe ceva ce se află în natura omului. De fapt, ei nu se întreabă de obicei ce este omul sau ce fel de natură ar putea avea omul. Mai curând, se gândesc la chipul lui Dumnezeu ca la experimentarea unei relaţii. Se spune despre om că este după chipul lui Dumnezeu sau că oglindeşte chipul lui Dumnezeu când se află într-o anumită relaţie. De fapt, relaţia respectivă *este* chipul lui Dumnezeu.

Unul dintre cei care au acordat o mare atenţie acestei probleme este Emil Brunner. El observă ce fenomen complex este omul. Este necesar să găsim o cheie dacă vrem să descifrăm această complexitate. Au fost făcute variate sugestii, fiecare având drept rezultat o perspectivă diferită asupra omului. Când cauzarea naturală este privită ca principiul care explică cel mai bine Universul, rezultă o perspectivă naturalistă asupra omului.[13] Când ideea de spirit este considerată principiul fundamental, reiese o perspectivă mai idealistă cu privire la om.[14] Brunner în schimb spune despre Cuvântul lui Dumnezeu că este cheia, nu doar epistemologică, ci şi ontologică. Cu alte cuvinte, nu numai că ştim din Cuvântul lui Dumnezeu ce este chipul lui Dumnezeu; Cuvântul lui Dumnezeu îl face de fapt pe om după chipul lui Dumnezeu! Nu numai că ideea noastră despre om trebuie elaborată în funcţie de ceea ce spune Vechiul şi Noul Testament despre om, ci mai mult, doar atunci când avem credinţă în Isus Cristos noi posedăm pe deplin chipul lui Dumnezeu şi putem astfel înţelege cu adevărat propria noastră natură. Printr-o astfel de afirmaţie Brunner nu neagă faptul că fiecare dintre diversele ştiinţe are de spus un cuvânt încărcat cu autoritate în propriul ei domeniu. Mai degrabă, el sugerează că diversele discipline seculare ale cunoaşterii cu cât încearcă să se ocupe mai de aproape de problema naturii omului, cu atât este mai mare posibilitatea ca ele să facă afirmaţii care să fie în contradicţie cu afirmaţiile autoritare ale teologiei creştine.[15]

Brunner face distincţie între două aspecte ale chipului lui Dumnezeu: cel formal şi cel material. Chipul formal este acel *humanum* care face ca o persoană să fie umană, deosebită de animale; este modul în care este constituit omul ca fiinţă raţională, responsabilă şi liberă. Omul ca păcătos nu a pierdut acest aspect al chipului lui Dumnezeu. De fapt, acest aspect este cuprins în capacitatea de a păcătui. Aceasta este ceea ce se înţelege prin descrierea de către Vechiul Testament a omului ca fiinţă făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Deşi libertatea omului este limitată în comparaţie cu libertatea lui Dumnezeu, ea este veritabilă. Chipul nu a fost câtuşi de puţin atins sub acest aspect formal, spune Brunner.[16]

---

[13] Brunner, *Man in Revolt*, p. 40-41.

[14] Ibid., p. 43.

[15] Ibid., p. 57-63.

Totuşi, aspectul material al chipului este de un mai mare interes pentru Brunner. El subliniază faptul că Dumnezeu a creat toate celelalte fiinţe în starea lor finală sau finisată. Ele au fost create aşa cum urmau să fie şi aşa au şi rămas. Omul, pe de altă parte, rămâne în atelierul de lucru al lui Dumnezeu, în mâinile Lui. Pe om Dumnezeu nu l-a finisat.[17] Mai degrabă, Dumnezeu produce în om „materializarea" libertăţii, a responsabilităţii şi a posibilităţii de a răspunde pe care acesta le-a primit de la El. Răspunsul, relaţia cu Dumnezeu, constituie chipul material. Dumnezeu îi spune de fapt omului: „Tu eşti al Meu." Înzestrarea omului cu capacitatea de a i se putea vorbi şi cu libertatea de a răspunde constituie chipul formal. Când el într-adevăr răspunde, spunând: „Da, sunt al Tău", atunci chipul material este şi el prezent.[18]

Nu trebuie să facem deducţia că termenul „chipul" este structural, termen folosit şi de Brunner. El reliefează faptul că nici măcar aspectul formal nu este structural, ci relaţional.[19] Faptul că omul este făcut după chipul formal al lui Dumnezeu înseamnă că el este pe deplin răspunzător înaintea lui Dumnezeu şi obligat să dea socoteală; prin urmare chipul este relaţional. Chiar şi atunci când omul se întoarce cu spatele la Dumnezeu, pierzând astfel aspectul material al chipului, el stă tot „înaintea lui Dumnezeu".[20] El tot mai este răspunzător; el este încă o fiinţă umană. A fi după chipul material al lui Dumnezeu înseamnă „a-fi-în-Cuvântul" lui Dumnezeu. Acesta este sensul în care este folosit termenul „chipul lui Dumnezeu" în Noul Testament. Nu prea mai este nevoie să se evidenţieze faptul că aspectul material al chipului este dinamic şi relaţional, nu static şi structural.[21]

Pentru a clarifica distincţia dintre aspectul formal şi cel material al chipului lui Dumnezeu, Brunner foloseşte o analogie cu o oglindă. Când purtăm chipul lui Dumnezeu în sensul material noi ne aflăm într-o relaţie pozitivă şi reciprocă cu El. Brunner aseamănă acest aspect al chipului cu reflectarea într-o oglindă. Nu uitaţi că imaginea reflectată nu este imprimată permanent pe suprafaţa respectivă, deoarece este vorba despre o oglindă şi nu despre o fotografie. Când este întoarsă spre o sursă de lumină oglinda reflectă acea lumină; ea nu este sursa de lumină şi nici nu posedă lumina. În mod similar, când ne întoarcem spre Dumnezeu noi Îi reflectăm chipul pe deplin. Dar atunci când oglinda nu este întoarsă spre lumină astfel încât să o reflecte, ea este tot în relaţie cu lumina. Ea este întoarsă cu spatele la lumină, dar continuă să se afle înaintea ei. Într-un mod similar omul păstrează aspectul formal al chipului lui Dumnezeu. El continuă să stea înaintea lui Dumnezeu. Chiar dacă este un păcătos care se răzvrăteşte împotriva lui Dumnezeu şi Îl respinge, el totuşi este responsabil în faţa lui Dumnezeu. El rămâne o fiinţă umană.[22]

---

[16] Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Londra, Lutterworth, 1952, p. 55-57.

[17] Brunner, *Man in Revolt*, p. 97.

[18] Ibid., p. 98.

[19] Brunner, *Creation and Redemption*, p. 59.

[20] Ibid., p. 60.

[21] Ibid., p. 58.

[22] Ibid., p. 60.

Brunner nu-şi limitează discuţia la relaţia omului cu Dumnezeu. În timp ce prima poruncă a lui Dumnezeu, o dată cu care este oferită şi capacitatea de a o împlini, este să Îl iubim pe Dumnezeu, există şi o a doua poruncă – să îl iubim pe om. „Responsabilitatea" noastră „în dragoste" începe să fie asumată în măsura în care intrăm în relaţie cu semenul nostru. Omul nu poate fi om de unul singur. Nu strălucirea eforturilor intelectuale, ci iubirea semenului este cea care constituie adevărata umanitate a omului.[23]

Brunner nu restrânge chipul lui Dumnezeu la natura spirituală a omului. Chiar şi în trupul omului există evidenţe ale acestui chip, deoarece omul în totalitatea lui psiho-fizică este chipul. El umblă în poziţie verticală, ţinându-şi capul sus. El are o mare diversitate de aptitudini fizice şi de preocupări intelectuale corespunzătoare unei fiinţe care a fost creată pentru a avea o relaţie cu Dumnezeu. Nu se ştie sigur dacă omul are o relaţie de sânge cu maimuţa antropoidă. Ceea ce are importanţă este diferenţa evidentă şi izbitoare, chiar şi în înfăţişare, dintre om şi toate celelalte creaturi.[24]

Karl Barth a susţinut şi el o teorie relaţională cu privire la chipul lui Dumnezeu. Când vorbim despre perspectiva teologică a lui Barth asupra oricărei probleme este necesar să facem o deosebire între diferitele etape ale dezvoltării gândirii sale. În perioada lui de început, Barth nu a folosit expresia „chipul lui Dumnezeu", dar a vorbit despre o unitate între Dumnezeu şi om pe care şi-o imagina în felul unităţii dintre mamă şi făt. Această unitate a încetat să mai existe de la cădere încoace. Totuşi, atunci când se spune că ea s-a pierdut de la cădere încoace se produce o oarecare confuzie, deoarece căderea nu a fost un eveniment temporar produs într-un anumit moment al istoriei omenirii.[25]

Cea de-a doua etapă din gândirea şi opera lui Barth a fost perioada de controversă cu Emil Brunner asupra unor subiecte cum este şi cel al chipului lui Dumnezeu. În această etapă se poate observa o reacţie violentă împotriva poziţiei lui Brunner. Barth a negat cu fermitate existenţa oricărui punct de legătură dintre Dumnezeu şi om, a oricărei capacităţi omeneşti de a primi Cuvântul lui Dumnezeu.[26]

Cea de-a treia etapă a meditării lui Barth la chipul divin din om este din multe puncte de vedere cea mai interesantă, deoarece este cea mai inedită. În această etapă Barth spune că acest chip este încă prezent în fiinţa umană în măsura în care ea este încă om. Natura omului rămâne neschimbată indiferent de păcatul lui. Păcatul nu poate să îl re-creeze pe om şi nu îl re-creează, făcând să fie rea o fiinţă care a fost iniţial bună. Mai degrabă, păcatul ascunde natura adevărată a omului de el însuşi şi de semenii lui, dar nu şi de Dumnezeu.[27]

Barth spune despre chipul lui Dumnezeu că nu constă numai în relaţia verticală dintre om şi Dumnezeu, ci şi în relaţia orizontală dintre oameni. Nu este recomandabil să se întrebe în care atribut sau atitudine specifică a omului poate fi găsit chipul lui Dumnezeu. O asemenea întrebare presupune chipul lui Dumnezeu ca fiind o anumită calitate a omului, o presupunere pe care Barth o neagă în mod categoric.[28] Chipul nu este ceva ce omul este sau face. Mai degrabă, chipul este legat de faptul că Dumnezeu a voit să existe o fiinţă care, asemenea Lui, poate fi un partener. Prin faptul că omul este capabil să întreţină o relaţie, el este o „repetare" sau un „duplicat" al fiinţei divine.

---

[23] Brunner, *Man in Revolt*, p. 105-106.

[24] Ibid., p. 388.

[25] Karl Barth, *Epistle to the Romans*, ediţia a şasea, trad. în lb. engl. Edwyn C. Hoskyns, New York, Oxford University, 1968, p. 168-169.

[26] Karl Barth, „No!" în Emil Brunner şi Karl Barth, *Natural Theology*, trad. în lb. engl. Peter Fraenkel, Londra, Geoffrey Bles, The Centenary Press, 1946, p. 87-90.

[27] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1958, vol. 3, partea 1, p. 197-98.

Dovada că există un anumit gen de relaţie în cadrul dumnezeirii este de găsit în însăşi forma deciziei de a crea: „Să *facem* om." Barth susţine că în însăşi fiinţa lui Dumnezeu există un duplicat; astfel Dumnezeu experimentează o auto-întâlnire şi o auto-descoperire, veritabile, dar armonioase. Omul reflectă acest aspect al naturii lui Dumnezeu la două niveluri – el experimentează relaţia cu Dumnezeu şi relaţia cu omul.[29] Prin urmare, similaritatea dintre Dumnezeu şi om este că amândoi experimentează o confruntare eu-tu. Este ciudat, susţine Barth, că cel ce consemnează relatarea creaţiei nu menţionează deloc talentele şi posibilităţile specifice – intelectuale şi morale – ale omului şi exercitarea raţiunii de către acesta, dacă aceste caracteristici constituie într-adevăr chipul lui Dumnezeu în om.[30]

Barth insistă că noi trebuie să cercetăm mai bine din ce constă acest chip al lui Dumnezeu. El observă că atât în Geneza 1:27, cât şi în Geneza 5:1-2 afirmaţia că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu este legată de cuvintele „parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut". Aşadar chipul lui Dumnezeu în om se găseşte în faptul că omul a fost creat parte bărbătească şi parte femeiască.[31] Atât la Dumnezeu, cât şi între oameni un „eu" şi un „tu" se confruntă unul cu celălalt. Omul nu există ca individ solitar, ci ca două persoane ce se confruntă una cu cealaltă.

Chipul lui Dumnezeu îşi are originea în ceea ce este comun omului şi animalelor: diferenţierea în parte bărbătească şi parte femeiască.[32] Ceea ce îl deosebeşte pe om de animale este că în cazul celui dintâi se face o singură diferenţiere în Geneza 1 – cea a sexului.[33] Celelalte creaturi sunt diferenţiate şi „după soiul lor". Omul este om, şi atâta tot. El este unul, la fel ca Dumnezeu. Doar un singur tip de diferenţiere se aplică la om, şi acesta constituie acel *humanum* despre care s-a vorbit. Barth spune despre relaţia bărbat-femeie că „în calitate de unic principiu real de diferenţiere şi relaţionare, ca formă originară nu numai a confruntării omului cu Dumnezeu, ci a tuturor relaţiilor interumane, ea este adevăratul *humanum* şi din acest motiv adevăratul chip creatural al lui Dumnezeu".[34]

Aici mai trebuie evidenţiat şi un alt lucru. Barth susţinea că noi învăţăm despre om studiindu-L pe Cristos, nu pe om: „Aşa cum omul Isus este El Însuşi Cuvântul revelator al lui Dumnezeu, El este şi sursa cunoaşterii noastre despre natura omului aşa cum a fost ea creată de Dumnezeu."[35] Ceea ce nu vrea să însemne că putem echivala natura umană aşa cum o cunoaştem noi în urma studierii propriei noastre fiinţe cu natura umană a lui Isus.[36] Există diferenţe semnificative, deoarece natura Lui umană a fost una conformă cu felul în care a fost intenţionată să fie. Doar pe baza revelaţiei putem cunoaşte omul aşa cum a fost el creat, şi Isus este manifestarea cea mai deplină a acestei revelaţii.[37] Noi nu putem determina pe baza unor temeiuri independente ce este natura umană pentru ca să ştim astfel cum a fost Isus.[38] Mai degrabă cunoaştem prin El cum este natura umană pură.

---

[28] Ibid., p. 184.
[29] Ibid., p. 185.
[30] Ibid.
[31] Ibid., p. 184.
[32] Ibid., p. 185.
[33] Ibid., p. 186.
[34] Ibid.
[35] Ibid., 1960, vol. 3, partea 2, p. 41.

Ce anume este diferit la umanitatea lui Isus? El este „pentru alţii".[39] Acum, dacă Isus este „pentru alţii", trebuie să existe ceva în comun între El şi ei.[40] Nu poate exista o diferenţă totală între Isus şi restul oamenilor. Există o umanitate comună tuturor oamenilor care le dă posibilitatea să intre în legământ cu Dumnezeu, desigur nu pe baza propriei lor capacităţi, ci prin harul lui Dumnezeu.[41] Omul Isus posedă această umanitate în forma sa pură. El este chipul deplin al lui Dumnezeu.[42] Prezenţa chipului lui Dumnezeu în noi, care este factorul ce ne face umani, cuprinde patru aspecte:

1. Noi îl vedem pe aproapele nostru ca pe un tovarăş al nostru.[43]
2. Noi ne vorbim unii altora şi ne ascultăm unii pe alţii.[44]
3. Noi ne acordăm ajutor şi sprijin reciproc.[45]
4. Noi facem toate acestea cu plăcere.[46]

Să rezumăm doctrina lui Barth despre chipul lui Dumnezeu: Ştim din Geneza 1:26-27 că chipul constă din reflectarea de către om a părtăşiei şi a întâlnirii lăuntrice din fiinţa lui Dumnezeu. Întâlnirea lăuntrică la om se sprijină pe faptul că rasa umană a fost creată parte bărbătească şi parte femeiască. Astfel că în om există o confruntare eu-tu la fel cum există şi în relaţia omului cu Dumnezeu. Ştim de asemenea, privind la Isus în vederea găsirii semnificaţiei depline a umanităţii, că chipul lui Dumnezeu constă din a fi pentru alţii. Prin urmare, şi din această perspectivă relaţia cu alţii constituie chipul.

Cu toate că la un moment dat a existat o contradicţie cruntă între Barth şi Brunner, treptat s-a realizat o armonie între concepţiile celor doi.[47] Aceşti doi susţinători ai teoriei relaţionale au ajuns să împărtăşească mai multe teze fundamentale:

1. Chipul lui Dumnezeu din om şi natura umană sunt cel mai bine înţelese în urma studierii persoanei lui Isus, nu a naturii umane în sine.
2. Noi ne obţinem cunoştinţele despre chip din revelaţia divină.
3. Chipul lui Dumnezeu nu trebuie înţeles în termenii unor calităţi structurale

---

[36] Ibid., p. 47, 222.
[37] Ibid., p. 88-89.
[38] Ibid., p. 208.
[39] Ibid., p. 59.
[40] Ibid., p. 223.
[41] Ibid., p. 224.
[42] Ibid., p. 225.
[43] Ibid., p. 250.
[44] Ibid., p. 252.
[45] Ibid., p. 260.
[46] Ibid., p. 265.

ale omului; el nu este ceva ce omul este sau posedă. Mai degrabă, chipul este o problemă de relaţie cu Dumnezeu; este ceva ce omul experimentează. Astfel, chipul este mai curând dinamic decât static.

4. Relaţia omului cu Dumnezeu, care constituie chipul lui Dumnezeu, este comparată cu relaţia omului cu semenul său. Barth accentuează mai mult relaţia bărbat-femeie; Brunner tinde să scoată în evidenţă cercul mai larg al relaţiilor umane, adică societatea.
5. Chipul lui Dumnezeu din om este universal; el se găseşte în toţi oamenii din toate timpurile şi din toate locurile. În consecinţă, el este prezent şi în omul păcătos. Nici măcar atunci când se întoarce cu spatele la Dumnezeu omul nu poate să nege faptul că el este legat de Dumnezeu într-un mod în care nici o altă creatură nu este sau nu poate fi. Există întotdeauna o relaţie, fie că e pozitivă sau negativă.
6. Nu poate fi şi nu trebuie să fie trasă nici o concluzie cu privire la ce anume ar putea exista în natura umană care să îl facă pe om capabil de o asemenea relaţie. Brunner şi Barth nu se întreabă niciodată ce se cere, dacă se cere ceva, din punct de vedere structural pentru ca în om să fie prezent chipul lui Dumnezeu. Până şi chipul formal despre care vorbeşte Brunner este relaţional, şi nu structural.

Întrucât filozofia care stă la baza perspectivei relaţionale asupra chipului lui Dumnezeu e existenţialismul, e important să revedem câteva dintre caracteristicile acestuia. Una dintre trăsăturile lui este neaccentuarea esenţelor sau a substanţelor. Întrebarea importantă care se pune e „Este?" („Există?"), nu „Ce este?" Există o suspiciune cu privire la orice concretizare a calităţilor în cadrul unui anumit gen de realitate structurală permanentă. Mai exact, cu accentul pus pe voinţă şi acţiune, ceea ce este important cu privire la orice individ sau obiect, potrivit existenţialismului, este ce face acel individ sau acel obiect. Realitatea este mai mult decât o entitate care există pur şi simplu şi pe care cineva o acceptă; mai degrabă, ea este ceva creat de cineva. Toate acestea sunt în concordanţă cu concepţia comună despre revelaţie a lui Brunner şi a lui Barth, potrivit căreia Biblia nu este în mod inerent Cuvântul lui Dumnezeu, ci devine Cuvântul lui Dumnezeu atunci când Dumnezeu se întâlneşte cu omul prin ea sau în ea. Într-un mod similar existenţialismul stă şi la baza concepţiei lor despre chipul lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu nu este atât o entitate pe care omul o posedă, cât experienţa unei relaţii active. (Ulterior vom căuta să vedem cât de validă este afirmaţia că chipul lui Dumnezeu este atât universal, cât şi aproape exclusiv relaţional.)

Teoria funcţională

Ajungem acum la un al treilea tip de teorie cu privire la chip, care are o istorie foarte lungă şi care în ultimul timp se bucură de o popularitate crescândă. Conform acestei teorii chipul nu este ceva prezent în alcătuirea omului, şi nu este nici experimentarea unei relaţii cu Dumnezeu sau cu semenul. El constă mai degrabă din ceva ce face omul. Este una dintre funcţiile pe care omul le îndeplineşte, cea mai frecvent menţionată fiind exercitarea stăpânirii asupra creaţiei.

În perspectiva relaţională se dă puţină atenţie conţinutului chipului lui Dumnezeu, adică conţinutului relaţiilor omului. Totuşi, aceasta este o chestiune importantă şi au existat într-adevăr încercări pentru a se determina din textul biblic conţinutul chipului.[48] În Geneza 1:26 afirmaţia „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră" este urmată imediat de „el să stăpânească peste peştii mării..." O legătură strânsă între aceste două concepte nu se găseşte numai în acest verset, unde Dumnezeu Îşi exprimă intenţia de a crea, ci şi în versetele 27-28, unde citim că Dumnezeu l-a creat de fapt pe om după chipul Lui şi i-a dat porunca să stăpânească.[49] Unii consideră că juxtapunerea acestor două concepte nu este întâmplătoare. Exercitarea stăpânirii este considerată a fi conţinutul chipului lui Dumnezeu. Acest lucru a fost susţinut de socinieni şi inclus în Catehismul racovian. După cum Dumnezeu este Domn asupra întregii creaţii, omul reflectă chipul lui Dumnezeu exercitând stăpânire asupra restului creaţiei. Chipul lui Dumnezeu este de fapt un chip al lui Dumnezeu ca Domn.[50]

Un al doilea pasaj în care se vede o strânsă legătură între chipul lui Dumnezeu şi exercitarea stăpânirii de către om este Psalmul 8:5-6: „L-ai făcut cu puţin mai prejos decât Dumnezeu, şi l-ai încununat cu slavă şi cu cinste. I-ai dat stăpânire peste lucrurile mâinilor Tale, toate le-ai pus sub picioarele lui." „Comentatorii sunt în general convinşi că Psalmul 8 se bazează în mare măsură pe Geneza 1."[51] Una dintre dovezile lor este lista de creaturi din Psalmul 8:7-8: fiarele câmpului, păsările cerului şi peştii mării.[52] Se trage prin urmare concluzia că versetul 5 este echivalent cu afirmaţiile din Geneza 1 că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Sigmund Mowinckel spune că „«asemănarea cu Dumnezeu» a omului din Psalmul 8 constă mai presus de toate în suveranitatea şi puterea lui asupra tuturor celorlalte lucruri, într-o «slavă şi cinste» ca a lui Dumnezeu, pe care o are între celelalte creaturi."[53] Norman Snaith observă că mulţi teologi ortodocşi scot expresia „chipul lui Dumnezeu" din contextul în care se găseşte şi o fac să exprime tot ce vor ei. Ei au tendinţa să îl urmeze mai degrabă pe Platon decât Biblia şi drept rezultat şi-L imaginează pe Dumnezeu după chipul omului, mai degrabă decât invers. Totuşi, Snaith afirmă: „biblic vorbind, expresia «chipul lui Dumnezeu» nu are nimic de-a face cu morala sau cu un anumit gen de idealuri; ea se referă numai la stăpânirea lumii de către om şi a tot ce există în ea. Expresia respectivă nu spune nimic despre natura lui Dumnezeu, dar spune totul despre funcţia omului."[54] Probabil cea mai extensivă interpretare recentă a chipului lui Dumnezeu ca exercitarea stăpânirii de către om este *Somewhat Less than God*, de Leonard Verduin, care accentuează foarte mult această idee: „Din nou ideea de a

---

[47] Emil Brunner, „The New Barth", *Scottish Journal of Theology* 4, nr. 2, iunie 1951, p. 124-125.

[48] G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 70.

[49] Leonard Verduin, *Somewhat Less than God: The Biblical View of Man*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 27.

[50] *Racovian Catechism*, trad. în lb. engl. Thomas S. Rees, Londra, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1818; Lexington, Ky., American Theological Library Association, 1962, secţiunea 2, capitolul 1.

[51] Norman Snaith, „The Image of God", *Expository Times* 86, nr. 1, octombrie 1974, p. 24.

[52] Ibid.

[53] Sigmund O. P. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, New York, Abingdon, 1962, vol. 1, p. 57.

[54] Snaith, „Image of God", p. 24.

avea stăpânire se evidenţiază ca o trăsătură centrală. Că omul este o creatură proiectată pentru a stăpâni şi că, în această calitate, el este chipul Ziditorului său – aceasta este adevărata greutate a relatării despre creaţie pe care o avem în cartea Genezei, Cartea despre Origini. Este mesajul central al scriitorului acestei relatări."[55]

În Geneza 1:26, 28 termenii ebraici כָּבַשׁ (*kavash*) şi רָדָה (*radah*) poartă semnificaţia că omul trebuia să exercite o stăpânire asupra întregii creaţii, similară stăpânirii pe care mai târziu împăraţii evrei erau rânduiţi să o exercite asupra poporului lor. Nu era îngăduit ca ei să domnească pentru binele lor, ci în vederea bunăstării supuşilor lor.[56] Când Israel şi-a dorit un împărat (1 Sam. 8:10-18), Dumnezeu i-a atenţionat că un împărat îi va exploata. Este limpede că este contrar voii lui Dumnezeu ca o persoană să domine alte persoane. Prin urmare, voia lui Dumnezeu a fost ca omul să îi poarte de grijă creaţiei şi să o stăpânească într-un asemenea mod încât ea să ajungă la potenţialul ei deplin; el nu trebuia să o exploateze pentru propriile lui scopuri.

Teoria că exercitarea stăpânirii este chiar esenţa chipului lui Dumnezeu a dat naştere la un accent puternic pus pe aşa-zisul mandat cultural, după cum este el numit uneori în cercurile reformate. La fel cum Isus Şi-a trimis apostolii în lume şi i-a însărcinat să facă ucenici din toate neamurile, tot aşa şi Dumnezeu Şi-a trimis cea mai înaltă creatură, omul, în mijlocul creaţiei şi a însărcinat-o să stăpânească asupra ei. Este de la sine înţeles că în această însărcinare omul trebuie să facă pe deplin uz de capacitatea lui de a învăţa despre întreaga creaţie. Deoarece ajungând să înţeleagă creaţia, el va fi capabil să îi prezică şi să îi controleze acţiunile. Aceste activităţi nu sunt opţionale, ci fac parte din responsabilitatea care însoţeşte calitatea de cea mai înaltă creatură a lui Dumnezeu.

Evaluarea perspectivelor

Trebuie să facem acum o anumită evaluare a celor trei teorii generale privitoare la chipul lui Dumnezeu din om. Vom începe cu cele mai recente, care îl văd ca relaţie şi ca funcţie.

Teoria relaţională a observat corect că dintre toate creaturile singur omul Îl cunoaşte pe Dumnezeu şi este legat de El în mod conştient. Relatările despre om din Eden sugerează că Dumnezeu şi omul comunicau de obicei. Este evident că omul nu a fost creat numai ca să fie o operă de artă, o statuie care să oglindească creativitatea şi înţelepciunea lui Dumnezeu. El a fost adus în fiinţă ca să îndeplinească intenţia specială a lui Dumnezeu pentru el. Este semnificativ faptul că atât în Legea din Vechiul Testament (cele Zece Porunci din Exodul 20), cât şi în afirmaţia lui Isus despre cele două mari porunci (Matei 22:36-40; Marcu 12:28-31; Luca 10:26-27) accentul în formularea voii lui Dumnezeu (care după câte se poate presupune întruchipează sau exprimă intenţia Lui pentru om) cade pe relaţia cu Dumnezeu şi cu omul.

Există totuşi anumite probleme cu teoria că chipul lui Dumnezeu ţine în totalitate de domeniul relaţional. Una dintre aceste probleme este universalitatea chipului. În ce sens se poate spune că cei care trăiesc în indiferenţă totală faţă de Dumnezeu, sau chiar în răzvrătire împotriva Lui, reprezintă (sau sunt după) chipul lui Dumnezeu? Brunner a încercat să răspundă la această întrebare arătând că există întotdeauna o relaţie, că cineva se află întotdeauna „înaintea lui Dumnezeu". Dar acest lucru pare să fie insignifiant. Distincţia pe care o face Brunner între aspectul formal şi cel material al chipului, împreună cu insistenţa lui în a dovedi faptul că până şi elementul formal este mai degrabă relaţional decât structural, pare a fi lipsită de o bază biblică şi forţată.

---

[55] Verduin, *Somewhat Less than God*, p. 27.

[56] Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 92.

O altă problemă se iveşte atunci când ne întrebăm ce anume îi dă omului posibilitatea să aibă această relaţie pe care nici o altă creatură nu poate să o aibă. Deşi Barth şi Brunner caută să nu pună această întrebare, ea trebuie pusă. Desigur, există câţiva factori necesari ca relaţia să aibă loc. Atunci când a criticat poziţia lui Brunner, John Baillie a făcut observaţia că nu există formă fără conţinut.[57] Se poate spune că Brunner a răspuns de fapt la această critică atunci când a afirmat despre conţinutul actual că este diferit de conţinutul originar.[58] Aşadar, după părerea lui Brunner există conţinut (chiar dacă acesta s-a schimbat), şi prin urmare poate exista şi o formă. Ceea ce nu pare însă să rezolve dificultatea, căci Baillie pune întrebarea ce anume face posibilă existenţa chipului formal, în timp ce afirmaţia lui Brunner că există o schimbare în conţinut este de fapt o referire la realizarea aspectului material al chipului.

Trebuie să conchidem că Barth şi Brunner au fost duşi în eroare de presupunerile lor antistructurale despre care noi am sugerat că îşi aveau originea în existenţialism. Acest lucru duce la punctul de vedere că unicitatea omului trebuie să fie mai degrabă formală, decât structurală. Însă baza concretă a alcătuirii formale a omului ca fiinţă capabilă să aibă relaţii nu este niciodată specificată.

Când ne îndreptăm din nou atenţia asupra perspectivei funcţionale, observăm încă o dată insistenţa cu care este evidenţiată una dintre elementele majore ale imaginii biblice a chipului lui Dumnezeu, şi anume că actul creării omului de către Dumnezeu este imediat urmat de porunca dată omului de a stăpâni. Cu siguranţă că în cele din urmă există o legătură foarte strânsă între chip şi exercitarea stăpânirii. Există, desigur, şi o paralelă între Geneza 1 şi Psalmul 8 (adică, în ceea ce priveşte descrierea domeniului asupra căruia omul trebuie să aibă stăpânire). Cu toate acestea, există dificultăţi şi în ceea ce priveşte această perspectivă.

Una dintre ele priveşte legătura dintre Psalmul 8 şi Geneza 1. Este de remarcat faptul că termenii *chip* şi *asemănare* nu apar în Psalmul 8. Dacă el se bazează într-adevăr pe Geneza 1, unde găsim o referire clară la chip, şi dacă exercitarea stăpânirii asupra creaturilor menţionate în versetele 7-8 din psalm constituie într-adevăr chipul lui Dumnezeu, atunci ne-am aştepta ca şi în acest pasaj să existe o referire specifică la chip.

Mai mult, în Geneza 1 nu există o echivalare clară a chipului lui Dumnezeu cu exercitarea stăpânirii. Dimpotrivă, există câteva indicii în favoarea faptului că ele pot fi luate separat. Se spune că Dumnezeu l-a creat pe om după propriul Său chip şi după aceea i-a dat porunca de a stăpâni. Cu alte cuvinte, se menţionează că omul este după chipul lui Dumnezeu încă înainte de a i se fi dat porunca să stăpânească. În versetul 26 întrebuinţarea celor două îndemnuri – „să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră" şi „el să stăpânească" – pare să deosebească cele două concepte. Walter Eichrodt subliniază faptul că atunci când este creat omul, este dată o binecuvântare, dar că este necesară o a doua binecuvântare înainte ca el să îşi poată exercita stăpânirea asupra celorlalte creaturi.[59] Se pare aşadar că teoria funcţională a luat o anumită consecinţă a existenţei chipului lui Dumnezeu în om, egalând-o cu chipul însuşi.

---

[57] John Baillie, *Our Knowledge of God*, New York, Scribner, 1939, p. 30.

[58] Brunner, *Man in Revolt*, p. 229.

Trebuie să privim acum cu atenţie la teoria structurală. Este semnificativ faptul că textul Scripturii nu identifică niciodată acele calităţi ale omului care ar putea reprezenta chipul. Este justificată critica la adresa faptului că, în încercarea lor eşuată de a identifica asemenea calităţi, câţiva susţinători ai teoriei structurale au propus de fapt pentru chip anumite concepte nebiblice (de ex., noţiunea grecească antică de raţiune).[60] Mai mult, perspectiva structurală este adeseori restrânsă la un singur aspect al naturii omului şi în special la dimensiunea intelectuală a omului. Lucru care la rândul lui presupune despre chipul lui Dumnezeu că este diferit la diferitele fiinţe umane. Cu cât este mai inteligentă o persoană, cu atât mai mare este măsura în care este prezent chipul lui Dumnezeu în ea. Iar apoi există în plus problema reprezentată de cele petrecute când oamenii au căzut în păcat. Inteligenţa sau raţiunea în general nu par să fi fost afectate de cădere. Mai mult decât atât, unii necredincioşi sunt mai inteligenţi şi mai spontani decât unii creştini maturi.

Concluzii privind natura chipului

După ce am observat că există dificultăţi legate de fiecare din teoriile generale, trebuie să încercăm acum să tragem câteva concluzii referitoare la ce anume este chipul lui Dumnezeu. Existenţa unei mari varietăţi de interpretări indică faptul că nu există afirmaţii directe în Scriptură care să rezolve problema. Prin urmare, concluziile noastre trebuie să fie nişte deducţii rezonabile bazate pe puţinul pe care îl are de spus Biblia cu privire la acest subiect:

1. Chipul lui Dumnezeu este universal în rasa umană. Vom intra în mai multe detalii în capitolul 25, acum vom remarca doar că omul cel dintâi şi universal, Adam – nu doar o parte a rasei umane – a fost făcut după chipul lui Dumnezeu. Observaţi de asemenea că interzicerea crimei (Gen. 9:6) şi a blestemării semenilor (Iacov 3:9-10) se aplică în toate cazurile. Nu există nici o limitare pusă acestor interdicţii care se bazează pe faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

2. Chipul lui Dumnezeu nu a fost pierdut în urma păcatului sau a căderii. Interdicţia de a ucide şi de a-i blestema pe alţii este valabilă atât în relaţia cu oamenii păcătoşi, cât şi cu credincioşii evlavioşi. Prezenţa în necreştini a chipului

---

[59] Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, p. 127.

[60] Cairns, *Image of God*, p. 57.

şi a asemănării cu Dumnezeu este dedusă. Dacă acesta este cazul, chipul lui Dumnezeu nu este ceva accidental sau exterior naturii umane. El este ceva legat inseparabil de umanitate.

3. Nu se indică deloc faptul că chipul ar fi prezent într-o măsură mai mare într-o anumită persoană decât în alta. Înzestrările naturale deosebite, cum este o inteligenţă superioară, nu sunt un indiciu al prezenţei chipului sau al gradului în care acesta este prezent.

4. Chipul nu este corelat cu nici un factor variabil. De exemplu, nu există nici o afirmaţie directă care să coreleze chipul cu dezvoltarea relaţiilor, sau care să îl facă dependent de exercitarea stăpânirii. Afirmaţiile din Geneza 1 spun numai că Dumnezeu a hotărât să îl facă pe om după propriul Său chip, după care l-a şi făcut astfel. Acest lucru pare să preceadă orice activitate umană. Nu există nici un fel de afirmaţii care să lege chipul de anumite condiţii, sau activităţi, sau situaţii. Deşi acesta este în esenţă un argument negativ, el scoate în relief o fisură în teoria relaţională şi respectiv funcţională.

5. În lumina celor precedente, chipul ar trebui imaginat ca fiind în primul rând structural. El este ceva ce ţine de însăşi natura omului, de modul în care a fost el făcut. El are de-a face mai degrabă cu ceva ce omul *este*, decât cu ceva ce el *are* sau *face*. Omul este după chipul lui Dumnezeu în virtutea faptului că el este om; chipul nu este condiţionat de prezenţa vreunui alt lucru. Prin comparaţie, teoria relaţională şi respectiv funcţională se concentrează asupra consecinţelor sau a efectelor prezenţei chipului, mai degrabă decât asupra chipului însuşi. Deşi foarte strâns legate de chipul lui Dumnezeu, experimentarea relaţiilor şi exercitarea stăpânirii nu sunt ele însele chipul.

6. Chipul se referă la acele elemente din alcătuirea omului care-i dau posibilitatea să-şi împlinească destinul. Chipul este constituit din acele puteri ale personalităţii umane care fac ca omul, asemenea lui Dumnezeu, să fie o fiinţă capabilă să interacţioneze cu alte persoane, să gândească, să mediteze, şi să voiască liber.

Creaţia lui Dumnezeu a avut la baza ei anumite scopuri precise. Dumnezeu a dorit ca omul să Îl cunoască pe El, să Îl iubească şi să Îl asculte. El trebuia să trăiască în armonie cu semenul său, după cum indică relatarea despre Cain şi Abel. Şi, cu siguranţă, el a fost aşezat pe Pământ ca să exercite stăpânire asupra restului creaţiei. Însă aceste relaţii şi această funcţie presupun şi altceva. Omul este pe deplin om atunci când este activ în aceste relaţii şi când îndeplineşte această funcţie, căci atunci el îşi împlineşte *telos*-ul, scopul lui Dumnezeu pentru el. Însă toate acestea sunt consecinţele sau efectele chipului. Chipul însuşi este acel set de calităţi care sunt necesare pentru ca aceste relaţii să existe şi pentru ca această funcţie să fie împlinită. Ele sunt acele calităţi din Dumnezeu care, reflectate în om, fac posibilă închinarea, interacţiunea personală şi lucrarea. Dacă ne gândim la Dumnezeu ca la o fiinţă cu calităţi, nu vom întâmpina nici o problemă în a accepta faptul că şi omul are asemenea calităţi. Atributele lui Dumnezeu, numite uneori atribute comunicabile,[61] constituie chipul lui Dumnezeu; acesta nu se limitează la un singur atribut. Omul, ca om, are o natură care include tot ceea ce înseamnă personalitate sau sine: inteligenţă, voinţă, emoţii. Acesta este chipul după care a fost creat omul, dându-i-se posibilitatea să aibă relaţia ideală cu Dumnezeu şi cu semenul său şi să exercite stăpânire.

---

[61] Atributele comunicabile sunt acele calităţi ale lui Dumnezeu care pot fi regăsite cel puţin parţial în creaturile Sale umane.

Dincolo de această problemă referitoare la ce este chipul lui Dumnezeu, trebuie să ne întrebăm de ce a fost făcut omul după chipul lui Dumnezeu. Ce înseamnă pentru om, în circumstanţele actuale, să fie după chipul lui Dumnezeu? Care este intenţia lui Dumnezeu pentru om? În acest punct celelalte teorii cu privire la chip ne sunt de un real folos, deoarece ele se concentrează asupra consecinţelor sau manifestărilor chipului. Caracterul şi acţiunile lui Isus vor fi o călăuză deosebit de eficientă în această problemă, deoarece El a fost exemplul perfect pentru ceea ce trebuia să fie natura umană:

1. Isus a avut o părtăşie perfectă cu Tatăl. În timp ce se afla pe Pământ, El a fost în strânsă legătură cu Tatăl şi I-a vorbit adeseori. Părtăşia lor se vede cel mai bine în rugăciunea de Mare Preot din Ioan 17. Isus a vorbit despre felul în care El şi Tatăl sunt una (v. 21-22). El Îl glorificase şi urma să Îl mai glorifice pe Tatăl (v. 1, 4), iar Tatăl Îl glorificase şi avea să Îl mai glorifice pe El (v. 1, 5, 22, 24).
2. Isus a ascultat în mod perfect de voia Tatălui. În Grădina Ghetsimani Isus S-a rugat: „Tată, dacă voieşti, îndepărtează paharul acesta de la Mine! Totuşi, facă-se nu voia Mea, ci a Ta" (Luca 22:42). Într-adevăr, în tot cursul lucrării Sale de slujire voia Sa a fost subordonată voii Tatălui: „Mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis" (Ioan 4:34); „Nu caut să fac voia Mea, ci voia Tatălui care M-a trimis" (Ioan 5:30); „Căci M-am pogorât din cer ca să fac nu voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis" (Ioan 6:38).
3. Isus a manifestat întotdeauna o dragoste puternică faţă de oameni. Observaţi, de exemplu, preocuparea Lui faţă de oile pierdute ale lui Israel (Matei 9:36; 10:6), compasiunea Lui faţă de cei bolnavi (Marcu 1:41) şi cei în suferinţă (Luca 7:13), răbdarea Lui cu cei care au greşit şi iertarea lor pentru ei.

Intenţia lui Dumnezeu este ca un sentiment similar de părtăşie, ascultare şi dragoste să caracterizeze relaţia omului cu Dumnezeu, şi ca oamenii să fie legaţi unii de alţii prin dragoste. Noi suntem pe deplin umani doar când manifestăm aceste caracteristici.

Implicaţiile doctrinei

1. Noi Îi aparţinem lui Dumnezeu. Faptul că suntem după chipul lui Dumnezeu arată că unele dintre atributele Sale ne aparţin şi nouă (cel puţin într-o anumită măsură), şi mai mult, acesta este un factor care să ne aducă aminte că noi Îi aparţinem Lui. Dorothy Sayers a observat şi David Cairns a argumentat că deşi expresia „chipul lui Dumnezeu" nu apare în Marcu 12:13-17, ea este crucială pentru o înţelegere deplină a pasajului.[62] Subiectul dezbătut în pasaj este întrebarea dacă să se plătească bir Cezarului. După ce I s-a adus o monedă, Isus a întrebat al cui chip (εἰκών) apare pe ea. Când fariseii şi irodienii au răspuns corect „al Cezarului", Isus a replicat: „Daţi dar Cezarului ce este al Cezarului, şi lui

---

[62] Dorothy Sayers, *The Man Born to Be King*, New York, Harper, 1943, p. 225; Cairns, *Image of God*, p. 30.

Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu." Ce este acel „ce este al lui Dumnezeu"? După câte s-ar putea presupune, orice lucru sau fiinţă care poartă chipul lui Dumnezeu. În acest caz Isus a spus de fapt: „Daţi banii voştri Cezarului, ei poartă chipul lui şi astfel îi aparţin lui. Dar daţi-vă pe voi înşivă lui Dumnezeu. Voi purtaţi chipul Său şi Îi aparţineţi Lui." Angajamentul, dedicarea, dragostea, loialitatea, slujirea lui Dumnezeu – toate acestea sunt răspunsuri cuvenite din partea celor care poartă chipul lui Dumnezeu.

2. Ar trebui să ne modelăm după Isus, care este revelarea completă a chipului lui Dumnezeu. El este chipul deplin al lui Dumnezeu, şi El este singura Persoană a cărei umanitate nu a fost deteriorată prin păcătuire (Evr. 4:15). Dacă vrem să vedem cum arată chipul lui Dumnezeu, îl putem vedea în Isus. Dedicarea Celui care a spus: „Tată, dacă este cu putinţă, depărtează de la Mine paharul acesta! Totuşi, nu cum voiesc Eu, ci cum voieşti Tu" (Matei 26:39) trebuie să ne caracterizeze pe noi. Dârzenia Celui care a spus: „Cât este ziuă, trebuie să lucrez lucrările Celui ce M-a trimis; vine noaptea, când nimeni nu mai poate să lucreze" (Ioan 9:4) trebuie să fie ceva de dorit pentru noi. Trebuie să imităm dragostea manifestată în viaţa şi prin moartea Celui care a spus: „Nu este mai mare dragoste decât să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi" (Ioan 15:13). Acesta este chipul lui Dumnezeu în sensul lui cel mai pur, apariţia caracterului lui Cristos în noi (Rom. 8:29).

3. Noi experimentăm deplina umanitate doar atunci când ne raportăm cum trebuie la Dumnezeu. Indiferent cât de cultivat şi gentil ar fi cineva, el nu este pe deplin uman dacă nu este un ucenic răscumpărat al lui Dumnezeu. Acesta este *telos*-ul omului, menirea lui. Prin urmare, în teologia noastră există loc pentru umanism, adică un umanism creştin şi biblic care este preocupat să îi aducă pe alţii într-o relaţie cuvenită cu Dumnezeu. Noul Testament arată clar faptul că Dumnezeu va restaura chipul deteriorat şi va clădi probabil pe el şi îl va şi îmbunătăţi (2 Cor. 3:18).

4. Este un lucru bun să înveţi şi să munceşti. Exercitarea stăpânirii este o consecinţă a prezenţei chipului lui Dumnezeu în om. Omul trebuie să ajungă la o înţelegere a creaţiei şi la un control al ei, dezvoltând-o până la cea mai înaltă treaptă a ei, pentru binele ei şi pentru Dumnezeu. Acest lucru mai înseamnă şi exercitarea stăpânirii asupra propriei noastre personalităţi şi asupra capacităţilor noastre. Observaţi că exercitarea stăpânirii a făcut parte din intenţia originară a lui Dumnezeu pentru om; ea a precedat căderea. Munca, prin urmare, nu este un blestem. Ea face parte din planul bun al lui Dumnezeu. Baza pentru etica muncii trebuie găsită chiar în natura a ceea ce ne-a făcut Dumnezeu să fim.

5. Omul este valoros. Caracterul sacru al vieţii umane este un principiu extrem de important în schema lui Dumnezeu. Chiar şi după cădere uciderea a fost interzisă; pe motiv că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu (Gen. 9:6). Deşi pasajul în cauză nu spune explicit dacă omul mai era încă după chipul lui Dumnezeu, ci doar că aşa fusese creat, este limpede că omul, chiar şi ca păcătos, poseda încă chipul lui Dumnezeu. Căci dacă nu l-ar fi posedat, Dumnezeu nu ar fi menţionat chipul ca motiv pentru interzicerea uciderii.

6. Chipul este universal în cadrul omenirii. El i-a fost dat lui Adam, omul. Indiferent dacă cineva îl consideră prima fiinţă umană sau doar un reprezentant sau o fiinţă simbolică, „Adam" a fost întreaga rasă umană, iar „Eva" a fost mama

tuturor celor vii (Gen. 3:20). Ambele texte, Geneza 1:27 şi Geneza 5:1-2, arată clar că chipul a fost purtat atât de bărbat, cât şi de femeie.

Universalitatea chipului înseamnă că există o demnitate în a fi om. Cairns sugerează că cel care ne-a îndemnat la reverenţă faţă de oameni a fost Calvin.[63] În timp ce acest termen este prea îndrăzneţ pentru cele spuse de Calvin în realitate,[64] conceptul general este valid. Noi nu ar trebui să dispreţuim nici o fiinţă umană. Toate fiinţele umane reprezintă ceva frumos, chiar dacă ele sunt denaturarea a ceea ce Dumnezeu a plănuit iniţial să fie omenirea. Posibilitatea asemănării cu Creatorul este prezentă. Există fapte bune făcute de necreştini. Aceste fapte nu sunt meritorii sub aspectul obţinerii bunăvoinţei divine în vederea mântuirii, însă acestea îi fac plăcere lui Dumnezeu prin faptul că ele contribuie la scopul Lui general.

Universalitatea chipului înseamnă de asemenea că toate persoanele sunt sensibile sub o formă sau alta la lucrurile spirituale. Cu toate că aceste înclinaţii sunt uneori adânc îngropate şi greu de identificat, fiecare posedă potenţialul pentru părtăşia cu Dumnezeu şi va fi incomplet până ce acea părtăşie nu se va realiza. Ar trebui să căutăm zone de sensibilitate sau cel puţin de deschidere în fiecare.

Deoarece toţi sunt după chipul lui Dumnezeu, nu ar trebui să se facă nimic care să pericliteze exercitarea legitimă a stăpânirii de către o altă persoană. Libertatea nu trebuie luată de la un om care nu a pierdut acest drept abuzând de el (lista celor care au abuzat de libertatea lor i-ar include pe criminali, hoţi etc.). Aceasta înseamnă, cât se poate de evident, că sclavia este o necuviinţă. Mai înseamnă şi că deprivarea cuiva de libertate prin mijloace ilegale, manipulare sau intimidare este o necuviinţă. Fiecare are dreptul să exercite stăpânire, un drept care încetează doar în momentul periclitării dreptului altuia de a stăpâni.

Fiecare fiinţă umană este creatura lui Dumnezeu, făcută după chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu l-a înzestrat pe fiecare dintre noi cu puterile personalităţii care fac posibile închinarea la Creatorul nostru şi slujirea Lui. Atunci când folosim aceste puteri în aceste scopuri noi suntem în sensul cel mai deplin ceea ce ne-a destinat Dumnezeu să fim. Atunci şi numai atunci suntem complet umani.

---

[63] Cairns, *Image of God*, p. 133.

[64] Jean Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses, Called Genesis*, Grand Rapids, Eerdmans, 1948, vol. 1, p. 294-296 (Gen. 9:5-7).

24

Natura constituțională a omului

Concepții de bază despre constituția umană
  Trihotomismul
  Dihotomismul
  Monismul
Considerente biblice
Considerente filozofice
O alternativă: unitatea condițională
Implicațiile unității condiționale

Când ne întrebăm ce este omul, punem de fapt mai multe întrebări diferite. Una dintre ele, la care ne-am referit deja, este de unde a venit omul – cum a venit el în ființă? Ne întrebăm de asemenea care este rolul sau scopul existenţei omului – ce este el proiectat să facă? Aceasta ne-ar putea duce la întrebarea unde se duce omul – care este destinul său ultim? Alcătuirea omului este şi el un subiect iscat de întrebarea ce este omul. Este el un tot unitar sau este alcătuit din două sau mai multe componente? Şi dacă este alcătuit din mai multe componente, care sunt acestea?

Felul în care privim alcătuirea omului este de o importanţă considerabilă. Dacă omul este privit ca o ființă duală, apare tendința de a ne imagina că anumite aspecte ale naturii lui sunt izolate unele de altele. De exemplu, s-ar putea crede că aspectul spiritual al vieţii este independent de starea fizică. Pe de altă parte, dacă îl privim pe om ca pe o ființă unitară, se pune întrebarea ce este acea „substanţă" unică ce alcătuieşte natura umană. Este ea trup, suflet sau ce anume? O dată ce am dat un răspuns care să ne satisfacă, va exista tendința de a-l reduce pe om la acea substanţă. În acest punct majoritatea oamenilor vor îmbrăţişa una dintre diversele perspective schiţate în capitolul 21.

Când analizăm alcătuirea omului trebuie să fim mai ales atenţi să examinăm presupunerile pe care le aducem în studiul nostru. Fiindcă există discipline nebiblice care sunt şi ele preocupate de om, posibilitatea ca unele din concepţiile lor să afecteze construcţia noastră teologică este foarte mare. Fie că este vorba de un dualism grecesc antic sau de un monism behaviorist modern, trebuie să veghem pentru ca să nu introducem vreo premisă nebiblică în felul în care înţelegem Scriptura.

Concepţii de bază despre constituţia umană

Trihotomismul

O concepţie destul de populară în cercurile protestante a fost numită concepţia „trihotomistă". Omul este compus din trei elemente. Primul element este trupul. Partea fizică este ceva ce omul are în comun cu animalele şi plantele. Nu există nici o diferenţă de gen între trupul omului şi cel al animalelor şi al plantelor. Diferenţa este una de grad, întrucât omul are o structură fizică mai complexă. Cea de-a doua parte a omului este sufletul. Acesta este elementul psihologic, baza raţiunii, a emoţiilor, a capacităţii de a stabili relaţii sociale şi a altor trăsături. Se consideră că animalele au un suflet rudimentar. Posedarea unui suflet este cea ce distinge omul şi animalele de plante. În timp ce sufletul omului este mult mai receptiv şi mai complex decât cel al animalelor, sufletele acestora din urmă sunt de acelaşi gen. Ceea ce îl distinge în final pe om de animale nu este faptul că el are un suflet mai complex şi mai avansat, ci că posedă un al treilea element, şi anume spiritul sau duhul. Acest element religios îi dă omului posibilitatea să perceapă problemele spirituale şi să răspundă la stimuli spirituali. El este reşedinţa calităţilor spirituale ale individului, în timp ce trăsăturile personalităţii se află în suflet.[1]

O bună parte a trihotomismului este inspirată din metafizica grecească antică. Totuşi, în afara unor referiri explicite ocazionale, influenţa filozofilor greci nu este uşor vizibilă. De fapt, trihotomismul se sprijină pe anumite pasaje din Scriptură care fie că enumeră trei componente ale naturii umane, fie că fac o distincţie între suflet şi spirit. Un prim text este 1 Tesaloniceni 5:23: „Dumnezeul păcii să vă sfinţească El Însuşi pe deplin; şi: duhul vostru, sufletul vostru şi trupul vostru să fie păzite întregi, fără prihană la venirea Domnului nostru Isus Cristos." Evrei 4:12 descrie Cuvântul lui Dumnezeu ca fiind „viu şi lucrător, mai tăietor decât orice sabie cu două tăişuri: pătrunde până acolo că desparte sufletul şi duhul, încheieturile şi măduva, judecă simţirile şi gândurile inimii." În afară de aceasta, în 1 Corinteni 2:14-3:4 pare să existe o împărţire în trei; în acest pasaj Pavel clasifică persoanele umane drept „carnale" (σαρκικός), „nespirituale" (ψυχικός – literal, „sufleteşti") şi „spirituale"(πνευματικός). Aceşti termeni par să se refere la diferite funcţii sau orientări, dacă nu şi la diferite componente ale omului. 1 Corinteni 15:44 face, de asemenea, diferenţa între trupul natural (ψυχικόν) şi trupul spiritual (πνευματικόν).

Unii filozofi greci susţineau că trupul este aspectul material al omului, sufletul este aspectul imaterial, iar spiritul înfiripă o relaţie între cele două aspecte. S-a făcut întotdeauna o paralelă între modul în care trupul şi sufletul sunt aduse în relaţie unul cu celălalt şi modul în care Dumnezeu şi lumea Sa creată sunt aduşi în relaţie. La fel cum Dumnezeu intră în relaţie cu lumea prin mijlocirea unei a treia substanţe (sau a unei substanţe intermediare), şi sufletul şi trupul sunt legate prin intermediul spiritului.[2] Sufletul a fost imaginat, pe de-o parte, ca fiind imaterial, iar pe de altă parte, ca fiind legat de trup. În măsura în care este legat de trup, el a fost considerat carnal sau muritor; dar în măsura în care se îngemănează cu spiritul, el a fost considerat nemuritor.

---

[1] Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, Grand Rapids, Baker, 1966, p. 116-117.

Trihotomismul a devenit deosebit de popular printre Părinţii alexandrini din primele secole ale Bisericii. Cu toate că sub o formă puţin diferită, el se găseşte la Clement din Alexandria, la Origen şi la Grigore de Nyssa. Trihotomismul şi-a pierdut într-o oarecare măsură bunul renume după ce Apolinarie a făcut uz de el în construirea teologiei sale, pe care Biserica a pronunţat-o eretică. Deşi unii dintre Părinţii răsăritului au continuat să susţină trihotomismul, el a suferit o pierdere treptată a popularităţii până în secolul al XIX-lea, când a fost reînviat de teologi englezi şi germani.[3]

Dihotomismul

Concepţia că omul este compus din două elemente: unul material, trupul, şi unul imaterial, sufletul sau spiritul, a fost probabil una dintre cele mai răspândite teorii, preponderentă în cea mai mare parte a istoriei gândirii creştine. Dihotomismul nu a fost larg îmbrăţişat în prima perioadă a gândirii creştine. Însă imediat după Conciliul de la Constantinopol din 381 popularitatea lui a crescut până la punctul în care a ajuns să fie de fapt concepţia universală a Bisericii.

Unele forme recente ale dihotomismului susţin că Vechiul Testament prezintă o perspectivă unitară asupra omului. În Noul Testament însă, această perspectivă unitară este înlocuită cu un dualism: omul este compus din trup şi suflet. Trupul este partea fizică a omului. Este acea parte a lui care moare. El se dezintegrează la moarte şi se întoarce în pământ. Sufletul, pe de altă parte, este partea imaterială a omului, cea care supravieţuieşte morţii. Şi această natură nemuritoare este cea care îl separă pe om de toate celelalte creaturi.[4]

Multe dintre argumentele în favoarea dihotomismului sunt, în esenţă, argumente împotriva concepţiei trihotomiste. Obiecţia pe care o aduce dihotomistul concepţiei trihotomiste este că dacă se consideră că fiecare entitate menţionată în versete ca 1 Tesaloniceni 5:23 reprezintă o parte distinctă a omului, se ivesc dificultăţi în privinţa altor texte. De exemplu, în Luca 10:27 Isus spune: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, cu toată puterea ta şi cu tot cugetul tău." Aici avem nu trei, ci patru entităţi, şi ele nu se potrivesc cu cele trei din 1 Tesaloniceni. De fapt, doar una dintre ele este aceeaşi, şi anume sufletul. Mai mult, atât „spirit", cât şi „suflet" sunt utilizate cu referire la animale. De exemplu, Eclesiastul 3:21 se referă la spiritul animalelor (cuvântul în cauză este termenul ebraic רוּחַ [*ruach*]). Termenii *duh* şi *suflet* par a fi folosiţi adesea ca sinonime. Observaţi, de exemplu, Luca 1:46-47, care este după toate probabilităţile un exemplu de paralelism: „Sufletul meu măreşte pe Domnul, şi mi se bucură duhul în Dumnezeu, Mântuitorul meu." Aici cei doi termeni par a fi echivalenţi. Există multe alte exemple. Componentele de bază ale omului sunt numite trup şi suflet în Matei 6:25 (ψυχή, „viaţă") şi 10:28, dar trup şi duh în Eclesiastul 12:7 şi 1 Corinteni 5:3, 5. Moartea este descrisă ca a-ţi da sufletul (Gen. 35:18; 1 Împ. 17:21; Fapte 15:26 [ψυχάς, „vieţi"]) şi a-ţi da duhul (Ps. 31:5; Luca 23:46). Uneori cuvântul *suflet* este folosit într-un asemenea mod încât este sinonim cu sinele sau cu viaţa individului: „Şi ce ar folosi unui om să câştige toată lumea, dacă şi-ar pierde sufletul [ψυχήν]?" (Matei 16:26). Există referiri la a fi tulburat în duh (Gen. 41:8; Ioan 13:21) şi la a fi tulburat în suflet (Ps. 42:6; Ioan 12:27).

---

[2] Ibid., p. 106-107; cf. „Psychology", în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmillan, 1967, vol. 7, p. 1-2.

[3] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 191-192.

[4] Ibid., p. 192-195.

Teologia liberală a făcut o distincţie extrem de clară între suflet şi trup, considerându-le două substanţe diferite. Persoana era identificată cu sufletul sau spiritul, nu cu trupul. Un exemplu limpede al unei asemenea gândiri este lucrarea lui William Newton Clarke, *Outline of Christian Theology*. El vorbeşte despre o divizare a omului în trup şi spirit (suflet şi spirit sunt folosiţi ca termeni interschimbabili pentru aceeaşi entitate). „Persoana, agentul moral conştient de sine, nu este trupul; ea mai degrabă locuieşte în trup şi îl stăpâneşte."[5] Spiritul omului trebuie conceput ca „necorporal şi imaterial, locuind trupul şi acţionând prin intermediul lui."[6] Trupul este reşedinţa şi vehiculul vieţii noastre prezente, dar nu este o parte necesară a personalităţii. Mai exact, el este organul cu ajutorul căruia personalitatea adună senzaţii şi se exprimă pe sine. Personalitatea ar putea să existe fără trup. În măsura în care se poate imagina aşa ceva, personalitatea ar putea învăţa despre lumea din jur prin alte mijloace decât senzaţiile şi ar putea să se exprime pe sine prin alte mijloace decât prin intermediul trupului, şi cu toate acestea „să fie la fel de reală ca în prezent."[7] Prin urmare trupul nu este o parte esenţială a naturii umane. Persoana poate foarte bine să funcţioneze şi fără el. Acesta este un dualism veritabil şi complet. Moartea este moartea trupului, iar spiritul trăieşte cât se poate de bine mai departe. El „părăseşte trupul material, dar trăieşte mai departe şi se angajează în noi acţiuni."[8]

Mai puţin precisă, dar mergând pe aceeaşi linie, este gândirea lui L. Harold DeWolf. El observă că orice concepţie care neagă existenţa unei diferenţe reale de identitate dintre sufletul şi trupul omului se contrazice cu evidenţele vieţii creştine.[9] DeWolf recunoaşte că Biblia presupune că viaţa sufletului este dependentă de existenţa unui trup viu; dar el spune: „această presupunere poate fi foarte bine pusă pe seama unor obiceiuri vechi din domeniul gândirii şi vorbirii, a dificultăţii de a reprezenta realitatea fără imaginile specifice oferite de simţuri şi a necesităţii indubitabile de a asigura conştienţei de sine a omului un anumit context al comunicării prin intermediul unui anumit mediu."[10]

DeWolf atrage atenţia asupra numeroaselor pasaje care sugerează existenţa unui dualism trup-suflet.[11] La moartea Sa, Isus Şi-a dat duhul cu strigătul: „Tată, în mâinile Tale Îmi încredinţez duhul!" (Matei 27:50; Ioan 19:30; Luca 23:46). Alte texte specifice sunt: Luca 12:4; 1 Corinteni 15:50; 2 Corinteni 4:11; 5:8, 10. Trupul are un loc însemnat în planul lui Dumnezeu. El este instrumentul pentru exprimarea şi realizarea intenţiilor persoanei. Însă sufletul trebuie să domnească asupra trupului.[12]

---

[5] William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, New York, Scribner, 1901, p. 182-183.
[6] Ibid., p. 186.
[7] Ibid., p. 188.
[8] Ibid., p. 449.
[9] L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*, New York, Harper and Row, 1960, p. 150-151.
[10] Ibid., p. 151.
[11] Ibid.

Dualismul lui Clarke şi DeWolf, deşi ei susţineau că sufletul poate exista separat de trup, nu i-a făcut totuşi să nege învierea în trup. După părerea lor existenţa separată a sufletului de după moarte este o situaţie temporară. Unii liberali însă au pus ideea nemuririi sufletului în locul doctrinei tradiţionale despre învierea în trup. Unul dintre aceştia, şi anume Harry Emerson Fosdick, a crezut că ideea neo-testamentară despre înviere este un produs al vremii respective. Dat fiind conceptul ebraic de Şeol, locul în care cei morţi duc o existenţă lipsită de sens, nemurirea nu putea fi înţeleasă separat de ideea învierii.[13] Iar apoi, în timpul exilului, iudaismul a ajuns sub influenţa zoroastrismului, şi ideea învierii a fost legată şi mai mult de conceptul de nemurire.[14] Totuşi, ca şi cei care văzuseră problema din perspectiva metafizicii greceşti, Fosdick nu credea că există nevoia identificării nemuririi cu învierea. El a preferat ideea de „persistenţă a personalităţii prin moarte" celei de înviere a cărnii. Doctrina lui Fosdick despre nemurirea sufletului păstrează experienţa fundamentală de durată, în timp ce înlocuieşte forma neo-testamentală a nădejdii unei vieţi viitoare.[15]

Conservatorii nu au dus atât de departe concepţia dualistă. Deşi sunt convinşi că sufletul este capabil să supravieţuiască după moarte, continuând să trăiască într-o stare lipsită de trup, ei aşteaptă totuşi o înviere viitoare. Nu este vorba despre o înviere a trupului contra supravieţuirii sufletului.[16] Mai degrabă este vorba de ambele, ca etape separate ale viitorului omului.

Monismul

Punctele comune dintre concepţia trihotomistă şi cea dihotomistă sunt mai multe decât diferenţele dintre ele. Ambele concepţii sunt de acord că omul este complex sau compus, că el este alcătuit din părţi separabile. Spre deosebire de ele există diverse forme ale concepţiei că omul este indivizibil. Monismul insistă că omul nu trebuie imaginat în nici un caz ca un întreg compus din părţi sau din entităţi separate, ci mai degrabă ca o unitate categorică. În înţelegerea monistă Biblia nu îl vede pe om ca trup, suflet şi spirit, ci doar ca pe un sine. Termenii folosiţi uneori pentru a distinge unele părţi ale omului trebuie consideraţi de fapt sinonimi. Omul nu este niciodată tratat de Biblie ca o fiinţă duală.

Potrivit monismului, a fi om înseamnă a fi sau a avea un trup. Ideea că o fiinţă omenească ar putea exista într-un fel sau altul separat de trup este de neconceput. În consecinţă, nu există posibilitatea unei existenţe post mortem în afara trupului. Nemurirea sufletului este cât se poate de uşor de combătut. Prin urmare, nu numai că nu există posibilitatea unei vieţi viitoare aparte de învierea trupească, dar este exclusă şi orice fel de stare intermediară între moarte şi înviere.

---

[12] Ibid., p. 155.

[13] Harry E. Fosdick, *The Modern Use of the Bible*, New York, Macmillan, 1933, p. 99-100.

[14] Ibid., p. 100-101.

[15] Ibid., p. 98.

[16] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 998-1003, 1015-1023.

Monismul, care în parte a apărut ca o reacţie împotriva ideii liberale de nemurire a sufletului, a fost popular în neo-ortodoxie şi în mişcarea teologiei biblice. Exponenţii acestor mişcări au abordat problema în general cu ajutorul studiului semantic. Un exemplu remarcabil este *The Body*, expunerea de către John A. T. Robinson a teologiei pauline. El susţine că ideea de trup este piatra de temelie a teologiei lui Pavel, şi că Pavel este singurul scriitor neo-testamentar pentru care cuvântul σῶμα are o semnificaţie doctrinară.[17]

După Robinson, este remarcabil că în realitate nu există nici un termen ebraic pentru trup, nici un echivalent vetero-testamentar pentru cuvântul cheie grecesc σῶμα. Există mai multe cuvinte ebraice traduse cu σῶμα în Septuaginta, dintre care cel mai important şi singurul cu o semnificaţie teologică este cuvântul בָּשָׂר (*basar*). Totuşi, acesta înseamnă mai degrabă „carne" decât „trup" şi, în marea majoritate a cazurilor din Septuaginta, este tradus cu σάρξ. Astfel, cei doi termeni decisivi ai antropologiei lui Pavel, „carne" (σάρξ) şi „trup" (σῶμα), au la bază acelaşi termen ebraic. Robinson spune că antropologia lui Pavel trebuie înţeleasă în lumina teoriilor evreieşti cu privire la om.[18] De vreme ce Vechiul Testament prezintă o concepţie unitară despre om, trebuie să se tragă concluzia că termenii *carne* şi *trup*, indiferent de locul în care apar ei în scrierile lui Pavel, nu trebuie diferenţiaţi. Ambii se referă la om ca întreg. Cei care susţin că σάρξ şi σῶμα se referă la lucruri diferite, greşesc.

Cum motivează Robinson faptul că în greacă există două cuvinte diferite pentru acel termen care la evrei reprezenta un singur concept? El spune că evreii nu şi-au pus niciodată anumite întrebări pe care grecii şi le-au pus. Diversele probleme care s-au ivit în gândirea grecească au izvorât din distincţia dintre carne şi trup:

1. Opoziţia dintre *formă* şi *materie*. Trupul este forma impusă materiei sau substanţei din care este făcut, el fiind cel care defineşte această materie sau substanţă.
2. Contrastul dintre *unul* şi *cei mulţi*, dintre întreg şi părţile lui. Trupul este în contrast cu părţile sau organele sale componente.
3. Antiteza dintre *trup* şi *suflet*. În gândirea grecească trupul este neesenţial pentru personalitate. El este ceva ce omul posedă, mai degrabă decât ceva ce omul este.
4. Principiul individualizării. Trupul, spre deosebire de „carnea" neindividualizantă, limitează şi izolează o fiinţă umană de alta.[19]

Robinson consideră că acestea sunt probleme ridicate de greci, dar care au fost străine gândirii ebraice. Este edificator să se observe că el nu citează nici măcar o singură sursă în sprijinul a ceea ce prezintă ca fiind concepţia grecească.

Robinson recunoaşte că Pavel foloseşte, desigur, doi termeni, σάρξ şi σῶμα. Dar prin σάρξ, pretinde Robinson, Pavel nu se referă la carne ca la substanţa sau materialul din care este alcătuit trupul. Mai curând, carne se referă la întreaga persoană, şi în special la persoana văzută prin prisma existenţei ei exterioare, fizice. Astfel, de exemplu, termenul este folosit pentru a prezenta circumcizia exterioară în contrast cu circumcizia lăuntrică a inimii.[20] Cuvântul *carne* este de asemenea folosit pentru a-l desemna pe om în contrast cu Dumnezeu. El denotă slăbiciune şi mortalitate.[21] În mod similar, în epistolele lui Pavel cuvântul *trup* nu se referă la ceva ce omul are, la ceva exterior omului. Mai degrabă este un sinonim pentru persoană.[22] Robinson susţine că termenii ψυχή şi πνεῦμα reprezintă şi ei întregul om, însă sub aspecte diferite, cel de-al doilea termen referindu-se la acea parte a omului în virtutea căreia acesta este deschis pentru viaţa lui Dumnezeu şi o poate transmite.[23]

---

[17] John A. T. Robinson, *The Body*, Londra, SCM, 1952, p. 9.

[18] Ibid., p. 12.

[19] Ibid., p. 13-16.

În toate acestea John A. T. Robinson urmează linia gândirii lui H. Wheeler Robinson, care a studiat terminologia pe care o foloseşte Vechiul Testament pentru om şi pentru descrierea naturii acestuia. Expresia „trup şi suflet" nu trebuie înţeleasă ca o deosebire între cele două, sau ca o divizare a omului în componente. Mai degrabă, ea ar trebui considerată a fi o descriere exhaustivă a personalităţii umane. În concepţia Vechiului Testament omul este o unitate psiho-fizică, carne animată de suflet. H. Wheeler Robinson a exprimat aceasta într-o frază de acum clasică: „Ideea ebraică de personalitate este cea a unui trup animat şi nu a unui suflet încarnat."[24] El declară că răspunsul la vechea întrebare „Ce este omul?" este următorul: „Omul este o unitate şi [această] unitate este trupul ca un ansamblu de părţi care îşi datorează viaţa şi activitatea unui suflet insuflat, ce nu are nici o existenţă în afara trupului." Din acest motiv ebraica nu are vreun cuvânt anume pentru trup: „ea nu a avut niciodată nevoie de unul atâta timp cât trupul era omul."[25]

Pentru a rezuma argumentul monist modern: datele biblice îl înfăţişează pe om ca pe o fiinţă unitară. Gândirea evreiască antică nu cunoaşte nici o distincţie în cadrul personalităţii umane. Trup şi suflet nu sunt termeni contrastanţi, ci sinonime interschimbabile.

Considerente biblice

Trebuie să evaluăm acum monismul în lumina tuturor datelor biblice. Privind mai de aproape vom descoperi că teoria monistă absolută despre om a trecut cu vederea sau a lăsat în umbră câteva din datele semnificative. Aceasta întrucât există câteva probleme, mai ales în domeniul escatologiei, în a căror tratare concepţia exclusiv monistă întâmpină dificultăţi.

Anumite pasaje par să indice o stare intermediară între moarte şi înviere, o stare în care individul continuă să trăiască într-o existenţă personală conştientă. Unul dintre aceste pasaje este afirmaţia făcută de Isus în prezenţa tâlharului de pe cruce: „Adevărat îţi spun că astăzi vei fi cu Mine în rai" (Luca 23:43). Un alt pasaj este pilda bogatului şi a lui Lazăr (Luca 16:19-31). Unii au considerat că aceasta nu este o pildă, ci consemnarea unui eveniment real, întrucât este singurul caz printre pilde în care se dă numele uneia dintre personajele povestirii. Bogatul a mers în iad, unde avea parte de chinuri mari în flăcări, în timp ce săracul, Lazăr, a fost dus în sânul lui Avraam. Amândoi erau într-o stare de conştienţă. Un al treilea indiciu pentru o stare intermediară este referirea lui Pavel la a fi plecat din trup şi acasă cu Domnul (2 Cor. 5:8). Apostolul exprimă o teamă faţă de această stare de dezbrăcare (v. 3-4), dorind mai degrabă să fie reîmbrăcat (v. 4). În fine, există câteva texte în Scriptură în care distincţia dintre trup şi suflet este dificil de ocolit. Un exemplu proeminent este afirmaţia lui Isus din Matei 10:28: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, dar care nu pot ucide sufletul; ci temeţi-vă mai degrabă de Cel ce poate să piardă şi sufletul şi trupul în gheenă."

---

[20] Ibid., p. 18.

[21] Ibid., p. 19.

[22] Ibid., p. 26-33.

[23] Ibid., p. 13n, 19.

[24] H. Wheeler Robinson, „Hebrew Psychology", în *The People and the Book*, ed. Arthur S. Peake, Oxford, Clarendon, 1925, p. 362.

[25] Ibid., p. 366.

În timp ce concepţia unitară radicală întâmpină dificultăţi când este pusă faţă în faţă cu aceste considerente escatologice, există şi probleme legate de argumentele pe care se sprijină această concepţie. Tratatul lui John A. T. Robinson a fost criticat în mod convingător de James Barr în *Semantics of Biblical Language*, o carte importantă şi influentă a acestuia. Barr reaminteşte argumentul lui Robinson că grecii au ridicat unele probleme care i-au forţat să diferenţieze „trupul" de „carne", în timp ce evreii nu făceau o asemenea distincţie. Barr insistă că afirmaţia lui Robinson „nu ar fi putut fi emisă decât în urma unei totale neglijări a semanticii lingvistice."[26] Ea se bazează pe premisa că o diferenţă în concepţii reclamă existenţa unor termeni multipli.[27] Însă o examinare a lingvisticii ne arată că acest lucru nu este adevărat. În timp ce unele limbi au două cuvinte pentru „om" (în latină *vir* şi *homo*, în germană *Mann* şi *Mensch*, în greacă ἀνήρ şi ἄνθρωπος), altele nu au decât unul (în franceză *homme*, în engleză *man*). În mod similar, franceza, germana şi greaca au mai multe cuvinte pentru „a cunoaşte", în timp ce engleza şi ebraica au doar unul singur. Cu toate acestea, în fiecare dintre cazuri există distincţia conceptuală în cultură; acest lucru este adevărat chiar şi acolo unde există o lipsă a unor termeni separaţi care să reprezinte fiecare concept în parte.[28] Astfel, faptul că limba nu face diferenţa între „trup" şi „suflet" nu înseamnă că evreii nu erau conştienţi de această distincţie. La o trecere dincolo de exemplul izolat pe care îl citează Robinson, modul lui de a proceda pare a fi pervers şi chiar comic.[29]

Mai departe, Barr îl critică pe Robinson că neglijează semantica istorică sau diacronică.[30] Robinson pretinde că a fost nevoie de cei doi termeni, σῶμα şi σάρξ, din cauza contrastului dintre formă şi materie, contrast despre care el crede că a fost fundamental în gândirea grecească. Cu toate acestea, deşi cei doi termeni au fost deja consacraţi pe vremea lui Homer, Aristotel susţine că distincţia dintre formă şi materie le era necunoscută primilor filozofi greci.[31] Prin urmare, întrebarea reală este dacă grecii se gândeau într-adevăr la σῶμα şi la σάρξ în termeni de formă şi materie. Robinson nu face nici o aluzie la vreo operă din gândirea grecească.

---

[26] James Barr, *Semantics of Biblical Language*, New York, Oxford University, 1961, p. 35.

[27] Ibid.

[28] Ibid., p. 36.

[29] Ibid.

[30] Ibid.

[31] Ibid., p. 37.

Pe lângă această critică a lui Barr trebuie să observăm alte câteva probleme pe care le prezintă poziţia lui Robinson. Una dintre aceste probleme este că el pare să vadă „concepţia grecească" ca pe o mentalitate monolitică. Cu toate acestea, cel care a studiat filozofia grecească timpurie cunoaşte marea ei diversitate. Încă o dată lipsa de documentare slăbeşte argumentul lui Robinson.

În plus, cum se obişnuieşte în mişcarea teologiei biblice, Robinson presupune existenţa unei delimitări exacte a gândirii greceşti de cea ebraică. Această presupunere a fost susţinută anterior de H. Wheeler Robinson, Johannes Pedersen şi Thorleif Boman, însă acum, după cum observă Brevard Childs, a ajuns să fie înlăturată: „Dar până şi printre acei teologi biblici care au rămas neconvinşi [de critica lui Barr] a existat un acord cu privire la faptul că accentul pus de mişcarea teologiei biblice pe o mentalitate distinctivă nu mai putea fi menţinut fără o revizuire majoră."[32] Diferenţa dintre gândirea grecească şi cea ebraică a ajuns să fie considerată mult mai puţin radicală decât ar fi susţinut Robinson.

Stabilirea valorii relative a celor două mentalităţi trebuie de asemenea pusă la îndoială. Robinson presupune că modul în care gândeau evreii este automat şi modul de gândire mai biblic. Childs rezumă această supoziţie a mişcării teologiei biblice: „Gândirea evreiască era ceva bun în esenţă în contrast cu cea grecească care era considerată rea."[33] Această presupunere nu a fost însă niciodată validată cu adevărat. În prezent ea pare să indice că pentru teologia biblică o gândire mai ontologică şi mai obiectivă este incomodă. Şi acest lucru ar putea să reflecte la rândul lui influenţa uneia sau mai multor şcoli filozofice contemporane pe care le-am descris în capitolul 2 al acestei lucrări: pragmatismul, existenţialismul, filozofia analitică şi filozofia procesului. El pare de asemenea să excludă orice posibilitate a unei revelaţii progresive, care ar putea să implice foarte bine atât forme lingvistice şi conceptuale, cât şi conţinut. A insista în favoarea unei canonizări a mentalităţii ebraice, cum ar veni, ar aduce riscul a ceea ce Henry Cadbury a numit „pericolul de a ne arhaiza pe noi înşine".[34]

Să ne reamintim pentru un moment argumentarea lui Robinson:

1. Evreii au avut o concepţie unitară despre natura umană. Ei nu aveau o terminologie care să deosebească „trupul" de „carne" deoarece ei nu făceau diferenţa între persoana întreagă şi aspectul fizic.
2. Pavel a adoptat concepţia sau structura evreiască.
3. Cu toate că a folosit termeni diferiţi – σάρξ, σῶμα, ψυχή, πνεῦμα – el nu a avut în minte entităţi diferite. Aceşti termeni sunt nişte sinonime pentru întreaga persoană.
4. Prin urmare, nici Vechiul Testament şi nici Noul Testament nu prezintă o concepţie dualistă despre natura umană. Un dualism trup-suflet nu este biblic.

Nu numai că argumentul lui Robinson nu este demonstrat, dar pare să fie clar, pe baza lucrărilor unor lingvişti de frunte, că folosirea unui singur termen pentru a descrie mai multe lucruri este compatibilă cu complexitatea. Robert Longacre a arătat, de exemplu, că în spaniola mexicană un singur cuvânt, *llave*, desemnează ceea ce în engleză se exprimă prin trei cuvinte: *cheie*, *cheie fixă* şi *robinet*. Înseamnă oare că mexicanul nu vede la aceste obiecte deosebirile pe care le vedem noi? Longacre nu este de această părere. Întrucât acest cuvânt apare în diverse contexte, ştim că mexicanul este la fel de capabil să distingă în mod limpede obiectele reprezentate prin acest singur termen ca şi persoana care vorbeşte limba engleză.[35]

---

[32] Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970, p. 72

[33] Ibid.

[34] Henry J. Cadbury, „The Peril of Archaizing Ourselves", *Interpretation* 3, 1949, p. 331-337.

Reiese, din consideraţiile anterioare, că în nici un caz nu este necesar să se tragă concluzia că învăţătura biblică despre natura omului exclude posibilitatea unui anumit caracter compus sau cel puţin a vreunui gen de divizibilitate în cadrul alcătuirii omului. Ceea ce nu vrea să însemne că întrebuinţarea termenilor σῶμα, ψυχή şi πνεῦμα este o dovadă a complexităţii naturii umane, ci că posibilitatea nu este exclusă pe temeiuri lexicale. Este posibil ca o asemenea complexitate să fie învăţată într-un alt mod în Biblie. Şi, într-adevăr, am notat deja pasajele scripturale care pledează în favoarea unei existenţe fără trup după moarte. Rămân, totuşi, câteva obiecţii filozofice.

Considerente filozofice

Obiecţiile majore cu privire la o natură umană compusă sunt filozofice. Ele sunt în esenţă dispute pe marginea faptului că dualismul este pur şi simplu cu neputinţă de susţinut. Au fost avansate diverse argumente. Din perspectiva scopurilor urmărite de noi ele pot fi clasificate în cinci grupe.

1. A te referi la o „persoană" fără a include şi trupul ei este ceva ciudat; este cât se poate de diferit de ceea ce se înţelege prin „persoană" în limbajul obişnuit. Antony Flew subliniază că nişte cuvinte cum sunt „tu", „eu", „persoană", „oameni", „femeie" şi „bărbat" sunt toate folosite pentru a se referi la obiecte ce pot fi văzute, la care se poate face apel, pe care le poţi atinge, auzi şi cărora le poţi vorbi.[36] A folosi cuvântul *persoană*, sau oricare alt cuvânt din cele enumerate, într-un alt sens decât „persoană întrupată" înseamnă a-i schimba semnificaţia. A folosi aceste cuvinte pentru a denota o fiinţă umană care supravieţuieşte dezintegrării trupului înseamnă a le schimba într-o asemenea măsură încât implicaţiile cruciale se pierd.[37]

Bruce Reichenbach observă că a considera omul o combinaţie de trup şi suflet schimbă în mod drastic şi ideea noastră despre moarte. Dacă noi credem în nemurirea sufletului, va trebui să reformulăm afirmaţia: „Unchiul meu a murit la vârsta de optzeci de ani", întrucât sufletul lui continuă să trăiască. Va trebui să spunem în schimb: „Inima, plămânii şi creierul unchiului meu au încetat să mai funcţioneze la vârsta de optzeci de ani, dar el (ca persoană) continuă să trăiască." Însă acest lucru va însemna că moartea (adică încetarea vieţii) va fi stabilită printr-un criteriu extrem de diferit de cel întrebuinţat de obicei, căci criteriul după care se apreciază moartea în mod obişnuit este încetarea funcţionării inimii, a plămânilor şi a creierului.[38] De fapt, din punct de vedere tehnic, aceasta va face ca termenul *moarte* să fie inaplicabil în cazul oamenilor.

---

[35] Robert E. Longacre, recenzie a patru articole despre metalingvistică de Benjamin Lee Whorf, *Language* 32, nr. 2, 1956, p. 302.

[36] Antony Flew, *A New Approach to Psychical Research*, Londra, Watts, 1955, p. 75-76.

[37] Ibid., p. 77-78.

În aceste circumstanţe apar probleme speciale pentru creştinul dualist, deoarece Scriptura vorbeşte despre moartea omului: „... oamenilor le este rânduit să moară o singură dată" (Evr. 9:27); „Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim şi dacă murim, pentru Domnul murim" (Rom. 14:8); „Şi după cum toţi mor în Adam, tot aşa toţi vor învia în Cristos" (1 Cor. 15:22). Aceste versete vorbesc despre moartea individului, a persoanei; ele nu spun că trupul moare şi că persoana continuă să trăiască într-un fel sau altul. Despre înviere nu se vorbeşte niciodată ca doar despre o înviere a trupului, ci mai degrabă ca despre o înviere a persoanei. Luaţi de asemenea în considerare moartea ispăşitoare a lui Isus. Scriptura spune clar: „Cristos a murit pentru păcatele noastre"; ea nu spune doar că funcţiile trupului Său au încetat.[39]

2. Starea de conştienţă umană depinde de organism şi mai ales de creier. Reichenbach enumeră alte câteva dovezi în sprijinul faptului că există o legătură între psihic şi fizic: moştenirea capacităţilor mentale; efectul vătămării creierului asupra stării de conştienţă, a memoriei şi a capacităţii de conceptualizare; cauzele fizice ale debilităţii mintale, care este o problemă a intelectului; localizarea anumitor stări senzoriale în zone specifice ale creierului. Toate acestea pledează împotriva existenţei oricărui gen de parte psihică separabilă a omului.[40]

3. Identitatea personală este în cele din urmă condiţionată de trup. Acest argument a fost avansat în mai multe moduri. Una dintre cele mai convingătoare prezentări este cea a lui Terence Penelhum: Singurele noastre criterii pentru identitatea personală sunt trupul fizic şi memoria. Cel dintâi însă este deja exclus dacă discutăm despre un suflet fără trup. Iar memoria nu este o funcţie independentă, ci este condiţionată de trup. Astfel că nu există nici un principiu al identităţii sufletului sau al spiritului fără trup, iar conceptul este în ultimă instanţă lipsit de semnificaţie.[41]

Penelham merge mai departe cu obiecţia pe care o aduce ideii că amintirea unui eveniment este un criteriu adecvat al identităţii personale. El prezintă cazul ipotetic al unei persoane fără trup care are experienţa E_2 precum şi amintirea experienţei E_1. Acum, dacă E_2 şi amintirea lui E_1 sunt evenimente succesive, se pune întrebarea dacă acelaşi subiect a avut aceste două experienţe.[42] Ceea ce nu se poate stabili separat de continuitatea unui trup fizic, şi astfel identitatea nu a fost dovedită. Dacă, pe de altă parte, E_2 şi amintirea lui E_1 sunt evenimente simultane, tot nu există nici un mod de a spune dacă ele sunt experimentate de două persoane diferite sau de aceeaşi persoană, deoarece oricare dintre afirmaţii presupune „o înţelegere a ce anume deosebeşte o persoană de alta, lucru care lipseşte în cazul absenţei trupului."[43]

---

[38] Bruce Reichenbach, „Life After Death: Possible or Impossible?" *Christian Scholar's Review* 3, nr. 3, 1973, p. 235.

[39] Ibid., p. 236.

[40] Ibid.

[41] Terence Penelhum, *Religion and Rationality*, New York, Random House, 1971; *Survival and Disembodied Existence*, New York, Humanities, 1970 – rezumat în Richard L. Purtill, „The Intelligibility of Disembodied Survival", *Christian Scholar's Review* 5, nr. 1, 1975, p. 16.

[42] Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*, p. 68-78.

4. Probabil că cea mai categorică obiecţie la dualism este că acest concept este pur şi simplu lipsit de sens. Această apreciere este o aplicare a principiului verificabilităţii din pozitivismul logic: o propoziţie are un înţeles doar dacă se poate specifica un set de date senzoriale care să îi demonstreze veridicitatea (sau falsitatea). Pe această bază A. J. Ayer a conchis că ideea unui om care supravieţuieşte anihilării trupului său se auto-contrazice: „Deoarece ceea ce se presupune că supravieţuieşte ... nu este sinele empiric (care este de neconceput separat de trup), ci o entitate metafizică – sufletul. Şi această entitate metafizică, cu privire la care nu poate fi formulată nici o ipoteză adevărată, nu are nici un fel de legătură cu sinele."[44] În mod similar, Ludwig Wittgenstein a afirmat că ideea unei existenţe fără trup şi ideea morţii ca separare a sufletului de trup sunt fără sens deoarece noi nu putem specifica nici un set de date empirice care să decurgă din oricare din aceste idei.[45]

5. O altă obiecţie adusă concepţiei că omul este o unitate trup-suflet vine din partea psihologiei behavioriste. Behaviorismul, a cărui forţă este dată de lucrarea lui John Watson, este într-un fel pentru psihologie ceea ce pozitivismul logic cu principiile lui este pentru filozofie. Behavioriştii sunt hotărâţi să facă din psihologie mai degrabă o ştiinţă, decât ceva introspectiv şi subiectiv, aşa cum a fost ea odată. Astfel ei îi restrâng datele la comportamentul observabil al fiinţelor umane şi la rezultatele experimentelor, dintre care majoritatea sunt efectuate pe animale. Există o glumă veche cu doi behaviorişti care se întâlnesc pe stradă. Unul dintre ei îl observă cu atenţie pe celălalt şi apoi remarcă: „Tu te simţi bine. Cum mă simt eu?"

Dată fiind restrângerea datelor la comportamentul observabil şi la rezultatele experimentelor, din cercetările psihologice sunt excluse nu numai gândurile şi sentimentele, ci şi alte entităţi cum este sufletul. A gândi şi a simţi nu sunt considerate activităţi ale minţii sau ale sufletului. Ele sunt activităţi comportamentale. Ele reprezintă reacţii fizice, în primul rând ale sistemului muscular, ale organelor interne sau ale glandelor. Evident aceasta este o concepţie monistă, şi încă una destul de materialistă.

O variantă oarecum modificată a acestui mod de abordare este versiunea numită teoria materialistă a centralităţii minţii. Această teorie ia senzaţiile şi stările mentale mai în serios decât o face behaviorismul. Acestea sunt considerate stări reale ale creierului sau procese reale în cadrul sistemului nervos central. Ele joacă un veritabil rol cauzal în viaţa individului. Ele însă nu au numai o natură psihică, deoarece sunt aceleaşi procese pe care le raportează un neurolog. Fiecare eveniment mental poate fi caracterizat în (cel puţin) două moduri. Se foloseşte frecvent ilustraţia cu lumina unui fulger. Fizicianul raportează o descărcare electrică concentrată la un moment dat şi într-un anumit loc; observatorul laic vede o străfulgerare luminoasă sub forma unei linii frânte. Amândoi se referă la acelaşi eveniment, cu toate acestea relatările lor nu sunt identice. Tot aşa, neurologul raportează încărcături electrochimice în creier, în timp ce subiectul ar raporta un anumit gând pe care l-a avut în momentul respectiv. Manifestările mentale sunt recunoscute, dar în ultimă instanţă ele sunt explicate în termenii factorilor fiziologici.[46]

---

[43] Ibid., p. 73-74.

[44] A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, New York, Dover, 1946, p. 198.

[45] Ludwig Wittgenstein, *Lectures an Conversations*, Oxford, Blackwell, 1966, p. 65-69.

Sunt aceste probleme şi obiecţii filozofice cu neputinţă de combătut? Vom răspunde separat la fiecare dintre ele.

1. Într-adevăr, este ceva neobişnuit să-ţi imaginezi o fiinţă umană fără un trup şi să foloseşti cuvântul *persoană*, sau vreun alt termen similar, pentru a te referi la un aspect imaterial al omului. Nu trebuie însă să uităm că limbajul care tratează problemele religioase, dacă este evaluat după uzanţa obişnuită, este în mod inevitabil destul de ciudat. După cum am observat deja în capitolul 6 al acestei lucrări, limbajul religios are o natură specială. Există două perspective, două nivele ale semnificaţiei. Este nevoie de un discernământ special pentru a ajunge dincolo de referentul empiric, la semnificaţie, care nu este atât de evidentă. În unele cazuri se folosesc nişte calificative ciudate din punct de vedere logic pentru a ne ajuta să discernem acea semnificaţie mai profundă.[47]

„Moarte" este unul dintre termenii echivoci într-un context religios. Există referentul empiric şi există o semnificaţie mai profundă care reclamă un discernământ special. Astfel, noi trebuie să distingem între moartea M_1 şi moartea M_2. M_1 se referă la încheierea vieţii fizice sau la încetarea funcţionării organismului. M_2 se referă la încheierea întregii existenţe a entităţii implicate. Problema discutată aici este dacă există vreun sens în care o anumită parte a persoanei să poată supravieţui morţii fizice. Şi, de asemenea, dacă mai există vreun alt tip de moarte decât moartea fizică. Răspunsul este negativ dacă noi presupunem că existenţa umană este echivalentă cu existenţa trupului. Dar Biblia foloseşte cuvântul *moarte* în sensuri diferite: ea recunoaşte mai mult decât un singur tip de moarte. Isus a spus: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, dar care nu pot ucide sufletul; ci temeţi-vă mai degrabă de Cel ce poate să piardă şi sufletul şi trupul în gheenă" (Matei 10:28). Iar în Apocalipsa 20:6 Ioan vorbeşte despre o „a doua moarte", deosebind-o prin aceasta în mod evident de prima (înţelegerea normală a morţii).

2. Trebuie să se recunoască faptul că trupul, şi în mod specific creierul, sunt strâns legate de conştienţa umană. Un fapt mult prea evident ca să mai merite să fie menţionat. Dar rezultă de aici neapărat că nu se întrezăreşte nici un fel de posibilitate ca să existe un aspect imaterial separabil al naturii umane? Oricine a tras vreodată o remorcă ştie că prezenţa acesteia afectează din mai multe puncte de vedere performanţa maşinii, dar o dată ce remorca este desprinsă, maşina funcţionează din nou normal. Mai mult decât atât, faptul că abilităţile mentale sunt moştenite fizic vorbeşte doar despre mijlocul transmiterii lor, nu şi despre natura lor.

3. Paul Helm a formulat o replică la critica lui Penelhum că identitatea personală este în ultimă instanţă condiţionată de trup. În timp ce argumentul lui Helm, cum că memoria în sine este un criteriu adecvat al identităţii personale, este

---

[46] Bruce Reichenbach, *Is Man the Phoenix?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977, p. 82-84.

[47] Vezi vol. 1, p. 145-154, mai ales p. 153.

mult prea complex pentru a fi tratat aici în mod exhaustiv, câteva dintre punctele caracteristice pot fi menţionate. Confruntându-se cu întrebarea dacă E_2 şi amintirea lui E_1, în cazul în care au loc succesiv, sunt experimentate de un singur subiect, Helm observă că este posibil ca răspunsul să depindă de ce gen de experienţă sunt E_2 şi amintirea lui E_1. Dacă ele sunt părţi ale unui raţionament, este logic să se presupună că ele sunt experienţele unei singure persoane. Dacă nu acesta este cazul, atunci nu se poate ajunge la nici un fel de concluzii, întrucât ele depind de nişte premise anterioare.[48] Dacă, pe de altă parte, noi am spune că un al doilea individ a avut experienţa E_2, un individ care a venit în fiinţă cu experienţele şi amintirile persoanei care a trecut prin E_1, nu am face oare o afirmaţie lipsită de sens, şi încă una care, într-un mod care nu este necesar, e mai complicată decât afirmaţia că este implicată o singură persoană?

Helm duce replica lui la Penelhum cu un pas mai departe. Dacă E_2 şi amintirea lui E_1 sunt simultane, trebuie să se observe că ceea ce ar distinge o persoană fără trup de o alta este acelaşi principiu care distinge oricare alte două subiecte unul de celălalt – fie că proprietăţile lor diferă, fie că ele au două esenţe individuale distincte. Dacă s-ar aduce argumentul că ar putea exista doi indivizi care să aibă aceleaşi proprietăţi şi aceeaşi esenţă aceasta ar tinde din nou să facă limbajul aproape lipsit de sens.[49] Ceea ce pare să reclame Penelhum este o confirmare independentă, existenţa unui observator din afară care să spună că acelaşi individ drept criteriu al identităţii personale nu se va aplica şi la observator? Nu există nici o siguranţă că persoana care a observat E_1 este aceeaşi persoană care observă E_2. Şi în plus, există posibilitatea unei percepţii greşite din partea observatorului.[50] Helm spune în schimb că noţiunea de „persoană minimă", adică o persoană care nu mai posedă un trup, dar care îşi aminteşte lucruri despre trecutul ei, este inteligibil şi rezonabil.[51]

4. Obiecţiile care îşi au originea în principiul verificabilităţii sunt supuse aceloraşi dificultăţi care sunt legate de acest principiu în sine. Acele dificultăţi sunt bine cunoscute şi au fost deja luate în considerare în capitolul 6. Ayer spune că ideea unui om care supravieţuieşte anihilării trupului său se auto-contrazice, deoarece entitatea metafizică, sufletul, care se presupune că supravieţuieşte morţii, nu are nici o legătură logică cu sinele. Acest raţionament însă presupune într-un mod neîntemeiat că sinele este identic cu trupul. Wittgenstein susţine că noi nu putem arăta un set de consecinţe empirice care să rezulte dintr-o existenţă fără trup sau dintr-o separare a sufletului de trup. Prin urmare acele idei sunt fără sens. Dar şi el porneşte de la premisa acelui standard îngust al semnificativităţii (adică o afirmaţie este semnificativă doar dacă este verificabilă prin date senzoriale) despre care am arătat că este inadecvat. De fapt, noi am oferit modele în lumina cărora concepte religioase cum este existenţa fără trup, deşi neverificabile prin analiză ştiinţifică, pot fi cu toate acestea considerate pline de înţeles din punct de vedere cognitiv.

---

[48] Paul Helm, „A Theory of Disembodied Survival and Re-embodied Existence", *Religious Studies* 14, nr. 1, martie 1978, p. 19.

[49] Ibid., p. 17.

[50] Ibid., p. 22-23.

[51] Ibid., p. 15-16, 25-26.

5. Concepţia behavioristă despre om trebuie criticată pentru că ea nu îl descrie pe om aşa cum îl vedem noi. Desconsiderarea de către această concepţie a elementului introspectiv din om şi restrângerea cunoaşterii valide la comportamentul observabil trunchiază experienţa noastră în legătură cu noi înşine şi cu viaţa. Din perspectiva behavioristă omul este cu puţin mai mult decât un animal superior dezvoltat. Dar care behaviorist la naşterea primului său copil consideră că acest eveniment este doar naşterea unui mamifer, sau îşi împiedică orice sentiment lăuntric ivit cu această ocazie pe motiv că nu face parte din sinele esenţial?

Modificarea acestui mod de abordare, teoria materialistă a centralităţii minţii, evită aceste dificultăţi mai evidente, admiţând că experienţele subiective sunt reale, dar susţinând că ele pot fi descrise şi în termeni neurologici, ca încărcături electrochimice în creier. Nu există nici o problemă inerentă în a caracteriza un eveniment în ambele moduri. Însă dacă cineva presupune că numai prezentarea neurologică are un cuvânt de spus, sau ultimul cuvânt cu privire la acest subiect, atunci greşeşte cu desăvârşire. În plus, noi nu avem nici un fel de certitudine care să ne asigure că toate experienţele subiective pot fi descrise în termeni neurologici. S-ar putea ca ele să poată fi descrise în acest mod, dar aceasta nu se poate dovedi prin nici o metodă cunoscută în prezent şi probabil nici nu se va putea dovedi vreodată.

O alternativă: unitatea condiţională

Am examinat obiecţiile filozofice aduse concepţiei că în persoana umană există un anumit gen de complexitate care face posibilă o existenţă în afara trupului şi am văzut că nici una dintre acele obiecţii nu este convingătoare. Este demn de notat faptul că cei care resping noţiunea de complexitate, pledând în schimb în favoarea unităţii absolute a persoanei umane, îşi pun rareori vreo întrebare cu privire la natura acestei singure componente a omului. Este ea materială sau imaterială (adică spirituală)? Sau este ea vreun amestec al celor două sau vreo entitate compusă, alcătuită din ele? O mare parte din literatura care tratează acest subiect este, cel puţin la început, materialistă, iar premisele ei de bază, chiar şi în cazul unor scrieri teologice creştine, par adeseori să fie cele ale behaviorismului. Dacă a fi o persoană ţine de fapt într-un mod decisiv de existenţa în trup, implicaţiile trebuie să fie analizate cu atenţie.

Ar trebui să observăm aici că s-au făcut eforturi pentru a se găsi o cale de mijloc între dualism şi monismul absolut (materialist). Un prim exemplu în acest sens este concepţia despre evoluţia creatoare a lui Henri Bergson. Pe lângă materie, în om există şi ceea ce Bergson numeşte *elan vital*, o forţă spirituală lăuntrică ce are un caracter creator, cauzativ.[52] Însă aceasta deschide calea spre domenii care se află în afara obiectivelor studiului nostru prezent.

Trebuie să încercăm acum să adunăm câteva concluzii şi să alcătuim un model viabil. Am observat că în Vechiul Testament omul este privit ca o unitate. În Noul Testament apare terminologia trup-suflet, dar ea nu poate fi corelată exact cu ideea de existenţă în trup şi fără trup. Deşi trupul şi sufletul sunt prezentate uneori în contrast (ca în afirmaţia lui Isus din Matei 10:28), distincţia dintre ele nu este întotdeauna atât de clară. Mai mult decât atât, imaginile scripturale ale omului, în cea mai mare parte a lor, par să îl considere pe om o fiinţă unitară. Rareori se face apel la natura lui spirituală într-un mod independent sau separat de trup.

---

[52] Henri Bergson, *Creative Evolution*, New York, Henri Holt, 1913, p. 236 şi urm.

Totuşi, după ce am spus toate acestea, trebuie să ne aducem aminte şi de acele pasaje pe care le-am citat mai devreme în acest capitol, pasaje care indică un aspect imaterial al omului, separabil de existenţa lui materială. Scriptura ne arată că între moarte şi înviere există o stare intermediară care implică o existenţă conştientă şi personală. Acest concept de stare intermediară nu este incompatibil cu doctrina despre înviere. Aceasta întrucât starea intermediară (adică imaterială sau fără trup) este în mod clar incompletă sau anormală (2 Cor. 5:2-4). Cu ocazia învierii care urmează să vină (1 Cor. 15) persoana va primi un trup nou sau desăvârşit.

Gama completă a datelor biblice poate fi cuprinsă cel mai bine de către concepţia pe care noi o vom denumi „unitate condiţională". Potrivit acestei teorii, starea normală a omului este aceea a unei fiinţe unitare şi materializate. În Scriptură omului i se vorbeşte ca unei fiinţe unitare şi materializate şi el este privit ca atare. El nu este îndemnat să fugă sau să scape de trup, de parcă acesta ar fi intrinsec rău. Această stare monistă poate fi însă distrusă, şi aceasta se întâmplă la moarte, când aspectul material al omului se descompune, iar cel imaterial continuă să trăiască. La înviere însă va avea loc o reîntoarcere la o stare materială sau trupească. Persoana îşi va asuma un trup care va avea câteva puncte de continuitate cu vechiul trup, dar care însă va fi un trup nou sau reconstituit sau spiritual. Răspunsul la multitudinea şi varietatea datelor biblice nu este prin urmare să se imite conduita neoortodoxă, adică să se abandoneze ideea unei naturi compuse a omului, şi astfel să se elimine orice posibilitate ca vreun aspect al omului să persiste după moarte. Nici nu se pune problema să se deosebească componentele omului cu aceeaşi exactitate, cu care le-au delimitat unele varietăţi ale liberalismului, încât să rezulte învăţătura că sufletul nemuritor supravieţuieşte şi în consecinţă nu este nevoie de o înviere viitoare. Nu este vorba de nemurirea sufletului *sau* învierea trupului. În conformitate cu tradiţia ortodoxă din Biserică, este vorba de *ambele/şi-şi*.

Ce fel de analogie putem noi folosi ca să ne ajute să înţelegem această idee sau acest complex de idei? Uneori se foloseşte comparaţia dintre compusul chimic şi amestecul de elemente. Într-un amestec atomii fiecărui element îşi păstrează caracteristicile lor distinctive deoarece ei îşi păstrează identitatea. Dacă natura omului ar fi un amestec, atunci calităţile spirituale şi fizice ar putea fi într-un fel sau altul deosebite, iar persoana ar putea acţiona fie ca o fiinţă spirituală, fie ca una fizică. Pe de altă parte, într-un compus chimic atomii tuturor elementelor implicate intră în combinaţii noi pentru a forma molecule. Aceste molecule au caracteristici sau calităţi care nu se aseamănă cu cele ale elementelor din care sunt compuse. De exemplu, în cazul sării de masă (compusul clorură de sodiu) nu pot fi regăsite nici calităţile sodiului şi nici ale clorului. Este posibil însă să se rupă legăturile din cadrul compusului şi să se obţină din nou elementele constitutive cu caracteristicile lor distinctive. Aceste caracteristici ar include şi natura toxică a clorului, în timp ce produsul compus nu este toxic.

Ne-am putea gândi la om ca la o unitate formată dintr-un element material şi unul imaterial. Elementul spiritual nu poate fi deosebit întotdeauna de cel fizic, deoarece omul este o fiinţă unitară; nu există nici o luptă între natura lui materială şi cea imaterială. Compusul este însă dizolvabil; la moarte are loc descompunerea. La înviere se va forma din nou un compus, sufletul (dacă alegem să îl numim aşa) ataşându-se încă o dată în mod inseparabil de un trup.

O altă analogie a fost propusă de Bruce Reichenbach. Sugerând că trupul poate fi imaginat ca un computer extrem de complex, el face observaţia că este posibil să se construiască două computere identice, ele să fie programate identic şi în ele să se introducă aceleaşi date. La înviere trupul va fi re-creat din punct de vedere fizic şi creierul va fi programat cu aceleaşi date pe care persoana respectivă le-a avut pe când trăia pe Pământ.[53]

Această analogie însă nu reuşeşte să lămurească referirile biblice la o stare intermediară – un program şi nişte date fără un computer nu constituie o entitate funcţională. Astfel, oricât de uluitoare ar fi această sugestie, ea este greşită într-un punct destul de important.

O altă analogie, care vine din lumea fizicii, introduce conceptul de stări ale fiinţării. Deşi cândva noi ne imaginam materia şi energia ca două aspecte diferite ale realităţii, ştim acum din opera lui Albert Einstein că ele sunt interconvertibile. Ele sunt doar două stări diferite ale aceleiaşi entităţi. O explozie nucleară, cu eliberarea ei cutremurătoare de energie, este o ilustrare dramatică a formulei lui Einstein $E=mc^2$. În mod similar, omul poate fi imaginat ca fiind capabil să existe în două stări, o stare materială şi alta imaterială. Starea normală a omului este cea materializată în care sinele este îmbrăcat într-o formă fizică, perceptibilă. Totuşi, poate avea loc o trecere la starea imaterială. Această schimbare de stare are loc la moarte. Moartea nu este atât separarea a două părţi, cât asumarea de către sine a unei stări diferite. Poate exista şi va exista o întoarcere finală la starea materializată. În momentul învierii va fi reconstituit aspectul trupesc.

Există din nefericire mai multe probleme cu această analogie. În primul rând, ea nu se potriveşte perfect, deoarece energia lui Einstein este tot energie fizică. În al doilea rând, analogia ar putea duce la concepţia că Dumnezeu este energie pură, ceea ce ar fi inacceptabil. În al treilea rând, cum rămâne cu cadavrul? În cazul unei schimbări de stare ne-am aştepta la ceva echivalent, în mare, cu o vaporizare. Probabil cadavrul este doar o rămăşiţă sau un reziduu al schimbării stării. Sau probabil în calitate de vehicul sau organ sau locus originar al stării întrupate el va fi folosit din nou în viitor la rematerializarea persoanei. În fine, accentul principal al analogiei este pus pe sinele întreg sau pe subiect, mai degrabă decât pe părţile naturii umane.

Implicaţiile unităţii condiţionale

Care sunt implicaţiile monismului contingent, adică ale concepţiei că natura umană este o unitate condiţională?

---

[53] Reichenbach, „Life After Death", p. 240.

1. Omul trebuie tratat ca o unitate. Starea lui spirituală nu poate fi tratată independent de starea lui fizică şi psihologică, sau vice versa. Medicina psihosomatică este bună. La fel este şi slujirea psihosomatică (sau ar trebui să o denumim slujire pneumopsihosomatică?). Creştinul care doreşte să fie sănătos din punct de vedere spiritual va da atenţie unor probleme cum sunt regimul alimentar, odihna şi exerciţiile fizice. Orice încercare de a ne ocupa de starea spirituală a omului separat de starea lui fizică şi de starea lui mintală şi emoţională nu va putea fi pe deplin încununată de succes, cum nu va putea fi nici încercarea de a ne ocupa de emoţiile omului separat de relaţia lui cu Dumnezeu.

2. Omul este o fiinţă complexă. Natura lui nu poate fi redusă la un singur principiu.

3. Trebuie să ne ocupăm de toate aspectele naturii omului şi să le respectăm pe toate. Nu trebuie să existe nici un fel de dispreţ faţă de trupul omului, faţă de emoţiile lui sau de intelectul lui. Evanghelia face apel la întregul om. Este semnificativ faptul că Isus a devenit pe deplin om la încarnarea Sa, deoarece El a venit să răscumpere fiinţa umană în întregimea ei.

4. Dezvoltarea sau maturitatea religioasă nu constă în subjugarea unei părţi din natura umană de către o altă parte a naturii umane. Nu există nici o parte din om care să fie rea în sine. Depravarea totală înseamnă că păcatul infestează tot ce este omul, nu numai trupul lui, sau mintea lui sau emoţiile lui. Astfel, creştinul nu ar trebui să-şi aducă trupul (pe care în mod eronat mulţi îl consideră drept singura parte rea din om) sub controlul sufletului. În mod similar, nu trebuie să ne imaginăm că sfinţirea are de-a face cu o singură parte a naturii umane, deoarece nici una din părţile omului nu este locul exclusiv al binelui sau al dreptăţii. Dumnezeu este la lucru, reînnoind tot ceea ce suntem noi. În consecinţă, ascetismul, în sensul negării nevoilor naturale ale trupului doar de dragul de a le nega, nu trebuie practicat.

5. Natura umană nu este incompatibilă cu învăţătura scripturală despre o existenţă personală şi conştientă între moarte şi înviere. Vom examina mai amănunţit această doctrină când vom discuta despre escatologie.

25

Universalitatea umanității

Toate rasele
Ambele sexe
Toți oamenii, indiferent de statutul lor economic
Cei bătrâni
Cei nenăscuți
Cei necăsătoriți

Am văzut că scopul sau destinul omului este să Îl cunoască pe Dumnezeu, să Îl iubească şi să Îl slujească. Dumnezeu l-a făcut pe om capabil să Îl cunoască şi să Îi răspundă. Aceasta este caracteristica de bază care îl distinge pe om, trăsătura esenţială împărtăşită de întreaga umanitate. Toate celelalte caracteristici ale rasei umane sunt întâmplătoare şi nu au nici o legătură cu umanitatea unei anumite persoane.

Cu toate acestea, există unele diferenţe circumstanţiale între oameni care afectează uneori, cel puţin în practică, felul în care priveşte societatea umanitatea oamenilor respectivi. În timp ce este posibil ca sub aspect teoretic să nu fie respins faptul că oamenii care se deosebesc într-un anumit fel sunt cu toate acestea pe deplin umani, totuşi societatea tinde să îi trateze pe aceşti oameni de parcă ar fi mai puţin umani decât alţii. Ţinta noastră în acest capitol va fi să examinăm ce are de spus Biblia şi apoi teologia care derivă din ea despre aceste câteva categorii de oameni. Se va observa că statutul special pe care Dumnezeu l-a acordat omului prin faptul că l-a făcut – spre deosebire de animale – după propriul Lui chip se extinde asupra tuturor membrilor rasei umane.

Toate rasele

Primul aspect pe care trebuie să îl observăm este că toate rasele sunt incluse în familia umană a lui Dumnezeu şi astfel sunt obiecte ale dragostei Sale. Şi totuşi, fenomenul prejudecăţii rasiale pare să se găsească pretutindeni. Grupuri mult diferite au fost ţinte ale prejudecăţii, care a dus uneori la sclavie, iar alteori la forme mai puţin grave de discriminare. Ocazional prejudecata rasială a fost de fapt sprijinită pe afirmaţii teologice cu privire la statutul anumitor grupe rasiale în ochii lui Dumnezeu. În *Is God a White Racist?* William Jones scrie despre o formă de manifestare a acestui fenomen pe care el o denumeşte „rasism de origine divină".[1] Rasismul de origine divină împarte rasa umană în două categorii: „noi" şi „ei". Se presupune că Dumnezeu a divizat rasa umană şi că El arată un interes special faţă de grupul la putere, pe care îl şi favorizează. Potrivit acestui punct de vedere, Dumnezeu nu îi preţuieşte în egală măsură pe toţi oamenii. El îi tratează pe unii cu o amabilitate mai mare decât pe alţii. Există o repartizare intenţionat inegală a suferinţei, grupului la putere fiindu-i alocată mai puţină suferinţă decât celuilalt grup. Dumnezeu a voit acest dezechilibru, favorizarea sau defavorizarea unui grup fiind corelată cu identitatea rasială sau etnică.[2]

Jones nu sugerează că rasismul de origine divină s-ar restrânge la o anumită religie. Într-adevăr, primul lui exemplu este luat din hinduism. Totuşi, nici creştinismul nu a fost lipsit de asemenea exemple. Probabil forma cea mai extremistă a fost reprezentată de argumentele unor rasişti albi care de fapt au mers până acolo încât au negat umanitatea negrilor sau, cu alte cuvinte, au negat că negrii au suflet.[3] Aceasta a fost o încercare de justificare a inegalităţii dintre sclavi şi proprietarii de sclavi. Unul dintre cele mai obişnuite argumente pseudoteologice care au fost avansate este că trăsăturile celor trei fii ai lui Noe îi vor caracteriza pe descendenţii acestora până la sfârşitul vremurilor.[4] S-a susţinut că Ham s-a născut negru; de unde descendenţii lui sunt oamenii de culoare. Asupra lui Ham s-a rostit un blestem din pricina răutăţii lui; acest blestem implica aservirea lui Canaan, fiul lui Ham, faţă de descendenţii lui Sem şi Iafet. Astfel, despre toţi negrii trebuie să se înţeleagă că se află sub blestemul lui Dumnezeu şi sclavia este justificată deoarece Dumnezeu a intenţionat-o. O altă variantă a acestui argument a fost afirmaţia că fiul lui Adam, Cain, care fusese blestemat deoarece îl omorâse pe Abel, fratele său, a fost pus sub robie şi transformat în negru (semnul aplicat lui Cain – Gen. 4:13-15). Ham s-ar fi căsătorit cu o descendentă a lui Cain, astfel că fiul lui Ham, Canaan, a fost de două ori blestemat.[5] Un alt punct de vedere a fost că negrii nu fac de fapt parte din rasa lui Adam. Forma obişnuită a acestui argument a fost că negrii sunt umani, dar că ei constituie o altă specie de oameni; Adam este doar tatăl rasei albe.[6]

Un argument suplimentar a fost că negrii trebuie văzuţi ca nişte animale cu două picioare. De vreme ce ei sunt prezenţi alături de noi în aceste timpuri, au fost probabil şi ei în arcă. În arcă au fost însă salvate doar opt suflete, despre care se ştie sigur că au fost familia lui Noe. Fiind unul dintre animalele din arcă, negrul nu are un suflet care să trebuiască să fie mântuit.[7] Aici avem justificarea ultimă pentru discriminare rasială şi chiar şi pentru sclavie: negrii nu sunt fiinţe umane; în consecinţă, ei nu au drepturile pe care le au oamenii.

---

[1] William R. Jones, *Is God a White Racist?*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973.

[2] Ibid., p. 3-5.

[3] Josiah Priest, *Bible Defense of Slavery: Origin, Fortunes and History of the Negro Race*, ed. a cincea, Glasgow, Ky., W. S. Brown, 1852, p. 33.

[4] Thorton Stringfellow, *Slavery: Its Origin, Nature, and History Considered in the Light of Bible Teaching, Moral Justice, and Political Wisdom*, New York, J. F. Trow, 1861, p. 35.

[5] W. S. Jenkins, *Pro-Slavery Thought in the Old South*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1935, p. 119.

[6] Ibid., p. 272.

Prejudecăţi mai puţin puternice au fost îndreptate înspre diverse alte grupuri. Toate acestea au tendinţa de a atribui un statut mai puţin uman grupului din opoziţie. Răspunsul nostru va consta în două moduri de abordare: să combatem cazurile invocate în sprijinul unor astfel de poziţii şi să prezentăm dovezile biblice pozitive în favoarea faptului că Dumnezeu conferă umanitatea tuturor raselor.

Nu există nici un sprijin biblic pentru poziţia că negrii (sau oricare altă rasă) nu sunt pe deplin umani sau că sunt fiinţe umane inferioare. Nu există, de exemplu, nici un indiciu care să sugereze că Ham a fost negru. Acelaşi lucru este adevărat şi în legătură cu afirmaţia că semnul lui Cain a fost culoarea neagră a pielii. Mai mult, argumentul că negrii nu sunt fiinţe umane contrazice dovezile antropologice cum este interfertilitatea tuturor raselor.[8]

De o şi mai mare importanţă pentru noi este dovada biblică pozitivă în legătură cu modul în care vede Dumnezeu toate rasele şi naţionalităţile. Această temă este dezvoltată în Scriptură mai ales când e vorba de relaţiile evreilor cu cei de altă naţionalitate. Din statutul lui Israel ca naţiune aleasă am putea trage concluzia că preocuparea lui Dumnezeu şi interesul Lui faţă de umanitate se limitează la poporul iudeu. Cu toate acestea, este evident că iudeii au fost aleşi nu ca să fie recipienţii exclusivi ai binecuvântării lui Dumnezeu, ci mai degrabă pentru ca să fie recipienţii şi transmiţătorii binecuvântării. Chiar şi în Vechiul Testament exista posibilitatea ca cei din afară să devină prozeliţi ai credinţei lui Israel. Rahab şi Rut, moabitele, sunt două exemple importante şi se găsesc chiar în genealogia lui Isus (Matei 1:5).

În cadrul lucrării lui Isus noi găsim o deschidere faţă de cei care nu făceau parte din casa lui Israel. Preocuparea lui faţă de femeia samariteancă (Ioan 4) şi faptul că i-a oferit apa vie arată că mântuirea nu se limitează numai la iudei. Cererea femeii sirofeniciene în legătură cu eliberarea fiicei ei de sub stăpânire demonică a fost îndeplinită (Marcu 7:24-30). Probabil exemplul cel mai remarcabil este cel al sutaşului roman care a venit să ceară vindecarea slujitorului său paralizat (Matei 8:5-13). Isus S-a minunat de credinţa acestui om, care întrecea cu mult tot ce găsise El în Israel (v. 10). Isus a îndeplinit cererea omului, însă înainte a făcut o prezicere remarcabilă: „Dar vă spun că vor veni mulţi de la Răsărit şi de la Apus şi vor sta la masă cu Avraam, Isaac şi Iacov în Împărăţia cerurilor. Iar fiii Împărăţiei vor fi aruncaţi în întunericul de afară, unde va fi plânsul şi scrâşnirea dinţilor" (v. 11-12). Aici avem cu siguranţă o anticipare a vremurilor în care harul lui Dumnezeu urma să fie extins asupra a nenumăraţi oameni, indiferent de rasa lor.

Când ajungem la cartea Faptele Apostolilor, universalitatea harului lui Dumnezeu este cât se poate de evidentă. Viziunea lui Petru (Fapte 10:9-16), în care i s-a poruncit să mănânce nu numai animale curate, ci şi animale necurate, a fost pentru el semnul că trebuie să ducă mesajul mântuirii la neamuri şi înainte de toate la sutaşul Corneliu (v. 17-33). Petru a exprimat astfel noua sa înţelegere: „Într-adevăr, văd că Dumnezeu nu este părtinitor, ci că în orice neam cine se teme de El şi lucrează neprihănire [dreptate] este primit de El" (v. 34-35). Când Petru a predicat Evanghelia grupului adunat în casa lui Corneliu, Duhul Sfânt a coborât asupra lor în acelaşi mod în care coborâse înainte asupra iudeilor (v. 44-48). Acest eveniment a dat avânt lucrării de slujire printre neamuri, care a fost îndeplinită mai ales de către Pavel şi colaboratorii lui.

---

[7] Ariel (Buckner H. Payne), *The Negro: What Is His Ethnological Status?* ed. a doua, Cincinnati, 1867, p. 45-46.

[8] Francis E. Johnston şi Henry A. Selby, *Anthropology: The Biocultural View*, Dubuque, Iowa, William C. Brown, 1978, p. 58-60.

Lucrarea lui Pavel cuprinde multe incidente care sunt instructive pentru noi în legătură cu statutul neevreilor. Unul dintre cele mai semnificative este întâlnirea lui Pavel cu filozofii atenieni, în Faptele Apostolilor, capitolul 17. Substratul mesajului adresat lor este de o natură universală. Dumnezeu a făcut lumea şi tot ce este în ea (v. 24). El a dat viaţa, suflarea şi toate lucrurile tuturor oamenilor (v. 25). Pavel subliniază în mod deosebit unitatea rasei umane atunci când afirmă: „El a făcut ca toţi oamenii, ieşiţi dintr-unul singur, să locuiască pe toată faţa pământului; le-a aşezat anumite vremi şi a pus anumite hotare locuinţei lor" (v. 26). Declaraţia făcută de Pavel în faţa atenienilor, cum că „Dumnezeul necunoscut" cărora I se închină ei este de fapt Dumnezeul pe care Îl predică el (v. 23), se bazează pe presupunerea că toţi oamenii fac parte din rasa umană pe care a creat-o Dumnezeu şi căreia i-a furnizat mijlocul prin care poate fi mântuită.

Între iudei şi neamuri nu trebuie să existe nici o diviziune în cadrul Bisericii. În Efeseni 2:14 Pavel afirmă că Cristos a surpat zidul de despărţire dintre ei. Nu numai că mântuirea este pentru toţi, dar nu trebuie să existe nici un fel de discriminare din motive de naţionalitate. Această lecţie nu a fost întotdeauna repede înţeleasă şi învăţată şi astfel, când Petru a compromis situaţia neamurilor lepădându-se de ele în prezenţa anumitor iudaizatori, Pavel a considerat că este necesar să i se opună pe faţă (Gal. 2:11). În Galateni 3:6-9 Pavel pledează în favoarea faptului că toţi cei care au credinţa lui Avraam sunt moştenitori ai lui Avraam, indiferent de naţionalitate. În Apocalipsa 5:9 se spune că Mielul a răscumpărat persoane „din orice seminţie, de orice limbă, din orice norod şi de orice neam."

Pasajele citate nu menţionează, desigur, fiecare rasă în parte şi fiecare naţionalitate. Se pare însă că temelia pe care sunt aşezate rasele şi naţionalităţile este largă: toţi oamenii au fost creaţi ca să aibă părtăşie cu Dumnezeu, iar oferta mântuirii este valabilă pentru toţi. Tot aşa cum în ochii lui Dumnezeu nu există nici o deosebire între sexe, atunci când este vorba de justificare, nici în ceea ce priveşte rasa nu există nici o deosebire (Gal. 3:28).

Ambele sexe

Femeile au fost uneori considerate, în cel mai bun caz, exponente de mâna a doua ale rasei umane. Lor nu le era permis să voteze sau să exercite alte drepturi de care se bucurau bărbaţii, iar soţiile au fost în unele cazuri considerate efectiv proprietatea soţilor lor.[9] Lumea biblică a fost una în care femeile aveau puţine drepturi sau în orice caz mult mai puţine decât bărbaţii. Într-o oarecare măsură, Vechiul Testament nu a răsturnat această situaţie, ci i s-a adaptat. Cu toate acestea, au existat de la început indicii că în ochii lui Dumnezeu femeile au un statut egal cu cel al bărbaţilor. Aceste indicii s-au înmulţit o dată cu trecerea timpului şi pe măsură ce revelaţia specială s-a mutat progresiv spre nivele superioare.

---

[9] J. A. MacCulloch, „Adultery" în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1955, vol. 1, p. 122.

Încă din relatarea creaţiei găsim anumite aluzii la statutul femeii. În Geneza 1:26-27 există un accent special, probabil pentru a asigura înţelegerea faptului că femeia posedă chipul lui Dumnezeu întocmai ca şi bărbatul. Deşi Karl Barth[10] şi Paul Jewett[11] afirmă că în 1:27 avem un triplu paralelism şi astfel reiese clar că chipul lui Dumnezeu este reprezentat de faptul că omul a fost creat parte bărbătească şi parte femeiască, acest lucru nu este deloc evident. Este însă evident că primele două strofe, „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său" şi „l-a făcut după chipul lui Dumnezeu" sunt echivalente, deoarece ele repetă paralelismul din versetul 26, „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră". Pe de altă parte, a treia strofă, „parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut", apare doar în versetul 27 şi în mod evident nu este echivalentă cu celelalte două. În loc să repete ideea primelor două strofe, ea pare să aducă ceva în plus. Strofa a treia stabileşte acelaşi tip de relaţie cu celelalte două ca şi relaţia ce există între „el să stăpânească..." şi celelalte două elemente din prima parte a versetului 26. În fiecare dintre cazuri există o suplimentare a liniei de gândire. În cel de-al doilea caz suplimentarea clarifică faptul că „omul" care a fost creat după chipul divin este atât parte bărbătească, cât şi parte femeiască. *Amândoi* poartă chipul Ziditorului.

Acelaşi accent se regăseşte şi în Geneza 5:1-2: „...În ziua când a făcut Dumnezeu pe om, l-a făcut după asemănarea lui Dumnezeu. I-a făcut parte bărbătească şi parte femeiască, i-a binecuvântat şi le-a dat numele de „om" în ziua când au fost făcuţi." Afirmarea faptului că omul a fost creat parte bărbătească şi parte femeiască apare între două afirmaţii despre crearea omului de către Dumnezeu, dintre care prima declară că Dumnezeu l-a făcut pe om după asemănarea Lui. Pare să existe un accent pus pe faptul că amândoi, atât bărbatul, cât şi femeia, au fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu.

O a doua particularitate demnă de remarcat a relatării creaţiei este relaţia femeii cu bărbatul din care a fost luată. Uneori se face mult caz de faptul că ea este descrisă ca un „ajutor" al bărbatului, de parcă acest termen ar implica un anumit gen de inferioritate sau cel puţin de subordonare a femeii faţă de bărbat. În orice caz, o examinare mai atentă a versetului din Geneza 2:18 dezminte această idee. Expresia *tovarăş de viaţă*, folosită în unele versiuni englezeşti mai vechi, traduce de fapt doi termeni ebraici. Cel de-al doilea termen, נֶגֶד (*neged*), înseamnă „corespunzător" lui sau „egal" cu el.[12] Cuvântul tradus prin „ajutor", עֵזֶר (*'ezer*), este folosit în conexiune cu Dumnezeu în mai multe locuri din Vechiul Testament: Exodul 18:4; Deuteronom 33:29; Psalmul 33:20; 70:5; 115:9, 10, 11. Acest lucru ar sugera că ajutorul avut în vedere în Geneza 2:18 nu este inferior în esenţă celui ajutat. Mai exact, ajutorul trebuie imaginat ca un conlucrător sau ca o persoană care te face în stare să faci un anumit lucru.

---

[10] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1958, vol. 3, partea 1, p. 194-197.

[11] Paul King Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 35-48.

[12] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York: Oxford University, 1955, p. 617.

Aceasta este situaţia femeii de la începutul creaţiei. Cum rămâne însă cu căderea şi cu blestemul care a venit în urma acelei căderi? De o importanţă deosebită este aici Geneza 3:16, unde blestemul este pronunţat asupra femeii: „Voi mări foarte mult suferinţa şi însărcinarea ta: cu durere vei naşte copii şi dorinţele tale se vor ţine după bărbatul tău, iar el va stăpâni peste tine." Cuvântul tradus „va stăpâni peste" este מָשַׁל (*mashal*). Deşi acest cuvânt este tradus cel mai adesea cu „a stăpâni", acesta nu este singurul lui sens. El poate fi interpretat şi ca „a fi asemenea", „a fi similar".[13] O interpretare a acestui pasaj, care pare să aibă sens în acest context, atrage atenţia asupra paralelei dintre blestemul asupra bărbatului, care implică trudă, şi blestemul asupra femeii, care implică dureri la naşterea copiilor. În originalul ebraic este folosit acelaşi cuvânt pentru durerea femeii şi pentru truda bărbatului. Semnificaţia sa de bază este „necaz, amărăciune" sau „chin, suferinţă". Aceasta sugerează că „[el] va fi similar [cu tine]" ar fi o traducere corespunzătoare a lui מָשַׁל în Geneza 3:16. Cu alte cuvinte, nu numai femeia va experimenta chin şi suferinţă, dar şi bărbatul ei va experimenta un chin similar.[14] Desigur, cuvântul ebraic בַּעַל (*ba al*), însemnând „domn" sau „stăpân", este folosit adeseori pentru soţ. Trebuie însă să se observe faptul că apare şi forma feminină a acestui cuvânt. În Geneza 20:3, de exemplu, ea este folosită ca să descrie relaţia Sarei cu Avraam. Astfel, oricare ar fi natura stăpânirii în relaţia maritală, ea nu este unilaterală.

Imaginea scripturală a femeii nu o prezintă pe aceasta ca fiind insignifiantă sau de un servilism abject. În Proverbe 31, de exemplu, este preamărită femeia virtuoasă. Ea este mereu dornică să promoveze bunăstarea familiei ei, dar nu rămâne numai în limitele căminului ei. Ea este angajată în comerţ şi în afaceri (v. 18, 24).

Ar trebui de asemenea să observăm nu numai că femeia este creată după chipul lui Dumnezeu, ci şi că despre Dumnezeu se vorbeşte uneori în termeni feminini sau printr-o imagistică feminină. El este prezentat ca mama lui Israel în Deuteronom 32:18: „Ai părăsit Stânca cea care te-a născut şi ai uitat pe Dumnezeul care te-a întocmit." Terminologia pe care o foloseşte Moise scoate în evidenţă durerile naşterii, clarificând faptul că rolul mamei este cel care se are aici în vedere. Isus foloseşte şi El o imagistică feminină pentru a-L descrie pe Dumnezeu. De exemplu, El spune trei pilde cu ajutorul cărora prezintă preocuparea lui Dumnezeu pentru persoanele pierdute şi căutarea Lui după ele: oaia pierdută, moneda pierdută şi fiul pierdut (Luca 15). În prima şi a treia pildă figura care Îl reprezintă pe Dumnezeu este masculină, dar în pilda cu moneda pierdută personajul principal este o femeie. Mai mult decât atât, Isus a ales să prezinte o văduvă ca model de generozitate în dărnicie (Luca 21:1-4).

Atitudinea lui Isus faţă de femei şi felul în care El le trata sunt de asemenea instructive pentru noi. Cu toate că un iudeu obişnuit nu avea nimic de-a face cu samaritenii, şi mai ales cu păcătoşii ostentativi dintre ei, Isus S-a angajat într-o conversaţie cu samariteanca adulteră, deoarece Îi păsa de starea ei spirituală (Ioan 4). Pe femeia suferindă de hemoragie, care I-a atins marginea mantalei, Isus a lăudat-o pentru credința ei (Matei 9:20-22). Maria şi Marta se aflau printre prietenii cei mai apropiaţi ai lui Isus. Femeia care L-a uns pe Isus cu mir în Betania (Matei 26:6-13) urma să fie amintită pentru actul ei de devoţiune oricând şi oriunde urma să se predice Evanghelia (v. 10-13). Maria Magdalena a fost prima persoană căreia i S-a arătat Isus imediat după înviere şi El a instruit-o (a însărcinat-o) să le spună ucenicilor că a înviat (Ioan 20:14-18). Într-adevăr, femeile au jucat un rol important încă de la începutul vieţii şi lucrării lui Isus. Maria, şi nu Iosif, a fost cea care a exprimat laude la adresa lui Dumnezeu în urma vestirii naşterii lui Isus (Luca 1:46-55). Elisaveta de asemenea L-a lăudat şi L-a binecuvântat pe Domnul (Luca 1:41-45). Ana a fost probabil primul ucenic de sex feminin al lui Isus (Luca 2:36-38). Donald Shaner a rezumat foarte bine relaţiile lui Isus cu femeile: „Este izbitor faptul că Isus nu le-a tratat pe femei ca pe nişte femei, ci ca pe nişte persoane. El le-a luat în serios, le-a pus întrebări, a ţinut cont de potenţialul lor şi le-a ridicat la demnitatea pe care o meritau."[15]

---

[13] Ibid., p. 605.

[14] Elizabeth Wilkenson, „The Bible and the Liberation of Women", *Foundations* 24, iulie-septembrie 1981, p.198.

Probabil că cea mai directă declaraţie cu privire la faptul că în ochii lui Dumnezeu femeile stau pe aceeaşi treaptă cu bărbaţii, în ceea ce priveşte mântuirea, este textul clasic din Galateni 3:28: „Nu mai este nici iudeu, nici grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toţi sunteţi una în Cristos Isus." Acest verset este uneori scos din context şi făcut să se refere la probleme despre care Pavel nu vorbeşte aici. El nu vorbeşte de egalitatea la încadrarea în câmpul muncii, nici de rolul femeilor în cadrul Bisericii, ca slujitori ordinaţi, de exemplu.[16] Mai degrabă, el tratează problema importantă a justificării prin credinţă, a statutului individului înaintea lui Dumnezeu în termeni de dreptate personală. Pavel spune că în ceea ce priveşte mântuirea personală nu există nici o diferenţă în felul în care Dumnezeu îl tratează pe bărbat sau pe femeie. Toţi cei care au fost botezaţi în Cristos Isus s-au şi îmbrăcat în Cristos (v. 27).

Ar trebui să remarcăm în cele din urmă şi rolul important pe care l-au jucat femeile în înaintarea Împărăţiei lui Dumnezeu.[17] Deşi în minoritate, în toate momentele istoriei biblice au existat femei care au ocupat poziţii de conducere şi de influenţă. Maria l-a ajutat pe Moise şi a iniţiat cântecul şi dansul femeilor israelite după izbăvirea din Egipt (Ex. 15:20-21). Debora a fost judecătoare în Israel, iar Iael l-a ucis pe Sisera (Jud. 4:17-22). Estera a salvat poporul iudeu de la distrugerea plănuită de Haman. Am observat deja câte ceva despre rolul femeilor alese în Noul Testament. Credincioşia femeilor din jurul lui Isus în vreme de criză este izbitoare. Le vedem la cruce (Luca 23:49); ele au căutat să ungă cu miresme trupul lui Isus (Luca 23:55-56); ele au descoperit mormântul gol, au auzit mesajul celor doi îngeri şi au dus vestea apostolilor (Luca 24:1-11)[17].

Până şi Pavel, care este uneori acuzat că se opune ferm implicării femeilor în lucrarea Bisericii, vorbeşte apreciativ despre unele femei din poziţii de conducere. El scrie despre Fivi: „... ea s-a arătat de ajutor multora şi îndeosebi mie" (Rom. 16:2). Priscila şi Acuila sunt numiţi „tovarăşii mei de lucru în Cristos Isus, care şi-au pus capul în joc ca să-mi scape viaţa" (Rom. 16:3-4). Deşi nu avem detalii despre Maria (v. 6) şi Persida (v. 12), ştim însă că ele s-au „ostenit mult pentru Domnul". Pavel le salută de asemenea pe Trifena şi Trifosa „care se ostenesc pentru Domnul" (v. 12), pe mama lui Ruf „care s-a arătat şi mama mea" (v. 13), pe Iulia şi pe Nereu şi sora lui (v. 15). Pavel le permite femeilor să proorocească în adunare, cel puţin cu respectarea anumitor condiţii (1 Cor. 11:5). Aceste indicaţii despre concepţia lui Pavel în legătură cu utilitatea femeilor în lucrarea de slujire modifică înţelesul acelor pasaje în care el pare să le restrângă activităţile. Prin urmare, ar trebui să se considere că pasajele restrictive au de-a face cu anumite situaţii locale specifice (de ex., 1 Cor. 14:33-36).

---

[15] Donald W. Shaner, „Women in the Church", *Foundations* 23, iulie-septembrie 1980, p. 221.

[16] Ceea ce nu vrea să însemne că nu există principii biblice pentru aceste probleme, ci, că în acest verset aceste probleme nu sunt tratate în mod *direct*.

[17] Shaner, „Women in the Church", p. 222.

Toți oamenii, indiferent de statutul lor economic

Biblia are multe de spus despre cei săraci. Se poate vedea în Vechiul Testament că Dumnezeu manifestă o preocupare specială faţă de aceştia. Această preocupare reiese clar din izbăvirea israeliţilor de sub robia şi sărăcia pe care aceştia le-au îndurat în Egipt. Grija Lui faţă de cei sărmani este arătată prin avertismentele pe care le rosteşte împotriva unui comportament urât faţă de cei săraci şi asupriţi. Un exemplu în acest sens este Deuteronom 15:9: „Vezi să nu fii aşa de rău ca să zici în inima ta: «Ah! se apropie anul al şaptelea, anul iertării!» Vezi să n-ai un ochi fără milă pentru fratele tău cel lipsit şi să nu-i dai. Căci atunci el ar striga către Domnul împotriva ta şi te-ai face vinovat de un păcat."

O întreagă serie de măsuri au fost luate pentru bunăstarea celor săraci. În fiecare al treilea an zeciuiala trebuia dată Levitului, străinului, orfanului şi văduvei (Deut. 14:28-29). De respectarea cu credincioşie a acestei porunci era legată o promisiune: „pentru ca Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze în toate lucrările pe care le vei face cu mâinile tale." Anul sabatic (fiecare al şaptelea an) era extrem de semnificativ: proprietarilor de pământ Domnul le-a poruncit să nu-şi cultive pământul în acest an, iar celor săraci trebuia să li se îngăduie să culeagă în folosul lor ceea ce creştea de la sine (Ex. 23:10-11; Lev. 25:3-6); sclavii de naţionalitate evreiască urmau să fie eliberaţi după şase ani de slujire (Ex. 21:2). Exista de asemenea un Sabat al Sabatelor, anul de veselie, cel de-al cincizecilea an, când pământul revenea proprietarului iniţial (Lev. 25:8-17). În orice vreme o parte din roadele câmpului şi ale viei era lăsată să fie culeasă de săraci (Lev. 19:9-10), iar unei persoane flămânde îi era îngăduit să mănânce fructe şi să culeagă spice de pe câmpul altuia, fără însă să ia cu ea din roade (Deut. 23:24-25). Cei care aveau resurse erau obligaţi să împrumute săracului, fără să-şi urmărească interesele proprii (Ex. 22:25). Nici un evreu sărac care se vindea pe sine nu trebuia să fie făcut sclav; el trebuia considerat mai degrabă un slujitor angajat (Lev. 25:39-40) şi nu trebuia tratat cu asprime (v. 43). Nimeni nu trebuia să ia ca garanţie o râşniţă sau măcar piatra de râşniţă de deasupra, întrucât de ele depindea de fapt viaţa (Deut. 24:6).

Mai ales, trebuia să se aibă mare grijă ca săracului să i se facă dreptate: „La judecată să nu te atingi de dreptul săracului" (Ex. 23:6). Amos a predicat împotriva celor care nu respectau această poruncă: „Căci Eu ştiu că nelegiuirile voastre sunt multe şi că păcatele voastre sunt fără număr: asupriţi pe cel drept, luaţi mită şi călcaţi în picioare la poarta cetăţii dreptul săracului" (Amos 5:12). Psalmistul i-a denunţat de asemenea pe persecutorii săracului: „Cel rău, în mândria lui, urmăreşte pe cei nenorociţi şi ei cad jertfă curselor urzite de el. ... [Cel rău] stă la pândă în ascunzătoarea lui ca leul în vizuină: stă la pândă să prindă pe cel nenorocit: îl prinde şi-l trage în laţul lui" (Ps. 10:2, 9).

Isus Însuşi a fost unul dintre cei săraci. Ne dăm seama de acest lucru din relatarea aducerii Lui ca şi copil la Ierusalim pentru ritualul curăţirii. Legea prescria sacrificarea unui miel şi a unei turturele sau a unui porumbel. Totuşi, „dacă nu poate să aducă un miel să aducă două turturele sau doi pui de porumbel" (Lev. 12:6-8). Faptul că familia lui Isus a oferit „o pereche de turturele sau doi pui de porumbel" (Luca 2:24), mai degrabă decât un miel, ne indică sărăcia lor. Deşi în aparenţă în timpul lucrării Sale de slujire Isus nu a suferit efectiv de pe urma vitregiei sorţii şi a privaţiunilor, cu siguranţă că El nu a avut de toate din abundenţă şi în mod evident a depins adeseori de ospitalitatea altora, cum au fost Maria, Marta şi Lazăr. El S-a referit la lipsa Lui de resurse când a afirmat că „Vulpile au vizuini şi păsările cerului au cuiburi, dar Fiul omului n-are unde-Şi odihni capul" (Matei 8:20).

Învăţăturile lui Isus cuprind multe lucruri cu privire la cel sărac şi la sărăcie. Citând Isaia 61:1-2 El a arătat că a venit să predice Vestea Bună săracului (Luca 4:18, 21). Grija faţă de cel sărac se afla chiar în centrul lucrării lui de slujire. El a vorbit despre starea de binecuvântare a celui sărac (Luca 6:20). Printre minunile care El a vrut să fie raportate lui Ioan se afla şi faptul că celor săraci li se predica Evanghelia (Luca 7:22). Isus a arătat de asemenea în repetate rânduri pericolele bunăstării: „Mai lesne este să treacă o cămilă prin urechea unui ac, decât să intre un om bogat în Împărăţia lui Dumnezeu!" (Marcu 10:25). În pilda cu omul bogat şi săracul Lazăr, după moarte bogatul se află în locul de chin, dar Lazăr se află în sânul lui Avraam. Avraam îi spune celui bogat: „Fiule adu-ţi aminte că în viaţa ta tu ţi-ai luat lucrurile bune şi Lazăr şi-a luat pe cele rele; acum aici el este mângâiat, iar tu eşti chinuit" (Luca 16:25). Ar trebui să se observe că bogăţia în sine nu este într-o măsură mai mare o cauză pentru discriminare decât sărăcia. A te preocupa de bogăţii (Marcu 10:17-31; Luca 8:14; cf. 1 Tim. 6:10) sau a abuza de ele este ţinta avertizărilor şi a osândirii din partea lui Isus.

Şi Iacov a avut de spus câteva lucruri destul de tăioase cu privire la comportamentul urât faţă de săracii din cadrul adunării. El descrie situaţia în care un om bogat vine frumos îmbrăcat la adunare. Se face mare caz de el şi i se oferă un loc bun. Pe de altă parte, când intră un sărac i se spune să stea într-un loc mai modest. Favorizarea bogatului întâmpină o critică severă: „Nu faceţi voi oare o deosebire în voi înşivă, şi nu vă faceţi voi judecători cu gânduri rele? Ascultaţi, preaiubiţii mei fraţi: n-a ales Dumnezeu pe cei ce sunt săraci în ochii lumii acesteia ca să-i facă bogaţi în credinţă şi moştenitori ai Împărăţiei pe care a făgăduit-o celor ce-L iubesc?" (Iacov 2:4-5).

Multe alte părţi ale Bibliei subliniază că săracii şi bogaţii sunt egali înaintea lui Dumnezeu şi că săracul integru este superior bogatului lipsit de evlavie. Citim în cartea Proverbelor: „Un nume bun este mai de dorit decât o bogăţie mare, şi a fi iubit preţuieşte mai mult decât argintul şi aurul. Bogatul şi săracul se întâlnesc:

Domnul i-a făcut şi pe unul şi pe altul" (Prov. 22:1-2). În aceeaşi carte, ceva mai înainte, găsim: „Mai mult preţuieşte săracul care umblă în neprihănirea [integritatea] lui, decât un bogat cu buze stricate şi nebun. ...Ceea ce face farmecul unui om este bunătatea lui; şi mai mult preţuieşte un sărac decât un mincinos" (Prov. 19:1, 22). Este evident că în ochii lui Dumnezeu nu contează dacă cineva are o avere mare sau mică. Dumnezeu este Cel care a dat bogăţia şi care a decis cum să fie ea distribuită; El este cauza diferenţelor circumstanţiale din vieţile indivizilor. Biserica trebuie să adopte perspectiva lui Dumnezeu asupra bogăţiei şi a sărăciei şi să-i privească în acelaşi fel pe cei bogaţi şi pe cei săraci.

Cei bătrâni

De asemenea, Biblia arată clar că oamenii de toate vârstele, inclusiv cei foarte bătrâni, sunt pe deplin umani şi sunt valoroşi în ochii lui Dumnezeu. În zilele noastre, mai ales în culturile vestice, persoanele în vârstă sunt privite uneori de sus. În parte acest lucru se datorează cultului tinereţii; tinereţea este preamărită ca expresia deplină a umanităţii. În ceea ce priveşte capacităţile fizice acest lucru este adevărat, deoarece ne atingem apogeul fizic la douăzeci de ani. Apoi începe un declin şi o deteriorare generală, dar din alte puncte de vedere maturizarea nu are loc decât mai târziu. În parte, discriminarea împotriva bătrânilor se bazează pe o concepţie utilitară sau pragmatică cu privire la valoarea individuală. Vârstnicii sunt consideraţi lipsiţi de valoare întrucât ei nu sunt capabili să contribuie prea mult la bunul mers al societăţii şi pot să constituie de fapt o povară pentru ea.

Atitudinea biblică faţă de vârsta înaintată este mult diferită. Ca toţi orientalii în general, evreii îi cinsteau pe bătrâni. Se cerea respect pentru cei vârstnici: „Să te scoli înaintea perilor albi şi să cinsteşti pe bătrân. Să te temi de Dumnezeul tău. Eu sunt Domnul" (Lev. 19:32). Un semn al degradării lui Israel pe vremea lui Ieremia a fost desconsiderarea bătrânilor – „bătrânilor nu le-au dat nici o cinste" (Plâng. 5:12).

Atunci când era înţeleasă cum trebuie, vârsta înaintată nu era temută sau dispreţuită în perioada Vechiului Testament. Mai degrabă, ea era de dorit căci era privită ca un semn al binecuvântării divine. Cartea Proverbelor compară în mod favorabil calităţile celui vârstnic cu cele ale unui tânăr: „Slava tinerilor este tăria, dar podoaba bătrânilor sunt perii albi" (Prov. 20:29). Vârsta înaintată era considerată un dar de la Dumnezeu, un prilej în plus de a-L sluji: „Îl voi sătura cu viaţă lungă" (Ps. 91:16). Credinciosului îi era dată asigurarea prezenţei lui Dumnezeu în viaţa lui până la adânci bătrâneţi: „până la bătrâneţea voastră Eu voi fi Acelaşi, până la căruntețele voastre vă voi sprijini" (Is. 46:4). Promisiunea longevităţii pentru cei care îşi cinstesc părinţii se găseşte atât în Vechiul Testament (Ex. 20:12), cât şi în Noul Testament (Efes. 6:1-3).

Unul dintre motivele statutului special acordat persoanelor în vârstă era convingerea că vârsta aduce cu sine înţelepciunea. Această credinţă este reflectată în Iov 12:20: „El [Dumnezeu] taie vorba celor meşteri la vorbă; El ia mintea celor bătrâni." Deoarece se credea că bătrânii au reuşit să dobândească înţelepciunea, li se dădeau poziţii de conducere. Observaţi folosirea termenului *bătrân* în cazul liderilor lui Israel, un termen care a fost preluat şi aplicat conducătorilor adunărilor sau congregaţiilor creştine locale. Declinul tăriei fizice, cea care îi făcuse pe oameni să aibă valoare pentru comunitatea lor, era compensat de o creştere în înţelepciune care aducea un alt gen de valoare. Din acest motiv, Petru sfătuieşte: „Tot aşa şi voi, tinerilor, fiţi supuşi celor bătrâni" (1 Pet. 5:5).

Dar după toate probabilităţile motivul major pentru a-i stima pe oamenii în vârstă provenea dintr-un set de valori religioase – indivizii nu erau evaluaţi numai în funcţie de ceea ce puteau ei să facă pentru altcineva. Dumnezeu nu ne iubeşte numai de dragul a ceea ce putem noi face pentru El, ci şi pentru ceea ce poate face El pentru noi, pentru grija pe care poate să ne-o poarte. Şi pentru că Dumnezeu are de multă vreme o asemenea relaţie cu persoanele în vârstă, într-un fel El preţuieşte cu atât mai mult aceste persoane. Într-un cadru cu adevărat creştin, deşi va exista desigur o preocupare faţă de generaţia tânără şi faţă de potenţialul ei, bătrânii nu vor fi desconsideraţi sau îndepărtaţi. Contribuţia lor va fi binevenită şi bunăstarea lor va fi preţuită.[18]

Cei nenăscuţi

O altă problemă care are implicaţii pline de consecinţe, mai ales pentru domeniul eticii, priveşte statutul celui nenăscut, mai specific, al fătului care se află încă în uterul mamei. Trebuie oare considerat fătul o fiinţă umană sau doar o masă de ţesuturi în trupul mamei? În primul caz, avortul este într-adevăr luarea unei vieţi omeneşti şi are grave consecinţe morale. În cel de-al doilea, el este o simplă operaţie chirurgicală care implică îndepărtarea unei excrescenţe nedorite în genul unui chist sau al unei tumori.

Există două tipuri de argumente avansate de către cei care susţin că fătul este cu adevărat uman: biologice şi biblice. Adeseori cele două sunt folosite împreună. Argumentul biologic foloseşte diverse studii ştiinţifice despre dezvoltarea fătului în timpul perioadei sarcinii. Datele sunt examinate în dorinţa de a determina momentul diferenţierii, clipa în care identitatea individului este stabilită cu certitudine. Se observă în general că există o dezvoltare progresivă şi continuă a fătului de la concepere la naştere; din acest motiv nici un moment sau eveniment nu poate fi considerat clipa în care se iveşte umanitatea sau în care este infuzat sufletul. Pe această bază fătul trebuie considerat uman în fiecare moment al procesului de dezvoltare.[19] Acest argument, se bazează desigur pe teologia naturală; el foloseşte doar datele revelaţiei generale. Oricât de semnificativă ar fi această strădanie, noi nu o vom ridica la rangul de autoritate principală.

---

[18] Pentru sugestii cu privire la rolul Bisericii în relaţia cu persoanele în vârstă vezi lucrări cum sunt cele ale lui Robert M. Gray şi David O. Moberg, *The Church and the Older Person*, Grand Rapids: Eerdmans, 1962; Paul B. Maves şi J. Lennart Cedarleaf, *Older People and the Church*, New York, Abingdon, 1949; *Spiritual Well-Being of the Elderly*, ed. James A. Thorson şi Thomas C. Cook, jr., Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1980; Robert W. McClellan, *Claiming a Frontier: Ministry and Older People*, Los Angeles, University of Southern California, 1977.

[19] John M. Langone, „Abortion: The Medical Evidence Against", *The Cambridge Fish* 2, nr. 1, p. 2, 9 – retipărit în Clifford E. Bajema, *Abortion and the Meaning of Personhood*, Grand Rapids, Baker, 1974, p. 25-28. Medicii care au prezentat rezumatul au afirmat: „Acest rezumat despre statutul medical curent al celui nenăscut serveşte mai multe scopuri. În primul rând arată în mod concluziv umanitatea fătului, relevând că viaţa umană este un continuum ce începe în uter. Nu există nimic magic în naştere. Copilul este tot atât de copil în acele câteva zile de dinaintea naşterii, cât este şi în zilele de după naştere."

Cei care prezintă argumentul biblic au examinat Scripturile în vederea unor indicii cu privire la statutul unui făt nenăscut. Un număr considerabil de pasaje este citat în legătură cu întrebarea dacă Dumnezeu consideră că fătul este uman.

Un pasaj menţionat adeseori este marele strigăt de pocăinţă al lui David din Psalmul 51, care cuprinde expresia: „Iată că sunt născut în nelegiuire şi în păcat m-a zămislit mama mea" (v. 5). Deşi David foloseşte aici pronumele personal, din acest verset nu reiese deloc în mod limpede că el s-ar fi gândit că a fost o persoană în timpul perioadei prenatale. El se apropie mai mult de exprimarea acestei idei în Psalmul 139:13-15: „Tu mi-ai întocmit rărunchii, Tu m-ai ţesut în pântecele mamei mele: Te laud că sunt o făptură aşa de minunată. Minunate sunt lucrările Tale, şi ce bine vede sufletul meu lucrul acesta! Trupul meu nu era ascuns de Tine, când am fost făcut într-un loc tainic, ţesut în chip ciudat, ca în adâncimile pământului." Aici David se exprimă de parcă Dumnezeu ar fi avut un fel de relaţie personală cu el pe când se afla încă în pântecele mamei lui.

Un pasaj din Noul Testament despre care unii cred că are legătură cu această problemă este Luca 1:41-44. Elisaveta, însărcinată cu Ioan Botezătorul, este salutată de ruda ei Maria care aduce vestea că ea, Maria, urmează să dea naştere lui Mesia. Luca relatează: „Cum a auzit Elisaveta urarea Mariei, i-a săltat pruncul în pântece şi Elisaveta s-a umplut de Duhul Sfânt. Ea a strigat cu glas tare: «... iată, cum mi-a ajuns la urechi glasul urării tale, mi-a săltat pruncul în pântece de bucurie.»" Dacă ar fi luate literal cuvintele Elisavetei, am avea aici un caz de credinţă prenatală. Totuşi, este greu de ştiut cum ar trebui să se interpreteze acest eveniment. Nu suntem siguri cu privire la ce anume se înţelege prin faptul că „Elisaveta s-a umplut de Duhul Sfânt". A fost ea şi prin urmare şi cuvintele ei, „inspirată" în sensul tehnic al termenului? Nu este limpede nici dacă ea a înţeles în sens literal afirmaţia pe care a făcut-o despre gestul copilului ei nenăscut (el a săltat *de bucurie*).

Un alt pasaj din Noul Testament citat uneori în legătură cu problema statutului fătului este Evrei 7:9-10. Este vorba despre relatarea întâlnirii lui Avraam cu Melhisedec, Avraam plătindu-i acestuia zeciuială. Scriitorul trage concluziile prin comentariul: „Mai mult, însuşi Levi, care ia zeciuială, a plătit zeciuială, ca să zicem aşa, prin Avraam; căci era încă în coapsele strămoşului său când a întâmpinat Melhisedec pe Avraam." Luat aşa cum apare, acest comentariu ar pleda nu numai pentru umanitatea unui făt nenăscut, ci chiar şi pentru umanitatea persoanelor încă neconcepute, deoarece Levi a fost un strănepot al lui Avraam. Este mai semnificativ însă să se ia acest pasaj ca o dovadă în favoarea traducianismului, concepţia potrivit căreia întreaga natură umană a unei persoane – partea materială şi cea imaterială (sau trupul şi sufletul) – este primită prin transmitere, direct de la părinţi; cu alte cuvinte, sufletul nu este infuzat într-un anumit moment ulterior (de ex., la naştere) în trupul care a fost generat din punct de vedere fizic în momentul conceperii. Dacă Evrei 7 susţine într-adevăr teoria traducianistă (şi se pare că o susţine), acest pasaj ar pleda în schimb în favoarea umanităţii fătului, de vreme ce nu ar fi posibil să ne gândim la făt separat de un suflet sau de o natură spirituală.

Pasajul cel mai dezbătut în legătură cu problema umanităţii fătului este probabil Exodul 21:22-25, care este cuprins într-o lungă listă de precepte şi hotărâri care urmează după cele Zece Porunci. El sună în felul următor: „Dacă se ceartă doi oameni şi lovesc pe o femeie însărcinată astfel încât are loc un avort, fără altă nenorocire, cel care a lovit femeia să fie pedepsit după pedeapsa pe care o va fixa bărbatul femeii şi să plătească după hotărârea judecătorilor. Dar dacă se întâmplă o nenorocire, vei da viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătaie pentru vânătaie" (trad. aut.). Aceasta este o aplicare a lui *lex talionis*, legea talionului rostită în Leviticul 24:17-20 („să i se facă aceeaşi rană pe care a făcut-o el aproapelui său"). O interpretare comună a pasajului din Exodul 21:22-25 este că în cazul unui avort provocat de o luptă între bărbaţi este aplicată legea talionului doar dacă este vătămată mama. Pe această bază se trage concluzia că fătul nu era considerat un suflet sau o persoană şi astfel nu trebuie considerat pe deplin uman.[20]

O altă interpretare, care, deşi mai puţin populară, a avut o istorie destul de lungă, a fost de curând reînviată în toiul controversei moderne cu privire la avort. Jack Cottrell a prezentat una dintre cele mai clare şi mai complete variante ale acestei alternative.[21] După Cottrell expresia tradusă „astfel încât are loc un avort" ar trebui interpretată literal – „astfel încât copiii ei să iasă afară".* Substantivul folosit aici este יֶלֶד (*yeled*), care este cuvântul obişnuit pentru copil sau vlăstar. Singurul lucru neobişnuit la substantivul din Exodul 21:22 este că se găseşte la plural. Verbul folosit este יָצָא (*yatsa'*), care înseamnă de obicei „a ieşi afară, a-şi face apariţia, a ieşi la iveală". Este adeseori folosit cu referire la naşterea obişnuită a copiilor, aceştia ieşind fie din coapsele tatălui, fie din pântecele mamei. Exemple ale primului sens se găsesc în Geneza 15:4; 46:26; 1 Împăraţi 8:19 şi Isaia 39:7. Exemple ale celui de-al doilea sens se găsesc în Geneza 25:25-26; 38:28-29; Iov 1:21; 3:11; Eclesiastul 5:15 şi Ieremia 1:5; 20:18. În fiecare din aceste cazuri יָצָא se referă la naşterea obişnuită a unui copil normal; în nici unul dintre cazuri cuvântul nu se foloseşte în legătură cu un avort. În Numeri 12:12 cuvântul se referă la naşterea unui copil mort; ar trebui să se observe însă faptul că este vorba despre naşterea unui copil mort şi nu despre un avort. Conceptul de naştere a unui copil mort este comunicat prin descrierea specifică a copilului („un copil născut mort, a cărui carne este pe jumătate putredă când iese din pântecele mamei lui"), şi nu prin intermediul verbului יָצָא. Există un cuvânt ebraic – שָׁכֹל (*shakhol*) – care se referă în mod specific la un avort; cuvântul acesta este folosit în Exodul 23:26 şi în Osea 9:14. Cottrell conchide: „Astfel, se pare că nu există nici o justificare pentru ca versetul din Exodul 21:22 să fie interpretat în sensul de «distrugere a fătului»."[22]

După Cottrell situaţia avută în vedere în Exodul 21:22-25 este următoarea: dacă nu are loc nici un rău în cazul unui copil născut prematur din cauza faptului că mama lui a fost lovită de nişte bărbaţi care se luptau între ei, nu există nici o pedeapsă în afara unei amenzi. Dacă însă are loc o vătămare se va aplica principiul viață pentru viață și ochi pentru ochi. Observați că nu se specifică cine anume trebuie să fie cel vătămat pentru ca *lex talionis* să se aplice. Fie că este vorba de vătămarea mamei, fie a copilului, principiul se aplică. Interpretat în acest mod, Exodul 21:22-25 sprijină punctul de vedere că Biblia consideră copilul nenăscut drept o persoană. Interpretarea lui Cottrell, Carl F. Keil, Franz Delitzsch[23] și a altora pe lângă ei se armonizează mai bine cu datele pasajului decât interpretarea tradițională. Așadar, în cele din urmă, ideea că pasajul nu tratează fătul ca fiind pe deplin uman a fost serios pusă sub semnul întrebării. Cu toate acestea, noi nu putem spune că pasajul stabilește clar umanitatea celui nenăscut.

---

[20] Vezi, de ex., Bruce Waltke, „Old Testament Texts Bearing on the Problem of the Control of Human Reproduction", în *Birth Control and the Christian: A Protestant Symposion on the Control of Human Reproduction*, ed. Walter O. Spitzer şi Carlyle L. Saylor, Wheaton, Ill., Tyndale, 1969, p. 10-11.

[21] Jack W. Cottrell, „Abortion and the Mosaic Law", *Christianity Today*, 16 martie 1973, p. 6-9.

* Acelaşi sens îl dă şi Cornilescu traducând această expresie în felul următor: „şi o fac doar să nască înainte de vreme". (nota ed.)

[22] Ibid., p. 8.

Într-adevăr, nici unul dintre pasajele pe care le-am examinat nu stabilește decisiv că în ochii lui Dumnezeu fătul este o ființă omenească. Cu toate acestea, luate în ansamblu, ele aduc suficiente dovezi ca să facă această concluzie foarte probabilă. Și când avem de-a face cu o problemă atât de importantă ca eventuala distrugere a unei vieți omenești, prudența ne dictează că trebuie urmată o cale conservatoare. Dacă te duci la vânătoare și vezi un obiect care se mișcă, obiect care ar putea fi o căprioară sau un alt vânător, sau dacă te afli la volanul mașinii și observi în fața mașinii ceva ce ar putea să fie o grămadă de haine rupte sau un copil culcat pe șosea, vei presupune că obiectul respectiv este o ființă umană. Iar un creștin conștiincios va trata fătul ca pe o ființă umană, de vreme ce este cât se poate de probabil că Dumnezeu consideră că un făt este o persoană în stare să aibă (cel puțin în mod potențial) acea părtășie cu El pentru care a fost creat omul.

Cei necăsătoriți

Ultima noastră categorie este dată de statutul marital. În societatea americană a existat tendința de a se considera că starea normală a ființei umane este căsătoria. De fapt, căminul model este imaginat adeseori ca cel al unui cuplu căsătorit cu doi copii, de preferință un băiat și o fată. Deși a existat un declin în popularitatea căsătoriei, tot mai multe persoane alegând să nu se căsătorească sau să amâne căsătoria, societatea noastră crede în continuare că starea de om căsătorit este mai de dorit și mai naturală. Iar în cadrul Bisericii, persoana necăsătorită este adeseori neavenită. De obicei programele bisericești sunt făcute pentru familii. Persoana celibatară s-ar putea să fie lăsată pe din afară sau cel puțin să se simtă lăsată pe din afară. Se prea poate să fie prezentă ideea, fie pe față, fie în mod tacit, că o persoană este cu adevărat împlinită doar în cadrul căsniciei. Uneori această idee este dusă și mai departe. Porunca pe care Dumnezeu a dat-o primei perechi de oameni, „creșteți, înmulțiți-vă, umpleți Pământul și supuneți-l" (Gen. 1:28), este luată în sensul că persoanele sunt cu adevărat umane doar atunci când s-au reprodus, și aceasta presupune căsătoria.

Totuși, Biblia nu privește celibatul ca pe o stare de mâna a doua. De fapt, viața de celibatar este onorată și lăudată atât prin intermediul unor exemple, cât și prin învățătură. Domnul nostru nu S-a căsătorit niciodată, deși unii au încercat să ofere unele variante retuşate ale istoriei pentru a arăta că El S-ar fi căsătorit. Mai mult, avem exemplul personal şi învăţătura directă a lui Pavel, care preamăreşte celibatul. El doreşte ca toţi să fie ca el (1 Cor. 7:7) şi îi sfătuieşte pe cei necăsătoriţi şi pe văduve să rămână ca el (v. 8). În timp ce recunoaşte că nu are nici o poruncă din partea Domnului în această privinţă, susţine cu toate acestea că dă „un sfat, ca unul care am căpătat de la Domnul harul să fiu vrednic de crezare" (v. 25). Unii au interpretat această afirmaţie ca pe o recunoaştere din partea lui Pavel a faptului că ceea ce recomandă el în acest pasaj nu este decât o părere omenească, şi nu Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. Pare însă mai probabil că Pavel afirmă că Domnul într-adevăr vorbeşte (sau scrie) prin el, chiar dacă tradiţia nu a păstrat nici un cuvânt pe care l-ar fi rostit Însuşi Domnul cu privire la această problemă în timpul lucrării Sale de pe Pământ. Aceasta este explicaţia lui „unul care am căpătat de la Domnul harul să fiu vrednic de crezare."

---

[23] Carl F. Keil și Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: Pentateuch*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959, vol. 2, p. 134-35.

Pavel îi îndeamnă pe cititorii săi să rămână cum sunt, având în vedere suferinţa iminentă (sau prezentă) (v. 26). Cei care sunt căsătoriţi, să rămână căsătoriţi; cei necăsătoriţi să rămână necăsătoriţi (v. 27). Deşi este desigur admis ca o văduvă să se recăsătorească, după părerea lui Pavel este mai bine ca ea să rămână necăsătorită (v. 39-40). Sfatul lui Pavel se bazează pe anumite considerente practice. Persoana căsătorită trebuie să fie preocupată de cum să-i placă soţiei (sau soţului) precum şi Domnului, în vreme ce o persoană necăsătorită se poate devota în întregime lui Dumnezeu (v. 32-35).

Se prea poate ca recomandarea lui Pavel de a rămâne necăsătorit să fi fost legată de o anumită situaţie culturală din vremea lui. Referirea la „strâmtorarea de acum" vine în sprijinul acestei ipoteze. Dacă Pavel a avut o situaţie specifică în minte, preferabilitatea celibatului nu poate fi extinsă asupra tuturor situaţiilor. Totuşi, trebuie observat faptul că cel puţin în acea situaţie unică nu era nimic rău în a fi necăsătorit. Astfel, statutul de celibatar nu poate fi *în mod inerent* inferior celui de căsătorit. Biserica ar face foarte bine să nu uite acest lucru pe parcursul lucrării ei de slujire a celibatarilor şi a celor care au fost căsătoriţi anterior.

O obiecţie ridicată uneori împotriva celibatului este prescripţia lui Pavel ca episcopii (1 Tim. 3:2), bătrânii (Tit 1:6) şi diaconii (1 Tim. 3:12) să fie „bărbaţi ai unei singure neveste". Unii consideră prin aceasta că persoanele necăsătorite trebuie excluse de la aceste funcţii. Totuşi, expresia din limba greacă (μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα) nu ar trebui luată ca o poruncă ce stipulează că administratorul Bisericii trebuie să fie un bărbat căsătorit, ci drept recomandare ca acesta să fie ceea ce noi am numi tipul de „bărbat al unei singure femei". Prin urmare, Pavel nu prescrie minimum, ci maximum o soţie. Drept care, unele traduceri sună astfel: „căsătorit o singură dată", sau într-un mod asemănător. Astfel că nimeni nu trebuie exclus de la aceste funcţii doar pe motiv că este necăsătorit.

Am observat că semnul distinctiv al omului, desemnat prin expresia „chipul lui Dumnezeu", este universal, extinzându-se asupra tuturor oamenilor. În ochii lui Dumnezeu toţi oamenii sunt egali. Deosebirile de rasă, statut social şi sex nu au nici o importanţă pentru El (Gal. 3:28). Mântuirea, viaţa eternă şi părtăşia cu Dumnezeu sunt la îndemâna tuturor persoanelor. Şi acesta fiind cazul, cei care sunt credincioşi trebuie să arate acelaşi interes imparţial şi aceeaşi preocupare faţă de toţi oamenii, indiferent de aspectele incidentale din vieţile acestora (Iacov 2:9).

PARTEA A ȘASEA

Păcatul

26. Natura păcatului
27. Sursa păcatului
28. Consecințele păcatului
29. Dimensiunile păcatului
30. Dimensiunile sociale ale păcatului

26

Natura păcatului

- Interrelația dintre doctrina despre păcat și alte doctrine
- Dificultatea discutării păcatului
- Metode de studiere a păcatului
- Termeni pentru păcat
  - Termeni care accentuează cauzele păcatului
    - Ignoranța
    - Greșeala
    - Neatenția
  - Termeni care accentuează caracterul păcatului
    - Ratarea țintei
    - Lipsa de evlavie
    - Încălcarea legii
    - Inechitatea sau lipsa de integritate
    - Răzvrătirea
    - Trădarea
    - Strâmbătatea
    - Urâciunea
  - Termeni care accentuează consecințele păcatului
    - Agitația sau neastâmpărul
    - Răul sau nocivitatea
    - Vina
    - Necazul
- Natura esențială a păcatului
  - Senzualitatea
  - Egoismul
  - Înlocuirea lui Dumnezeu

Interrelația dintre doctrina despre păcat și alte doctrine

Doctrina despre păcat este extrem de importantă şi foarte controversată. Ea este importantă pentru că afectează şi este la rândul ei afectată de multe alte doctrine. Concepţia noastră despre natura lui Dumnezeu influenţează concepţia pe care o avem despre păcat. Dacă Dumnezeu este o fiinţă nespus de înălţată, foarte pură şi foarte exigentă, care doreşte ca toţi oamenii să fie ca El, atunci cea mai mică deviere de la standardul Său înalt este păcat şi situaţia omului este foarte gravă. Dacă, pe de altă parte, Dumnezeu este El Însuşi imperfect, sau dacă El este un fel de ființă indulgentă, în genul unui bunic, şi probabil mai este şi senil pe deasupra, astfel încât nu are habar de multe lucruri care se întâmplă, atunci situația omului nu este chiar atât de gravă. Astfel, într-un mod cât se poate de real doctrina noastră despre păcat va fi o reflectare a doctrinei noastre despre Dumnezeu.

Concepţia noastră despre om are de asemenea legătură cu concepţia noastră despre păcat. Dacă omul a fost destinat să reflecte natura lui Dumnezeu, el trebuie judecat nu prin ceea ce este în comparaţie cu alţi oameni, ci prin ceea ce este în comparaţie cu standardul divin. Orice eşec în a atinge acel standard este păcat. Dacă omul este o ființă liberă, adică nu este determinat de forţele naturii, atunci el este responsabil de acţiunile lui, şi greşelile lui vor fi judecate mai sever decât dacă unele forţe determinante ar controla sau ar limita considerabil ceea ce ar putea el să aleagă sau să facă.

Doctrina noastră despre mântuire va fi puternic influenţată de concepţia pe care o avem despre păcat. Dacă omul este bun în esenţă şi capacităţile lui intelectuale şi morale sunt în esenţă intacte, atunci indiferent ce probleme ar întâmpina el în ceea ce priveşte situaţia lui înaintea lui Dumnezeu, ele vor fi relativ minore. Orice dificultate pe care o întâlneşte ar putea fi doar o problemă de ignoranţă, de lipsă de cunoaştere privitoare la ceea ce ar trebui să facă sau la felul în care ar trebui să facă acel lucru. În cazul acesta, educaţia va rezolva problema; s-ar putea să nu fie nevoie decât de un model sau de un exemplu bun. Pe de altă parte, dacă omul este corupt sau răzvrătit, şi astfel fie că nu este în stare, fie că nu vrea să facă ceea ce vede că este bine, atunci va fi nevoie de un remediu mai radical. Va trebui să aibă loc o adevărată transformare a persoanei. Astfel, cu cât va fi mai radicală concepţia noastră despre păcat, cu atât va fi mai supranaturală mântuirea de care vom considera că avem nevoie.

Este important ce credem despre păcat şi pentru că acest lucru are un efect puternic asupra concepţiei noastre despre natura lucrării de slujire şi asupra stilului în care vom efectua acea lucrare. Dacă presupunem că omul este bun în esenţă şi că este înclinat să facă ceea ce doreşte Dumnezeu şi ceea ce are El în vedere pentru om, mesajul şi accentul lucrării noastre vor fi pozitive şi afirmative, încurajând persoanele să facă ce pot ele mai bine. Supoziţia noastră în acest caz este că, într-un sens, majoritatea oamenilor sunt deja creştini şi nu trebuie decât să continue să meargă în această direcţie. Dacă, pe de altă parte, persoanele sunt considerate cu totul păcătoase, atunci mesajul va fi că ele trebuie să se pocăiască şi să fie născute din nou. În primul caz se va considera că apelul la cinste, amabilitate şi generozitate este suficient; în cel de-al doilea caz, oricine nu s-a convertit va fi considerat egoist şi chiar necinstit.

Modul în care vom vedea problemele societăţii va fi de asemenea guvernat de concepţia noastră despre păcat. Pe de o parte, dacă credem că omul este bun în esenţă sau, în cel mai rău caz, neutru din punct de vedere moral, vom considera că problemele societăţii sunt generate de un mediu nesănătos. Dacă se modifică mediul vor apărea schimbări în caracterul oamenilor individuali şi în comportamentul lor. Dacă, pe de altă parte, problemele societăţii îşi au rădăcinile în mintea şi voinţa cu totul pervertită a fiinţelor umane individuale, atunci natura acelor indivizi va trebui schimbată sau ei vor continua să infesteze întregul.

Dificultatea discutării păcatului

Pe cât este de importantă doctrina despre păcat, pe atât este de greu de discutat acest subiect în zilele noastre. Aceasta din mai multe motive. Unul dintre ele este că păcatul, asemenea morţii, nu este un subiect prea plăcut sau prea atrăgător. El ne deprimă. Nu ne place să ne gândim la noi ca la nişte persoane rele. Totuşi, doctrina despre păcat ne învaţă că tocmai aceasta suntem prin natura noastră. Nu numai că indivizii reacţionează împotriva acestei învăţături negative, dar pretutindeni în societatea noastră se pune accentul pe a avea o atitudine mentală pozitivă. Se insistă doar pe accentuarea ideilor şi a considerentelor pozitive. Posibilităţile omului, momentele strălucitoare din istoria rasei umane, realizările remarcabile ale omenirii, ele sunt cele care merită atenţie. A vorbi despre om ca despre un păcătos este aproape ca şi când ai rosti cu voce tare ceva profanator sau obscen la o întâlnire foarte sobră, respectabilă şi foarte pretenţioasă, sau chiar în biserică. Este interzis. Această atitudine generală aproape că este un nou tip de legalism a cărui interdicţie majoră este: „Să nu rosteşti nimic negativ."[1]

Un alt motiv pentru care este dificil să se discute păcatul este că pentru mulţi oameni acesta este un concept străin. După cum am văzut, nu numai că problemele societăţii sunt puse mai degrabă pe seama unui mediu nesănătos decât pe seama unor oameni păcătoşi, dar există şi o pierdere corespunzătoare a sentimentului de vinovăţie. Ne gândim aici la faptul că în anumite cercuri sentimentul unei vinovăţii obiective a devenit relativ neobişnuit. În parte prin influenţa freudismului, vinovăţia este înţeleasă ca un sentiment iraţional pe care nu trebuie să îl ai. Fără un punct de referinţă teist şi transcendent nu există nimeni în faţa căruia să trebuiască să dai socoteală sau să răspunzi în afară de tine însuţi şi de celelalte fiinţe umane. Astfel, dacă nimănui nu i se întâmplă nici un rău în urma acţiunilor noastre, nu există nici un motiv să ne simţim vinovaţi.[2]

În plus, mulţi oameni nu sunt în stare să înţeleagă conceptul de păcat. Ideea de *păcat* ca forţă interioară, ca şi condiţie inerentă, ca putere care controlează, este în mare parte necunoscută. În zilele noastre oamenii gândesc mai mult în termenii unor *păcate*, adică a unor acte individuale greşite. Păcatele sunt ceva exterior şi concret; ele pot fi separate din punct de vedere logic de persoană. Pe această bază, dacă cineva nu a făcut nimic rău (înţelegându-se prin aceasta în general un act exterior), el se consideră pe sine bun; nu se gândeşte nicidecum la păcat.

Metode de studiere a păcatului

Subiectul păcatului poate fi abordat şi studiat în câteva moduri. Un prim mod este abordarea empirică sau inductivă. Fie că pot fi observate acţiunile fiinţelor umane contemporane, fie că pot fi examinate faptele personajelor biblice, iar apoi se trag câteva concluzii în legătură cu comportamentul acestora şi cu natura păcatului. În acest caz caracteristicile generale ale păcatului sunt deduse dintr-un anumit număr de exemple specifice.

---

[1] Robert H. Schuller, *Self-Esteem: The New Reformation*, Waco, Tex., Word, 1982.

[2] Cu privire la pierderea sentimentului de vinovăţie vezi, de ex., Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?*, New York, Hawthorn, 1973.

O a doua abordare este metoda paradigmei. Am putea alege un anumit tip de păcat (sau un termen pentru păcat) şi am putea să îl considerăm modelul nostru pentru ceea ce este păcatul. Vom analiza apoi alte tipuri de păcat (sau termeni pentru păcat) în raport cu acest model de bază, considerându-le drept variante sau elucidări ale paradigmei noastre.

Un al treilea mod de abordare începe cu înregistrarea întregii terminologii biblice pentru păcat. Vor ieşi la iveală o sumedenie de concepte. Aceste concepte vor fi apoi examinate pentru a se descoperi elementul esenţial al păcatului. Acest factor de bază poate fi apoi folosit ca punct focal atunci când vom încerca să studiem şi să înţelegem natura unor cazuri specifice de păcat. În general acesta va fi modul de abordare folosit în acest capitol.

Termeni pentru păcat

Termeni care accentuează cauzele păcatului

Biblia foloseşte mulţi termeni pentru păcat. Unii dintre aceştia se concentrează asupra cauzelor păcatului, alţii asupra naturii lui, iar alţii asupra consecinţelor lui. Deşi este posibil ca aceste categorii să nu fie întotdeauna delimitate cu stricteţe, ne vom folosi de ele în încercarea de a aduce o oarecare ordine şi sistematizare în studiul nostru privitor la terminologia biblică. Vom începe cu acei termeni care accentuează cauzele păcatului, factorii preponderenţi care dau naştere la păcat.

1. Ignoranţa

Unul dintre cuvintele din Noul Testament care accentuează una dintre cauzele păcatului este ἄγνοια. El este o combinaţie dintre un verb grecesc cu sensul de „a cunoaşte" (γινώσκω, de la γνόω) şi afixul negativ alfa, şi este înrudit cu termenul *agnostic*. Împreună cu alte cuvinte ce au acelaşi sens, el este folosit în Septuaginta pentru a traduce verbele שָׁגָה (*shagah*) şi שָׁגַג (*shagag*), care înseamnă „a greşi". El provine de la ἀγνοέω („a fi ignorant"). Este folosit adeseori în situaţii în care înseamnă ignoranţă inocentă (Rom. 1:13; 2 Cor. 6:9; Gal. 1:22). Unele lucruri făcute din ignoranţă erau după câte se pare nevinovate în ochii lui Dumnezeu, sau cel puţin El le trecea cu vederea, astfel că de pe urma lor nu rezultau consecinţe serioase (Fapte 17:30). Totuşi, în alte cazuri lucrurile făcute din ignoranţă par a fi culpabile. Efeseni 4:18 spune despre neamuri: „având mintea întunecată, fiind străini de viaţa lui Dumnezeu din pricina neştiinţei în care se află în urma împietririi inimii lor." În două pasaje, Faptele Apostolilor 3:17 şi 1 Petru 1:14, este sub semnul întrebării dacă ignoranţa este culpabilă sau inocentă. În orice caz, în primul pasaj apelul imediat al lui Petru către ascultătorii săi ca aceştia să se pocăiască pare să sugereze existenţa responsabilităţii. Singurul caz de ἀγνόημα este în Evrei 9:7. Aici scriitorul se referă la intrarea anuală a marelui preot în Sfânta Sfintelor cu scopul de a oferi jertfa pentru „sine însuşi şi pentru păcatele din neştiinţă ale norodului". S-ar părea că aceste erori sau păcate din neştiinţă erau de o asemenea natură încât poporul era pasibil de pedeapsă pentru ele. Se prea poate aşadar ca aici să se facă referire la o ignoranţă deliberată – poporul ar fi putut cunoaşte calea dreaptă care trebuia urmată, dar a ales să nu o cunoască.

2. *Greşeala*

Referirile la păcat ca eroare, adică tendinţa umană de a o apuca pe căi greşite, de a face greşeli, sunt mult mai multe. Termenii principali din Vechiul Testament sunt שָׁגָה (*shagah*) şi שָׁגַג (*shagag*) împreună cu acele cuvinte care derivă din ei sau sunt înrudite cu ei. Termenul שָׁגָה este folosit atât în sens literal, cât şi în sens figurat. În sens literal el este utilizat în cazul în care se vorbeşte de oile care se rătăcesc de turmă (Ezec. 34:6) şi pentru persoanele aflate sub efectul băuturii care se poticnesc şi se clatină (Is. 28:7). Deşi substantivul înrudit מִשְׁגֶּה (*mishgeh*) este folosit în Geneza 43:12 pentru a descrie o greşeală accidentală, verbul se referă în general la o deviere în conduită. Contextul arată că persoana care comite greşeala este răspunzătoare de acţiunea ei. Un exemplu extrem de clar se găseşte în 1 Samuel 26:21. Saul căuta să îl omoare pe David, dar David i-a cruţat viaţa. Saul spune: „Am păcătuit; întoarce-te, fiul meu David, căci nu-ţi voi mai face rău fiindcă în ziua aceasta viaţa mea a fost scumpă înaintea ta. Am lucrat ca un nebun şi am făcut o mare greşeală."

Verbul שָׁגַג şi substantivul înrudit שְׁגָגָה (*sh^{e}gagah*) apar în primul rând în pasaje rituale. Dintre cazurile nerituale Geneza 6:3 pare să se refere la slăbiciunea omului şi la tendinţa lui de a greşi. Domnul spune: „Spiritul Meu nu va rămâne pururea în om, căci şi omul nu este decât carne păcătoasă: totuşi zilele lui vor fi de o sută douăzeci de ani." În alte două cazuri, Psalmul 119:67 şi Eclesiastul 10:5, greşeala pare să fie culpabilă. În cel de-al doilea pasaj citim: „Este un rău pe care l-am văzut sub soare; ca o greşeală care vine de la cel ce cârmuieşte." S-ar putea ca Iov 12:16 să se refere tot la greşeala culpabilă. În multe cazuri pasajele rituale vorbesc despre descoperirea faptului că o lege din partea Domnului a fost încălcată fără voie, din ignoranţă sau printr-o eroare de judecată (de ex., Lev. 4:2-3, 22-24, 27-28; Num. 15:22-29). În Leviticul 22:14 este prezentat cazul în care cineva mănâncă din greşeală hrana care trebuia consumată doar de preoţi. Deşi s-a întâmplat din greşeală, faptul că se percepea o mică amendă este un indiciu că partea vinovată ar fi trebuit să fie mai atentă. Acest principiu al responsabilităţii pentru greşelile proprii apare şi în alte locuri.

Un termen mai comun decât שָׁגָה sau שָׁגַג este תָּעָה (*ta'ah*). El apare de aproximativ cincizeci de ori în Vechiul Testament. Semnificaţia lui de bază este „a rătăci sau a umbla de colo până colo". Asemenea termenului שָׁגָה, תָּעָה este folosit pentru descrierea cuiva care este beat (Is. 28:7).[3] Este de asemenea folosit în legătură cu starea de perplexitate (Is. 21:4). Isaia vorbeşte despre păcătoşii care rătăcesc în spirit (29:24). Termenul se referă mai degrabă la rătăcire deliberată decât accidentală.

În Noul Testament termenul care denotă cel mai des păcatul ca greşeală este πλανῶμαι, forma pasivă a lui πλανάω. Acest termen arată mai mult cauza din care cineva o apucă pe căi greşite, şi anume amăgirea. Cu toate acestea, a o apuca pe căi greşite în urma unei amăgiri este adeseori o greşeală *evitabilă*, după cum indică unele atenţionări ca „Băgaţi de seamă să nu vă înşele cineva" şi „Nu vă înşelaţi" (Marcu 13:5-6; 1 Cor. 6:9; Gal. 6:7; 2 Tes. 2:9-12; 1 Ioan 3:7; 2 Ioan 7). Cei care cauzează aceste abateri de la drumul drept pot fi spiritele rele (1 Tim. 4:1; 1 Ioan 4:6; Apoc. 12:9; 20:3), alţi oameni (Efes. 4:14; 2 Tim. 3:13) sau chiar persoana care greşeşte (1 Ioan 1:8). Indiferent de motive, cei care cad în greşeală ştiu sau ar trebui să ştie că sunt duşi pe căi greşite. Isus i-a comparat pe păcătoşi cu oile rătăcite (Luca 15:1-7) şi a remarcat de asemenea că greşeala saducheilor era că ei nu cunoşteau nici Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu (Marcu 12:24-27). Păcatul împotriva naturii este numit rătăcire în Romani 1:27, iar în Tit 3:3 Pavel îi descrie pe cei care duc o viaţa fără Cristos drept „fără minte, neascultători, rătăciţi". În Evrei se spune despre poporul care umblase în pustie că „se rătăcesc în inima lor" (3:10). Marele preot trata cu blândeţe păcatele celor neştiutori şi rătăciţi, deoarece şi el era supus unor slăbiciuni asemănătoare; cu toate acestea, era necesar să se ofere jertfe pentru acele păcate (5:2-3).

---

[3] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners*, Londra, Epworth, 1953, p. 20.

Din cele de mai sus reiese că atât Vechiul, cât şi Noul Testament considera că diverse greşeli sunt păcate, deşi existau anumite greşeli inocente sau acte comise din ignoranţă, pentru care nu se stabilea nici o pedeapsă (sau se percepea doar o mică amendă). O dovadă a acestui fapt este existenţa cetăţilor de scăpare pentru cei care au ucis pe cineva fără voie (Num. 35:9-15, 22-28; Ios. 20). Desigur, acte cum este omorul prin imprudenţă intră mai mult în sfera accidentelor decât în cea a unei ignoranţe deliberate. În majoritatea cazurilor însă, ceea ce Biblia numeşte greşeli, nu ar trebui să aibă loc: persoana ar trebui să ştie mai bine, şi este responsabilă să se informeze în mod corespunzător. În timp ce aceste păcate sunt mai puţin grave decât acel gen de păcat în cadrul căruia răul este făcut în mod deliberat şi din cauza răzvrătirii, individul este totuşi responsabil pentru comiterea lor şi din acest motiv le este ataşată pedeapsa.

3. *Neatenţia*

O altă denumire scripturală a păcatului este neatenţia. În greaca clasică termenul παρακοή are semnificaţia de „a auzi greşit sau incorect".[4] În mai multe pasaje din Noul Testament el se referă la neascultare ca rezultat al neatenţiei (Rom. 5:19; 2 Cor. 10:6). Cel mai clar text în acest sens se află în Evrei 2:2-3: „Căci, dacă Cuvântul vestit prin îngeri s-a dovedit nezguduit şi dacă orice abatere şi orice neascultare [παρακοή] şi-a primit o dreaptă răsplătire, cum vom scăpa noi, dacă stăm nepăsători faţă de o mântuire aşa de mare?" În mod similar, verbul παρακούω înseamnă „a nu lua în seamă" (Matei 18:17) sau „a auzi fără a ţine seama" (Marcu 5:36). Astfel, acest gen de păcat înseamnă fie a auzi şi a nu ţine seama când vorbeşte Dumnezeu, fie a nu asculta din cauza faptului că nu s-a auzit ceea ce trebuia.

Termeni care accentuează caracterul păcatului

În secţiunea precedentă am examinat anumiţi termeni care accentuează mai degrabă cauzele păcatului, factorii care ne predispun la păcat, decât caracterul sau natura păcatului, cu toate că aceşti termeni conţin şi anumite aspecte legate de caracterul sau natura păcatului. În multe cazuri, păcatele pe care le-am examinat au consecinţe relativ minore. Ajungem acum la un mănunchi de păcate care au un caracter atât de serios încât nu prea are importanţă din ce cauză au loc sau ce îl determină pe individ să le comită. Natura faptei este problema crucială.

---

[4] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1937, p. 341.

1. *Ratarea ţintei*

Probabil cel mai comun dintre aceste concepte care accentuează natura păcatului este ideea de ratare a ţintei. Ea este exprimată prin verbul ebraic חָטָא (*chata'*) şi prin verbul grecesc ἁμαρτάνω. Verbul ebraic şi cuvintele înrudite cu el apar de aproximativ şase sute de ori, aceşti termeni fiind traduşi în Septuaginta prin treizeci şi două de cuvinte greceşti diferite, cea mai comună traducere dintre ele fiind de departe ἁμαρτάνω şi cuvintele înrudite cu acesta.[5]

O folosire literală a lui חָטָא poate fi găsită în Judecători 20:16. Şapte sute de trăgători cu praştia, toţi stângaci (sau ambidextri) din seminţia lui Beniamin, „puteau să ochească un fir de păr şi nu dădeau greş". O altă întrebuinţare literală este în Proverbe 19:2: „cine aleargă neghiobeşte înainte greşeşte calea" (trad. aut.). Totuşi, asemenea întrebuinţări literale sunt rare.

Expresia „ratarea ţintei" ne sugerează de obicei că ar fi vorba mai degrabă de o greşeală, decât de un păcat deliberat, făcut în mod conştient. Dar în Biblie termenul חָטָא sugerează nu numai o nereuşită, ci şi decizia de a nu reuşi.[6]

„Ratarea ţintei" este o greşeală voluntară şi culpabilă. Ryder Smith a spus răspicat acest lucru: „Sutele de cazuri în care este folosită conotaţia *morală* a cuvântului arată că omul rău «nu nimereşte ţinta corectă *deoarece a ales* una rea» şi că el «se rătăceşte de la calea cea bună *fiindcă o urmează deliberat pe cea rea* – adică nu se pune problema unei greşeli inocente sau a ideii negative de «nereuşită»."[7]

Cuvântul חָטָא este folosit atât cu referire la greşelile îndreptate de cineva împotriva oamenilor, cât şi cu privire la cele orientate împotriva lui Dumnezeu, deşi această a doua nuanţă este mult mai comună decât prima. În pasajele rituale există câteva cazuri în care forma substantivală pare să se refere la un păcat fără voie. În aceste texte cuvântul se găseşte adeseori în combinaţie cu substantivul שְׁגָגָה („fără voie", adică din ignoranţă) este tradus prin „păcat" sau „jertfă pentru păcat" (de ex., Lev. 4-5). Aceste două concepte, cel al păcatului comis şi cel al jertfei pentru păcat, par a fi unite în ideea de „purtare a păcatului" care se găseşte, de exemplu, în Leviticul 24:15 şi Isaia 53:12. Acest lucru este în ton cu observaţia pe care o face Gerhard von Rad că „în ebraică actul şi consecinţele rele care decurg din el şi cu care Israel «se va întâlni» sau care se vor răsfrânge asupra lui, sunt una".[8] Ideea este că păcatul este o povară grea care trebuie purtată.

Când ajungem la Noul Testament, termenul cel mai comun şi cel mai apropiat de termenul חָטָה, este ἁμαρτάνω şi cele două forme substantivale ale sale, ἁμαρτία şi ἁμάρτημα. Această concluzie se bazează pe două considerente. Primul este că, aşa cum am arătat anterior, ἁμαρτάνω este cuvântul cel mai frecvent folosit în Septuaginta pentru a echivala termenul חָטָא. Cel de-al doilea considerent este că semnificaţia de bază a celor două cuvinte este aceeaşi. Verbul ἁμαρτάνω a însemnat iniţial „a rata, a rata ţinta, a pierde, a nu lua parte la ceva, a fi greşit".[9] Substantivul ἁμαρτία denotă actul în sine, eşecul în realizarea unui scop, iar ἁμάρτημα denotă rezultatul acestui act.

---

[5] Smith, *Doctrine of Sin*, p. 69.

[6] Ibid., p. 16.

[7] Ibid., p. 17.

[8] Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, New York, Harper and Row, 1962, vol. 1, p. 266.

Această familie de cuvinte este cea mai importantă dintre toţi termenii Noului Testament pentru păcat. Termenii din această grupare sunt folosiţi mult mai frecvent (există aproape trei sute de locuri în care apar) decât oricare alt termen. Ca şi în Septuaginta, semnificaţia pe care o au în Noul Testament este aceea de ratare a ţintei din cauza adoptării unei ţinte greşite. Accentul este pus mai degrabă pe ceea ce se întâmplă de fapt decât pe motivaţia pe care o are cel care ratează ţinta.

Acest păcat este îndreptat întotdeauna împotriva lui Dumnezeu, deoarece constă din ratarea ţintei pe care a fixat-o El, din neîmplinirea standardului Său. Această ţintă care nu este atinsă este dragostea perfectă faţă de Dumnezeu şi ascultarea perfectă de El. Noi ratăm această ţintă şi păcătuim împotriva lui Dumnezeu când, de exemplu, nu reuşim să ne iubim fratele, căci iubirea aproapelui decurge inevitabil dintr-o dragoste veritabilă faţă de Dumnezeu. În mod similar, păcatul îndreptat împotriva propriului trup este o necinstire a templului lui Dumnezeu (1 Cor. 3:16-17) şi, din acest motiv, un păcat îndreptat împotriva lui Dumnezeu.

Înainte de a încheia scurta noastră discuţie despre ratarea ţintei, trebuie făcute câteva observaţii suplimentare. O primă observaţie este că ideea de vinovăţie este legată direct de greşirea ţintei. Comportamentul este culpabil indiferent de antecedentele care au putut duce la actul păcătuirii. Faptul că termenul חָטָא apare adeseori în mărturisiri ne arată că păcătosul îşi dă seama de responsabilitatea Sa. O a doua observaţie este asocierea teleologică a conceptului. Există o ţintă sau un obiectiv pe care nu reuşeşti să îl atingi. În ciuda faptului că unii afirmă că acesta este un mod de gândire grecesc, el apare în ambele Testamente.

Mai mult, trebuie să observăm că în intervalul dintre perioada Vechiului Testament şi cea a Noului Testament a existat o dezvoltare şi o purificare a conceptului. Limba greacă nu are numai substantivul ἁμαρτία, care denotă actul propriu-zis al păcătuirii, ci şi substantivul ἁμάρτημα, rezultatul final al păcatului. Nu există o distincţie similară în ebraică; probabil că acest lucru indică fenomenul care a fost reliefat anterior, şi anume că actul şi rezultatul erau considerate inseparabile, ba chiar identice.

2. Lipsa de evlavie

Păcatul este definit în Noul Testament şi ca lipsă de evlavie. Un termen important este verbul ἀσεβέω împreună cu forma lui substantivală ἀσέβεια şi forma lui adjectivală ἀσεβής. El este opusul lui σέβω, care înseamnă „a se închina" sau „a venera, a adora" şi se găseşte întotdeauna la diateza medie în Noul Testament.

---

[9] Walther Gunther, „Sin", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1978, vol. 3, p. 577.

Termenul ἀσεβέω este opusul εὐσεβέω şi a cuvintelor înrudite cu el, care sunt frecvente mai ales în epistolele pastorale. Verbul εὐσεβέω şi cuvintele înrudite cu el, împreună cu termenul θεοσεβής sunt folosite în legătură cu pietatea credinciosului. Astfel grupul de cuvinte format în jurul lui ἀσεβέω nu înseamnă atât nelegiuire, cât lipsă de reverenţă. Ele se găsesc mai ales în Romani, 2 Petru şi Iuda. „Impiety" şi alţi termeni înrudiţi sunt probabil cea mai bună traducere în limba engleză.

Cuvintele ἀδικέω, ἀδικία şi ἄδικος denotă şi ele lipsă de evlavie. Ele indică absenţa dreptăţii. În greaca clasică ἀδικία nu este definit prea clar şi prin urmare îmbracă diferite nuanţe.[10] Adjectivul ἄδικος poate însemna „greşit, nefolositor, de o natură rea". Cuvintele din această familie apar adesea într-un context juridic, unde indică neglijarea obligaţiilor faţă de zei. În Septuaginta ele sunt folosite pentru a traduce diverse cuvinte ebraice; ἀδικέω este folosit pentru nu mai puţin de douăzeci şi patru de cuvinte. Forma substantivală se găseşte cel mai frecvent la singular, fapt care a fost luat de unii ca un indiciu că a existat deja o trecere de la ideea de păcate individuale la ideea mai cuprinzătoare de *păcat*.

Δίκη sau dreptate, opusul căruia este ἀδικία, a reprezentat iniţial dreptatea făcută de instanţa de judecată.[11] Astfel, în Noul Testament ἀδικία este nedreptate sau, într-un sens mai larg, orice comportament nelegiuit. Este eşuarea în a corespunde standardului dreptăţii. În 1 Corinteni 6:9 Pavel întreabă: „Nu ştiţi că cei nedrepţi [ἄδικοι] nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu?" Şi în Coloseni 3:25 el spune: „Căci cine umblă cu strâmbătate [ἀδικῶν], îşi va primi plata după strâmbătatea [ἠδίκησε] pe care a făcut-o; şi nu se are în vedere faţa omului." Din aceste texte şi altele de acest gen noi tragem concluzia că în Noul Testament ἀδικία este comportamentul contrar standardului dreptăţii. Deşi acel standard nu poate fi identificat în mod concret cu Legea, este limpede că ἀδικία este categoric un act al păcătoşeniei.

Un termen în plus în această grupare este substantivul ἀνομία împreună cu adjectivul ἄνομος şi adverbul ἀνόμως. Aceste cuvinte nu sunt prea comune în Noul Testament. Ele sunt evident, într-un fel sau altul, opusul lui νόμος („lege"). Există aici două sensuri de bază. Pavel foloseşte adjectivul şi adverbul cu referire la unele persoane care nu au avut Legea iudaică, adică la neamuri (Rom. 2:12; 1 Cor. 9:21), şi Petru foloseşte adjectivul probabil într-un mod similar în Faptele Apostolilor 2:23. Mai frecvent însă, aceste cuvinte se referă la călcătorii de lege în general, atât iudei, cât şi dintre neamuri. Petru spune despre Lot că „îşi chinuia în toate zilele sufletul lui neprihănit [drept] din pricina celor ce vedea şi auzea din faptele lor nelegiuite" (2 Petru 2:8; vezi de asemenea 2 Tes. 2:8; 1 Tim. 1:9). Neamurile, deşi nu aveau Legea iudaică, posedau totuşi o lege divină pe care o încălcau în mod constant. Cuvântul ἀνομία nu se referă niciodată la încălcarea legii în sensul restrâns al reglementărilor mozaice, ci întotdeauna la o încălcare a legii lui Dumnezeu în sensul larg al cuvântului. Singurele cazuri de întrebuinţare a lui ἀνομία în Evangheliile sinoptice sunt în cele patru locuri din Matei (7:23; 13:41; 23:28 şi 24:12). În fiecare dintre ele Isus este Cel care foloseşte termenul; în fiecare caz se are în vedere un anumit domeniu al legii universale, cunoscut fiecăruia, şi de fiecare dată contextul face aluzie la judecata care va avea loc cu ocazia celei de-a doua veniri a lui Cristos. Există multe alte pasaje în Noul Testament care vorbesc despre violarea legii lui Dumnezeu în sensul larg al cuvântului şi aceste pasaje apar în contexte care vorbesc despre a doua venire a lui Cristos şi despre judecată (de ex., 2 Tes. 2:1-12; 1 Ioan 3:2, 4). Ryder Smith rezumă: „Ori de câte ori se foloseşte termenul *anomia* sunt prezente conceptele de lege şi judecată şi, în cazurile specifice şi mult mai numeroase, nu este vorba de Legea iudaică, ci de orice şi de tot ce este cunoscut de toţi oamenii ca fiind poruncit de Dumnezeu."[12] Este vrednic de remarcat faptul că atunci când Pavel se referă la o violare a Legii iudaice, el foloseşte un alt cuvânt, şi anume παρανομέω (Fapte 23:3).

---

[10] Ibid., p. 573.

[11] Smith, *Doctrine of Sin*, p. 143.

3. *Încălcarea legii*

Cuvântul ebraic עָבַר (*'avar*) apare de aproximativ şase sute de ori în Vechiul Testament. El înseamnă literal „a trece peste" sau „a trece pe lângă" şi este folosit aproape de fiecare dată în sens literal. Există totuşi câteva pasaje în care el implică ideea de încălcare a unei porunci sau de trecere dincolo de limita care a fost stabilită. În Estera 3:3 termenul este folosit în legătură cu porunca unui împărat pământesc. Totuşi, în majoritatea cazurilor paralele, el este folosit cu referire la încălcarea poruncilor Domnului. Există un exemplu concret în Numeri 14:41-42. Poporul lui Israel vrea să se suie în locul pe care îl promisese Domnul, dar Moise le spune: „Pentru ce călcaţi porunca Domnului? Nu veţi izbuti. Nu vă suiţi, căci Domnul nu este în mijlocul vostru! Nu căutaţi să fiţi bătuţi de vrăjmaşii voştri." Poporul lui Israel nu trebuia să încalce legământul Domnului (Deut. 17:2) sau porunca Lui (Deut. 26:13). Alte exemple sunt Ieremia 34:18; Daniel 9:11 şi Osea 6:7; 8:1.

În timp ce în Septuaginta sunt folosite mai multe cuvinte greceşti pentru a traduce termenul עָבַר, semnificaţia lui este cel mai bine redată de παραβαίνω şi forma sa substantivală παράβασις. Verbul apare în Matei 15:2-3. Fariseii şi scribii L-au întrebat pe Isus: „«Pentru ce calcă ucenicii Tăi datina bătrânilor? Căci nu-şi spală mâinile când mănâncă.» Drept răspuns, El le-a zis: «Dar voi de ce călcaţi porunca lui Dumnezeu în folosul datinei voastre?»" Uneori aceşti termeni se referă la încălcarea unei anumite porunci, de exemplu, în cazul lui Adam şi al Evei care au mâncat din fructul interzis (Rom. 5:14; 1 Tim. 2:14).[13] Ei implică întotdeauna ideea că a fost încălcată o anumită lege. În consecinţă Pavel poate să spună: „Unde nu este o lege, acolo nu este nici călcare de lege" (Rom. 4:15). Referirea este în general la Legea iudaică (Rom. 2:23, 25, 27; Gal. 3:19; Evr. 2:2; 9:15). Chiar şi în cazurile în care se sugerează că ar fi vorba de ceva mai mult (Gal. 2:18; Iacov 2:9, 11), există o referire directă la Legea iudaică. Acest fapt este în conformitate cu deosebirea dintre ἀνομία şi παρανομέω pe care am remarcat-o anterior.

4. *Inechitatea sau lipsa de integritate*

Păcatul este caracterizat şi ca inechitate. Termenul principal în acest caz este עָוֵל (*'awal*) şi derivaţii lui. Conceptul de bază pare să fie acela de deviere de la un traseu drept. Astfel, cuvântul poate conţine ideea de nedreptate, de eşuare în a împlini standardul dreptăţii sau de lipsă de integritate. Ideea de nedreptate este evidentă în Leviticul 19:15: „Să nu faceţi nedreptate la judecată: să nu cauţi la faţa săracului, şi să nu părtineşti pe nimeni din cei mari, ci să judeci pe aproapele tău după dreptate." În Ezechiel 18:24 Dumnezeu vorbeşte despre omul drept care se întoarce de la acea dreptate care l-a caracterizat, contrazicând ceea ce pare a fi natura sa: „Însă dacă cel neprihănit [drept] se abate de la neprihănirea [dreptatea] lui şi săvârşeşte nelegiuirea, dacă se ia după toate urâciunile celui rău, s-ar putea să trăiască el oare?". În primul caz, lipsa de integritate se vede în incapacitatea de a împlini sau de a menţine Legea dreaptă a lui Dumnezeu. În cel de-al doilea caz, ea reiese din lipsa de consecvenţă a individului – există o discrepanţă între comportamentul sau caracterul prezent şi cel trecut.

---

[12] Ibid., p. 145.

[13] Ibid.

5. *Răzvrătirea*

Există câteva cuvinte vetero-testamentare care zugrăvesc păcatul ca răzvrătire, o idee destul de proeminentă în gândirea evreiască. Cel mai comun dintre ele este פָּשַׁע (*pasha'*) împreună cu substantivul său פֶּשַׁע (*pesha'*). Verbul este adeseori tradus cu „a încălca", dar semnificaţia rădăcinii este „a se răzvrăti". El este folosit uneori pentru a exprima răzvrătirea împotriva unui împărat omenesc (de ex., 1 Împ. 12:19), însă cel mai frecvent denotă răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Unul dintre cele mai expresive exemple pentru acest al doilea caz este Isaia 1:2: „Am hrănit şi am crescut nişte copii, dar ei s-au răsculat împotriva Mea."

Printre alte cuvinte ce transmit ideea de răzvrătire se află şi מָרָה (*marah*). Tradus de obicei prin „a se răzvrăti", el denotă „ostilitate".[14] Isaia 1:20 afirmă: „...dar de nu veţi voi şi nu veţi asculta, de sabie veţi fi înghiţiţi, căci gura Domnului a vorbit". Un alt termen care descrie păcatul ca răzvrătire este מָרַד (*marad*). Dumnezeu îi spune lui Ezechiel: „Fiul omului, te trimit la copiii lui Israel, la aceste «popoare îndărătnice», care s-au răzvrătit împotriva Mea; ei şi părinţii lor au păcătuit împotriva Mea, până în ziua de azi" (Ezec. 2:3). Ar trebui să-l menţionăm şi pe סָרַר (*sarar*). Acest cuvânt transmite ideea de încăpăţânare, cât şi de răzvrătire (Deut. 21:18; Ps. 78:8). Este evident că evreii au avut un vocabular vast pentru răzvrătire, dovadă că aceasta era o practică mult prea obişnuită printre ei. Mai ales profeţii vorbeau desluşit împotriva acestui tip de comportament, deoarece pe vremea lor ispita de a abandona Legea Domnului devenise foarte mare.

Noul Testament caracterizează şi el păcatul ca o stare de răzvrătire şi de neascultare. Cei mai comuni termeni sunt substantivul ἀπείθεια, verbul înrudit ἀπειθέω şi adjectivul înrudit ἀπειθής. În ansamblu, aceşti termeni apar de douăzeci şi nouă de ori. În două cazuri, Romani 1:30 şi 2 Timotei 3:2, ei se referă la neascultarea faţă de părinţi, în schimb în restul cazurilor se referă la neascultarea faţă de Dumnezeu. Evreii de pe vremea lui Moise nu au reuşit să intre în Ţara promisă din cauza neascultării lor (Evr. 3:18; 4:6). Ioan Botezătorul a fost trimis să îi întoarcă la înţelepciune pe iudeii neascultători din vremea lui (Luca 1:17). Se spune de asemenea despre popoarele din vechime că au fost neascultătoare (Evr. 11:31; 1 Pet. 3:20), cum au fost şi neamurile de pe vremea Noului Testament (Rom. 1:30). Neamurile puteau fi trase la răspundere deoarece după câte se pare aveau Legea lui Dumnezeu înscrisă în inimile lor. Pavel foloseşte chiar expresia „fiii neascultării" în Efeseni 2:2 şi 5:6 şi probabil şi în Coloseni 3:6 (în funcţie de interpretarea textuală). Nu numai credincioşii sunt neascultători, ci în numeroase pasaje se face referire şi la neascultarea celor din afară (de ex., Ioan 3:36; Fapte 14:2; 19:9; 1 Petru 2:8; 3:1; 4:17). Respingerea Evangheliei este numită „neascultare", deoarece se presupune că cei care acceptă Evanghelia vor asculta.

---

[14] Ibid., p. 20.

Alţi doi termeni neo-testamentari ce transmit într-un mod mai concret ideea de răzvrătire sunt ἀφίστημι şi ἀποστσία. Cel dintâi este folosit în 1 Timotei 4:1 şi Evrei 3:12 în legătură cu creştinii care cad de la credinţă. În 2 Tesaloniceni 2:3 Pavel vorbeşte despre o apostazie finală, iar în Faptele Apostolilor fraţii de la Ierusalim îl informează că se spune despre el că i-a învăţat pe iudei să se lepede de Moise (de învăţăturile lui). Verbul πικραίνω şi cuvintele derivate din el care sunt frecvent folosite în Septuaginta (mai ales sub forma παραπικραίνω) pentru a traduce termenii ebraici pentru răzvrătire, sunt folosiţi de obicei în Noul Testament mai degrabă pentru provocări adresate oamenilor, decât lui Dumnezeu. Singura excepţie majoră se află în Evrei 3:8-16.

Să rezumăm: Despre toate persoanele se presupune că se află în contact cu adevărul lui Dumnezeu. Aceasta include până şi neamurile, care nu au revelaţia specială a lui Dumnezeu. Refuzul de a crede mesajul, mai ales când acesta este prezentat într-un mod deschis şi special, constituie neascultare sau răzvrătire. Oricine nu ascultă de un împărat este considerat duşman.[15] La fel şi cei mulţi care nu ascultă de Cuvântul lui Dumnezeu.

6. Trădarea

Strâns legat de conceptul de păcat ca răzvrătire este ideea de păcat ca abuz de încredere sau trădare. Cel mai comun termen ebraic în legătură cu această idee este מָעַל (*ma'al*), care în majoritatea cazurilor denotă trădare împotriva lui Dumnezeu. Termenul este folosit în Numeri 5:12, 27 pentru a indica necredincioşia unei femei faţă de soţul ei. Despre păcatul lui Acan, constând din faptul că a luat din lucrurile date spre nimicire, se vorbeşte ca despre o „încălcare a credinţei" (Ios. 7:1; 22:20). Un exemplu excelent pentru folosirea acestui termen cu sensul de trădare împotriva lui Dumnezeu se găseşte în Leviticul 26:40: „Îşi vor mărturisi fărădelegile lor şi fărădelegile părinţilor lor, trădările pe care le-au săvârşit faţă de Mine ..." (trad. aut.) În Ezechiel 14:13 şi 15:8 Dumnezeu afirmă că orice ţară care va acţiona din lipsă de loialitate faţă de El va ajunge pustie şi neroditoare. Un alt cuvânt ebraic folosit ocazional cu referire la trădarea împotriva lui Dumnezeu este בָּגַד (*bagad*) (Ps. 78:57; Ier. 3:10; Mal. 2:11).

Şi în Noul Testament există locuri în care se vorbeşte despre păcat ca trădare. Printre cuvintele folosite în Septuaginta pentru a traduce מָעַל se află παραπίπτω şi παράπτωμα, ambele însemnând „a cădea". Unicul caz în care cuvântul παραπίπτω apare în Noul Testament este în Evrei 6:6, unde se face referire la întoarcerea deliberată a unui om de la cele la care a fost expus şi făcut părtaş. În legătură cu cele douăzeci şi una de apariţii ale lui παράπτωμα Ryder Smith spune că „se prea poate ca în Noul Testament, ca şi în LXX, să nu se fi pierdut niciodată pe deplin ideea de dezertare a trădătorului".[16]

---

[15] Ibid.

[16] Ibid., p. 149.

În ambele Testamente există o concentrare asupra legăturii sau legământului dintre Dumnezeu şi poporul Său. Oamenii din cadrul legământului se bucură de o relaţie specială cu Dumnezeu sau cel puţin li s-a adus la cunoştinţă lucrurile lui Dumnezeu. Dumnezeu le-a încredinţat un dar excepţional. Înşelarea acestei încrederi sau infidelitatea este în mod corespunzător etichetată drept trădare. Ea este deosebit de reprobabilă din cauza a ceea ce a fost violat.

7. Strâmbătatea

Semnificaţia de bază a cuvântului עָוָה (*'awah*) este „a strâmba sau a răsuci". El înseamnă şi „a fi strâmbat sau încovoiat".[17] Această semnificaţie literală poate fi găsită în Isaia 21:3 („Sunt încovoiat şi nu pot să aud, tremurul mă împiedică să văd") şi în Isaia 24:1 („Iată, Domnul deşartă ţara şi o pustieşte, îi deformează faţa şi risipeşte locuitorii"– trad. aut.). În Proverbe 12:8 ideea este transferată din domeniul fizic în cel mental; de la un trup încovoiat (ca în Isaia 21:3) la o inimă deformată: „Un om este preţuit după măsura priceperii lui, dar cel cu inima stricată este dispreţuit". Formele substantivale derivate din עָוָה vorbesc despre distrugerea cetăţilor (Ps. 79:1; Is. 17:1; Ier. 26:18; Mica 1:6; 3:12) şi despre alterarea capacităţii de a judeca: „Domnul a răspândit în mijlocul lui un duh de ameţeală ca să facă pe egipteni să se clatine în toate faptele lor, cum se clatină un om beat şi varsă" (Is. 19:14).

Semnificaţia de bază este prezentă în sens metaforic atunci când עָוָה sau un cuvânt înrudit se foloseşte pentru a indica păcatul. Termenul implică adeseori şi sugerarea pedepsei. Cain, de exemplu, spune: „Pedeapsa mea e prea mare ca s-o pot suferi" (Gen. 4:13). Vedem din nou o legătură strânsă între păcat şi consecinţele lui. În mod similar, עָוָה şi termenii derivaţi din el sugerează ocazional vina sau inechitatea. Acest accent se vede clar în Osea 5:5 („... Israel şi Efraim vor cădea prin nelegiuirea lor, şi Iuda va cădea şi el cu ei") şi 14:1 („ai căzut prin nelegiuirea ta"). Aici apare conceptul de păcat care nu se constituie doar în unele acte izolate, ci este o schimbare efectivă a stării sau a caracterului păcătosului. Cel care păcătuieşte devine, ca să zicem aşa, deformat sau distorsionat. Adevărata natură cu care şi după care a fost creat omul (chipul şi asemănarea lui Dumnezeu) este deteriorată. Acest lucru este atât rezultat, cât şi cauză a păcatului.

8. Urâciunea

Caracterizarea păcatului ca urâciune pare să se refere în mod special la atitudinea lui Dumnezeu faţă de păcat şi faţă de efectele pe care le are păcatul asupra Lui. „Urâciune" este traducerea românească cea mai comună pentru שִׁקּוּץ (*shiqquts*) şi תּוֹעֵבָה (*to'ebah*). Aceşti termeni descriu acte extrem de condamnate de Dumnezeu, cum este idolatria (Deut. 7:25-26), homosexualitatea (Lev. 18:22; 20:13), purtarea hainelor sexului opus (Deut. 22:5), sacrificarea fiilor şi a fiicelor (Deut. 12:31) sau jertfirea animalelor care au vreun cusur (Deut. 17:1) şi vrăjitoria (Deut. 18:9-12). Aceste practici Îi produc realmente scârbă lui Dumnezeu.

---

[17] Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1950, p. 160; Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 730.

Termenul *urâciune* arată că aceste păcate nu sunt numai lucruri împotriva cărora Dumnezeu obiectează supărat, ci sunt ceva ce Îi produce repulsie.

Termeni care accentuează consecințele păcatului

Ajungem acum la acei termeni care nu se concentrează nici asupra factorilor predispozanţi – care dau naştere la păcat, nici asupra naturii actului în sine, ci mai degrabă asupra consecinţelor păcatului.

1. *Agitaţia sau neastâmpărul*

Se crede că רֶשַׁע (*resha'*), care este tradus de obicei cu „răutate, ticăloşie", a sugerat iniţial conceptul de zvârcolire şi de lipsă de odihnă. Înrudit fiind cu un cuvânt arab care înseamnă „a fi dezlegat, lăsat liber (cu referire la mădulare)", rădăcina lui רֶשַׁע ar putea să însemne „a fi dezmembrat, dereglat, anormal, rău".[18] Sensul literal apare în Iov 3:17 („Acolo nu te mai necăjesc cei răi, acolo se odihnesc cei sleiţi de puteri") şi în Isaia 57:20-21 („Dar cei răi sunt ca marea înfuriată, care nu se poate linişti şi ale cărei ape aruncă afară noroi şi mâl. «Cei răi n-au pace» zice Domnul"). Prin urmare trebuie să se considere că cei răi cauzează agitaţie şi lipsă de confort pentru ei înşişi, cât şi altora. Ei trăiesc într-o confuzie haotică şi aduc o dezordine similară în vieţile celor care se află în imediata lor apropiere. Acest sens moral este întotdeauna prezent atunci când cuvântul רֶשַׁע sau un termen înrudit cu el le este aplicat fiinţelor umane.

2. *Răul sau nocivitatea*

Cuvântul רַע (*ra'*) este un termen generic. El înseamnă rău în sensul de nocivitate. Astfel, el se poate referi la orice este dăunător sau nociv, şi nu numai la ceea ce este rău din punct de vedere moral. De exemplu, poate fi folosit în legătură cu mâncarea alterată sau cu un animal periculos.[19] El poate însemna nenorocire sau adversitate. Ieremia 42:6 îi citează pe comandanţii forţelor armate care îi spun lui Ieremia: „Fie bine, fie rău, noi vom asculta de glasul Domnului Dumnezeului nostru, la care te trimitem, ca să fim fericiţi ascultând de glasul Domnului Dumnezeului nostru." Cuvintele „fie bine, fie rău" puteau fi traduse aici „fie propăşire, fie adversitate". În Amos 6:3 citim despre o zi a nenorocirii. Prin urmare, acest cuvânt cuprinde actul păcatului şi consecinţele lui. În Deuteronom 30:15 Dumnezeu pune înaintea poporului „viaţa şi binele, moartea şi răul". Ei pot să aleagă să respecte poruncile Lui, caz în care binele va veni asupra lor, sau pot să aleagă să nu asculte, caz în care rezultatul va fi răul: ei vor pieri (v. 18).

3. *Vina*

Deşi ideea de vină este implicată în cazul unora dintre cuvintele examinate anterior, în termenul אָשָׁם (*'asham*) această idee devine explicită. Vorbind despre actul păcatului, אָשָׁם înseamnă „a face ceva rău, a comite un delict, sau a cauza o lezare, prejudicii". Cuiva i s-a făcut un lucru rău, un rău pentru care făptaşul ar trebui pedepsit sau victima ar trebui despăgubită. Şi, la urma urmei, în aproape o treime din pasajele în care apare אָשָׁם sau un cuvânt înrudit, sensul este de „jertfă pentru păcat". În Numeri 5:8 termenul înseamnă „despăgubire sau satisfacţie pentru prejudiciul cauzat": „Dacă nu este nimeni care să aibă drept să ia înapoi lucrul câştigat prin mijloace necinstite, lucrul acela să se întoarcă la Domnul, la preot, afară de berbecele adus ca jertfă de ispăşire cu care se va face ispăşire pentru cel vinovat." Ideea în acest caz şi în multe altele este că prin actul păcatului s-a adus o vătămare şi trebuie să existe o anumită formă de despăgubire care să îndrepte lucrurile.

---

[18] Brown, Driver, Briggs, *Lexicon*, p. 957.

[19] Smith, *Doctrine of Sin*, p. 15.

Cuvântul πλημμέλεια folosit în Septuaginta pentru a traduce termenul ebraic אָשָׁם nu apare în Noul Testament. Totuşi, există un cuvânt în Noul Testament pentru „vinovat" – ἔνοχος, care apare doar de zece ori. Isus a subliniat faptul că, indiferent de verdictul omenesc, oricine îşi urăşte fratele este vinovat de crimă în ochii lui Dumnezeu (Matei 5:21-22). Pavel a atras atenţia că oricine participă la Cina Domnului în chip nevrednic este vinovat de profanarea trupului şi a sângelui lui Cristos (1 Cor. 11:27). Şi Iacov a insistat că oricine greşeşte cu privire la un singur punct din Lege, este vinovat de încălcarea întregii Legi (Iac. 2:10). În cazul tuturor acestor întrebuinţări ale cuvântului ἔνοχος, standardul dreptăţii este cel al lui Dumnezeu. Păcătosul este pasibil de pedeapsă pentru că L-a ofensat pe Dumnezeu. După cum am văzut, în gândirea ebraică pedeapsa este de fapt inseparabilă de păcat.

4. *Necazul*

Cuvântul אָוֶן (*'aven*) înseamnă literal „necaz". Este folosit aproape întotdeauna într-un sens moral. Ideea de bază pe care o exprimă este că păcatul aduce necaz păcătosului. Astfel, Osea numeşte Betelul, după ce acesta devenise un loc al idolatriei, Bet-Aven, „casa necazului" (Osea 4:15; 10:8). În Psalmi apare adeseori expresia „lucrători ai necazului" (de ex., 5:5; 6:8 etc.). Echivalentul arab înseamnă „a fi extenuat, obosit"; el sugerează oboseală, supărare, necaz.[20] Termenul ebraic pare să exprime ideea de nenorocire, necaz, dificultăţi şi supărare. Această implicaţie a termenului este arătată clar în Proverbe 22:8: „Cine seamănă nelegiuire, nelegiuire va secera."

Natura esenţială a păcatului

Am văzut că există o mare diversitate de termeni pentru păcat, fiecare accentuând un aspect oarecum diferit. Este oare însă posibil să se formuleze vreo definiţie clară a păcatului sau să se identifice esenţa lui în mijlocul acestei diversităţi uimitoare? Am văzut că în Biblie păcatele sunt caracterizate ca necredinţă, răzvrătire, perversitate, ratarea ţintei. Dar ce este păcatul?

Un element comun tuturor acestor moduri de caracterizare a păcatului este ideea că păcătosul nu a reuşit să împlinească Legea lui Dumnezeu. Există diferite moduri în care putem rata atingerea standardului Său de dreptate. Putem trece dincolo de limitele impuse, adică putem să ne angajăm în „încălcarea legii". Putem pur şi simplu să nu corespundem standardului stabilit sau să nu facem chiar deloc ceea ce porunceşte Dumnezeu sau ceea ce aşteaptă El de la noi. Sau putem să facem ce e bine, dar cu o motivaţie rea, împlinind astfel litera legii, însă nu şi spiritul ei.

---

[20] Brown, Driver, Briggs, *Lexicon*, p. 19-20.

În Vechiul Testament păcatul ţine în mare măsură de domeniul acţiunilor exterioare sau a lipsei vizibile de conformare la cerinţele lui Dumnezeu. Gândurile şi motivaţiile lăuntrice nu sunt complet ignorate în Vechiul Testament, însă ele ajung să fie scoase în evidenţă într-un mod special în Noul Testament. Aici motivaţiile sunt la fel de importante ca şi acţiunile. Astfel, Isus a condamnat mânia şi pofta la fel de vehement ca şi crima şi adulterul (Matei 5:21-22, 27-28). El a condamnat şi faptele aparent bune făcute în primul rând din dorinţa de a obţine aprobarea oamenilor mai degrabă, decât pe cea a lui Dumnezeu (Matei 6:2, 5, 16).

Totuşi, păcatul nu constă numai din fapte şi din gânduri rele, ci şi din păcătoşenia noastră, şi este o dispoziţie lăuntrică inerentă naturii noastre care ne predispune la fapte şi la gânduri rele. Astfel, nu suntem păcătoşi pentru că păcătuim, ci păcătuim pentru că suntem păcătoşi.

Prin urmare, noi oferim următoarea definiţie pentru păcat: „Păcatul este orice lipsă de conformare, activă sau pasivă, la legea morală a lui Dumnezeu. Aceasta poate să fie de domeniul acţiunii, al gândirii sau al dispoziţiei sau stării lăuntrice." Păcatul este incapacitatea de a trăi conform aşteptărilor pe care le are Dumnezeu în legătură cu faptele, gândirea şi fiinţa noastră. Totuşi, mai trebuie să punem întrebarea dacă există vreun principiu de bază al păcatului, un anumit factor fundamental care să caracterizeze păcatul sub toate aspectele lui. Au fost făcute câteva sugestii.

Senzualitatea

Una dintre sugestii e că păcatul este senzualitate. Printre alţii, şi Friedrich Schleiermacher a fost de această părere. Potrivit acestei concepţii, păcatul este tendinţa naturii inferioare sau fizice de a domina şi controla natura superioară sau spirituală. În acest caz, avertismentul lui Pavel referitor la trăirea „potrivit cărnii", este luat cât se poate de literal, iar păcatul este pus în legătură cu aspectul fizic sau material al omului.[21] Această concepţie, care presupune adeseori că materia este rea prin natura ei, este proeminentă şi în gândirea lui Augustin, ea apărând în cazul lui în urma propriei lui lupte cu senzualitatea.[22]

Oricât de atrăgătoare ar fi această concepţie datorită simplităţii ei, ea are totuşi neajunsurile ei. În primul rând pare să nu ţină cont de faptul că multe păcate, şi probabil chiar cele mai grave, nu sunt de natură fizică. În faimosul catalog al păcatelor întocmit de Pavel în Galateni 5:19-21 multe păcate sunt într-adevăr „fapte ale cărnii" în sens literal: imoralitatea, necurăţia, trivialitatea, beţia, chefurile. Dar multe sunt în mod categoric de o natură mai „spirituală": duşmănia, cearta, gelozia, mânia, egoismul, neînţelegerile, spiritul partizan, invidia. Concepţia că păcatul este senzualitate trebuie să susţină că aceste păcate „ale spiritului" sunt produse de contactul sufletului cu un trup corupt. Însă în acest caz spectrul senzualităţii pare să fi fost extins într-o măsură incredibilă.

---

[21] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, New York, Harper and Row, 1963, vol. 1, p. 271-273.

[22] Augustin, *Confesiunile* 2.

În plus, controlul rigid al naturii fizice nu pare să aibă vreun efect asupra gradului de păcătoşenie. Asceţii încearcă să-şi aducă sub control pornirile fizice şi adeseori reuşesc într-o măsură considerabilă, însă cu toate acestea ei nu sunt neapărat mai puţin păcătoşi ca urmare a acestui fapt. Pot fi prezente alte păcate, inclusiv mândria. Natura păcătoasă reprimată într-un domeniu caută să se exprime într-un alt domeniu. Acest lucru este valabil şi în cazul persoanelor în vârstă. În timp ce pornirile lor fizice sunt adeseori diminuate considerabil, este posibil ca aceste persoane să prezinte multe izbucniri de iritabilitate, nerăbdare sau altceva similar.

Mai mult decât atât, ideea că păcatul este înainte de toate senzualitate este o înţelegere greşită a termenului „carne", mai ales aşa cum îl foloseşte Pavel (vezi cap. 7.). Prin urmare, trebuie să conchidem că această concepţie, potrivit căreia senzualitatea este principiul esenţial al păcatului, este inadecvată.

Egoismul

O a doua concepţie e că păcatul este în primul rând egoism – „alegerea sinelui ca obiectiv suprem, ceea ce constituie antiteza dragostei supreme faţă de Dumnezeu".[23] Această concepţie a fost susţinută de Augustus Strong şi, într-o formă oarecum diferită, de Reinhold Niebuhr. Niebuhr a afirmat că mândria, hubris, este forma majoră a opoziţiei omului faţă de Dumnezeu.[24]

După Strong, egoismul, preferarea sinelui în locul lui Dumnezeu, se poate revela sub mai multe forme. Într-un om cu pofte sau dorinţe haotice egoismul ia forma senzualităţii. El se poate de asemenea revela ca necredinţă, întoarcere de la adevărul lui Dumnezeu. Sau se poate dezvălui ca o ostilitate faţă de Dumnezeu, în cazul în care percepem sfinţenia lui Dumnezeu ca împotrivire faţă de noi sau ca o pedepsire a noastră din partea Lui. Astfel, păcatul sub orice formă este egoism. El este preferarea propriilor idei în locul adevărului lui Dumnezeu, preferarea urmării propriei voinţe în locul împlinirii voii lui Dumnezeu, iubirea sinelui mai mult decât iubirea lui Dumnezeu. Detronarea lui Dumnezeu din poziţia Lui legitimă de Domn al vieţii reclamă întronarea a altceva în schimb, şi acest lucru este considerat a fi eul.[25]

În acest caz avem din nou o concepţie ce are multe elemente care o favorizează. Cu siguranţă că ea atinge o coardă sensibilă în gândirea multora dintre noi, fiindcă noi ştim că egoismul are o influenţă puternică asupra vieţilor noastre şi că ne determină să comitem multe păcate. Cu toate acestea, această concepţie prezintă o problemă majoră. O parte din ceea ce facem noi nu poate fi caracterizat ca egoism în sensul strict al cuvântului, şi totuşi este păcat. De exemplu, sunt unii care păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu nu prin faptul că se iubesc pe ei înşişi mai mult decât Îl iubesc pe Dumnezeu, ci prin faptul că iubesc o altă persoană mai mult decât pe Dumnezeu. Şi există anumiţi oameni (de ex., comuniştii) care îşi dau viaţa pentru o cauză care este opusă cauzei lui Dumnezeu. S-ar putea, desigur, aduce argumentul că acest lucru este ceea ce le dă acestor oameni satisfacţie. Suferinţa sau moartea este ceea ce satisface cu adevărat nevoile şi dorinţele lor egoiste. Însă acest argument ar presupune definirea „egoismului" într-un mod atât de flexibil încât nimic nu ar mai putea contrazice teoria că egoismul este esenţa păcatului, caz în care teoria ar fi o afirmaţie lipsită de sens.

---

[23] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 567.

[24] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, Scribner, 1941, vol. 1, p. 186-207.

[25] Această idee este prezentată extrem de clar în Bill Bright, *Have You Heard of the Four Spiritual Laws?*, San Bernardino, Calif., Campus Crusade for Christ International, 1965, p. 9.

Înlocuirea lui Dumnezeu

O alternativă preferabilă concepţiilor că păcatul este în esenţă senzualitate respectiv egoism, este că miezul păcatului este pur şi simplu refuzul de a-L lăsa pe Dumnezeu să fie Dumnezeu. Este plasarea altui lucru, a oricărui alt lucru, în locul suprem care este al lui Dumnezeu. Astfel, alegerea sinelui în locul lui Dumnezeu nu este rău pentru că a fost preferat sinele, ci pentru că a fost ales altceva decât Dumnezeu. Alegerea în defavoarea lui Dumnezeu a oricărui alt obiect finit este greşită, indiferent cât de altruist ar putea fi un asemenea act.

Această afirmaţie este susţinută de texte majore din Vechiul şi din Noul Testament. Cele Zece porunci încep cu porunca de a-I da lui Dumnezeu locul care I se cuvine. „Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine" (Ex. 20:3) este prima interdicţie a Legii. În mod similar, Isus a afirmat că cea dintâi şi cea mai mare poruncă este „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, cu tot cugetul tău şi cu toată puterea ta" (Marcu 12:30). Atitudinea cuvenită faţă de Dumnezeu este de primă importanţă. Esenţa păcatului este idolatria de orice fel, nu mândria.

Cineva s-ar putea întreba care este factorul major al faptului că noi nu Îl iubim pe Dumnezeu, nu ne închinăm Lui şi nu Îl ascultăm. Eu îndrăznesc să afirm că este necredinţa. Oricine va crede cu adevărat că Dumnezeu este ceea ce spune El că este, Îi va acorda statutul legitim. A nu face aceasta este păcat. A pune propriile noastre idei deasupra Cuvântului revelat al lui Dumnezeu înseamnă a refuza să se creadă că acest Cuvânt este adevărat. A căuta propria noastră voie implică convingerea că propriile noastre valori sunt de fapt superioare celor ale lui Dumnezeu. Pe scurt, este vorba de nerecunoaşterea lui Dumnezeu ca Dumnezeu.

27

Sursa păcatului

Diverse concepții cu privire la sursa păcatului
  Natură animalică
  Anxietate provocată de sentimentul finitudinii
  Înstrăinare existențială
  Luptă economică
  Individualism și competitivitate
Învățătura biblică
Implicații ale diverselor concepții – Remediul pentru păcat

Diverse concepții cu privire la sursa păcatului

Am văzut că Vechiul şi Noul Testament au o mare diversitate de termeni pentru păcat. Trebuie să ne întrebăm acum în legătură cu sursa păcatului, cauza păcatului sau în legătură cu împrejurările care duc la păcat. Acest lucru este vital deoarece concepţia noastră cu privire la sursa din care provine păcatul va afecta substanţial ceea ce credem în legătură cu acţiunea necesară pentru prevenirea sau eliminarea păcatului.

Natură animalică

Una dintre concepţiile cu privire la sursa păcatului susţine că omul provine din animale şi astfel posedă o natură animalică ce continuă să îi dea imbolduri din vremurile străvechi. Pentru că omul evoluează încă, acele imbolduri sunt în declin şi omul este în prezent mai puţin păcătos decât a fost în trecut. Această concepţie despre păcat a fost populară mai ales la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, o perioadă în care teologia s-a aflat sub o serie de influenţe foarte semnificative. Relatările biblice despre creaţie şi cădere începeau să fie văzute într-o lumină oarecum diferită. Studiul critic al Pentateuhului şi acceptarea teoriei documentare erau probabil în perioada lor de vârf. Celălalt factor major era popularitatea teoriei evoluţiei biologice. De la publicarea lucrării lui Charles Darwin, *Originea speciilor*, în 1859, credinţa în concepţia lui se răspândise constant şi se extinsese şi în alte domenii decât cel al biologiei.[1] De exemplu, diversele religii erau imaginate ca produse ale unor perioade lungi de dezvoltare. Pe măsură ce analiza critică a surselor biblice a fost suplimentată cu studiul dezvoltării religiilor, s-a tras concluzia că religia ebraică este produsul unui proces evolutiv şi că ea a extras multe din concepţiile ei majore din religiile popoarelor vecine. Istorisirea din Geneza despre crearea omului a ajuns să fie considerată de neconceput şi o dată cu acest lucru a fost nevoie să se abandoneze şi credinţa în istoricitatea relatării despre cădere. Astfel că trebuia găsită o altă explicaţie pentru originea păcatului.

O încercare semnificativă în această direcţie este cea a lui Frederick R. Tennant. Amploarea interesului lui Tennant faţă de acest subiect este indicată de faptul că el a scris nu mai puţin de trei lucrări asupra păcatului[2]. El consideră că doctrina despre cădere, adică credinţa că omul, deplin liber, s-a răzvrătit şi a căzut dintr-o stare de dreptate originară, este o explicaţie convenabilă adoptată de teologie şi uneori de filozofie pentru a explica fenomenul larg răspândit al păcatului. Deşi această credinţă a fost foarte populară, Tennant susţine că nu există nici o justificare pentru a strecura învăţătura Bibliei în istoria rasei umane.[3] Pe baza câtorva ştiinţe diferite şi a altor discipline, este imposibil să se creadă în prezent într-o stare de dreptate originară:

> Lumina tot mai mare care a fost aruncată asupra istoriei timpurii a omenirii, ca să nu mai vorbim de continuitatea dintre speciile inferioare de pe scara vieţii animale şi specia umană, ne obligă să nutrim convingerea că ceea ce a fost cândva primit în mod necesar ca o veritabilă tradiţie este mai degrabă, transfigurat şi spiritualizat, produsul speculaţiei primitive pe marginea unei probleme care trece dincolo de limitele memoriei umane. Critica literară şi exegeza istorică, religiile comparate şi psihologia raselor, geologia şi antropologia, contribuie material la dovada cumulativă în favoarea acestei idei de avangardă.[4]

Tennant observă că se iveşte de asemenea o problemă dacă se încearcă reconcilierea a două propoziţii care reies din experienţa credinciosului. Pe de o parte, există realitatea caracterului comun al păcatului, care pare chiar universal. Pe de altă parte, sentimentul de vinovăţie, pe care îl are fiecare dintre noi, sugerează responsabilitate personală. Acest lucru cere ca fiecare să fie propriul lui Adam. Păcatul este universal, cu toate acestea el este ales în mod individual. Atâta timp cât se susţine credinţa în păcatul originar în termeni de doctrină augustiniană veche, şi anume că toţi au păcătuit în Adam, această antinomie nu poate fi împăcată.[5] Tennant crede în schimb că este posibil să se găsească sursa păcatului în structura naturii umane şi în dobândirea conştiinţei morale abia la atingerea unor anumite grade de dezvoltare a omului prin intermediul procesului de evoluţie.[6]

---

[1] John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, ed. rev., Boston, Houghton Mifflin, 1940, p. 461-65.

[2] Frederick R. Tennant, *The Concept of Sin*, Cambridge, Cambridge University, 1912; *The Origin and Propagation of Sin*, Cambridge, Cambridge University, 1902; The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin, New York, Schocken, 1968.

[3] Tennant, *Origin and Propagation*, p. 26.

[4] Ibid., p. 27.

[5] Ibid., p. 80.

[6] Ibid., p. 81.

Tennant găseşte că ideile principale ale perspectivei lui sunt exprimate în gândirea arhidiaconului J. Wilson şi în filozofia religiei a lui Otto Pfleiderer. Wilson a afirmat în lecturile Hulse:

> Potrivit ştiinţei, omul a căzut atunci când a devenit pentru prima dată conştient de conflictul dintre libertate şi conştiinţă. Pentru evoluţionist păcatul nu este o inovaţie, ci este supravieţuirea sau întrebuinţarea greşită a unor obiceiuri şi tendinţe care au fost inerente unei etape timpurii din dezvoltarea individului sau a rasei şi care la origine nu au fost păcătoase, ci de fapt au fost folositoare. Păcătoşenia lor constă în anacronismul lor: în rezistenţa lor în faţa Forţei divine şi evolutive care înlesneşte dezvoltarea morală şi dreptatea. Păcatul este violarea naturii superioare a omului pe care o găseşte în interiorul lui, alături de o natură inferioară.[7]

Pfleiderer a urmărit păcatul până la acele impulsuri naturale ale omului care au supravieţuit dintr-o etapă timpurie. Fiecare fiinţă vie, inclusiv omul, tinde să-şi satisfacă propriile ei impulsuri naturale. Acest lucru nu este ceva rău sau păcătos. Este numai exprimarea instinctului implantat în vederea supravieţuirii. Atunci când noi oamenii avansăm până în stadiul în care dobândim o cunoaştere a legii, aceste năzuinţe naturale nu dispar pur şi simplu. Apar conflicte. Nu mai suntem înrobiţi de impulsurile animalice, ci am dobândit suficientă libertate a voinţei pentru a le controla. Pfleiderer a numit păcat orice eşec în încercarea de a aduce aceste impulsuri naturale sub stăpânirea naturii raţionale sau superioare şi orice încetare conştientă de a mai lupta.[8]

Tennant adoptă şi dezvoltă sugestiile acestor doi teologi. Prima sa axiomă majoră este că omul a evoluat de la nişte forme inferioare de viaţă: „Mă voi hazarda să afirm că este foarte probabil să existe o continuitate între constituţia fizică a omului şi cea a animalelor inferioare."[9] La început viaţa omului a fost o viaţă socială; tribul era de o importanţă covârşitoare, iar individul era relativ nesemnificativ. Deşi nu avem cunoştinţe istorice directe cu privire la această etapă timpurie, putem alcătui pe baza celor ştiute de noi, o imagine a felului în care omul s-a dezvoltat în cadrul istoriei. Studiul societăţilor primitive contemporane ne furnizează date suplimentare. Aceasta ne duce tot mai mult înspre concluzia că individul a fost de o importanţă relativ mică în primele etape ale vieţii omului. Ideea de personalitate morală a apărut extrem de târziu în gândirea umană.[10]

Tennant nu intră în problema originii faptelor pe care noi le denumim astăzi păcat. Ele sunt pur şi simplu continuarea acţiunilor de auto-conservare specifice animalelor şi astfel, datorită originii lor, şi fiinţelor umane. Atunci când a apărut conştienţa morală, aceste acţiuni au dobândit acel caracter care în prezent atrage pe bună dreptate asupra lor denumirea de păcat. Conştienţa morală personală, sau ceea ce noi numim conştiinţă, s-a dezvoltat atunci când ceea ce a fost doar arbitrar sau ceremonial a devenit încetul cu încetul ceva lăuntric şi interiorizat. În acest sens, păcatul a apărut în urma unui proces îndelungat.[11]

Tennant face mult caz de afirmaţia lui Pavel: „...păcatul nu l-am cunoscut decât prin Lege. ... fără Lege păcatul este mort" (Rom 7:7-8). Această Lege este cea care dă acţiunilor naturale caracterul de păcat. „Apariţia păcatului, din acest punct de vedere, nu ar consta din săvârşirea unei fapte pe care omul să nu o fi făcut niciodată înainte şi de a cărei răutate, dacă ar comite-o, să fi fost conştient anterior; ea ar consta mai degrabă în stăruirea în anumite practici sau satisfacerea impulsurilor naturale după ce s-a descoperit pentru prima dată că ele sunt contrare unor reglementări recunoscute de o natură la fel de inferioară ca şi cea a obiceiului tribal."[12] Pe această bază, primul păcat nu a fost momentul cel mai tragic din istoria rasei umane. El a fost, mai degrabă, complet nesemnificativ. Într-adevăr, caracterul păcătos al păcatului a crescut treptat de la punctul zero, în măsura în care rasa umană a devenit tot mai sensibilă la realitatea caracterului rău al acţiunilor ei.[13] În acelaşi timp, desigur, fiinţele umane au continuat să evolueze şi numărul faptelor păcătoase a scăzut.

---

[7] Citat în Tennant, *Origin and Propagation*, p. 82.

[8] Tennant, *Origin and Propagation*, p. 84.

[9] Ibid., p. 86.

[10] Ibid., p. 90.

[11] Ibid., p. 90-91.

Să recapitulăm ce a spus Tennant. Omul are anumite impulsuri care îi aparţin în virtutea faptului că el este un animal care a evoluat de la forme mai puţin complexe. Aceste impulsuri sunt naturale, fiind mijloace pentru supravieţuirea sa. Ele s-au intensificat prin intermediul procesului de selecţie naturală pe parcursul unor lungi perioade de timp. Nu a fost un lucru rău că Dumnezeu l-a creat pe om cu aceste impulsuri; cu toate acestea ele trebuie aduse sub control în măsura în care suntem conştienţi de existenţa legii morale.

Înainte de a fi fiinţe morale noi suntem fiinţe naturale şi aşa cum individul recapitulează itinerarul fizic al rasei umane, tot aşa el recapitulează şi itinerarul ei moral. Astfel, aşa cum rasa a ajuns la conştienţă morală relativ târziu, tot aşa şi individul ajunge să realizeze încet şi progresiv semnificaţia morală a faptelor sale.[14]

Universalitatea păcatului trebuie pusă pe seama faptului că fiecare dintre noi a trecut în mod necesar prin procesul dezvoltării evolutive, ce produce persoane cu tendinţe naturale spre auto-conservare.[15] În mod paradoxal, doar în măsura în care oamenii progresează şi impulsurile naturale se împuţinează, devin de fapt păcătoase aceste impulsuri. Dacă s-ar vorbi despre o cădere, ea trebuie să desemneze în primul rând ajungerea la conştienţă morală a rasei, iar apoi a individului. Întrucât apariţia conştiinţei a făcut ca impulsurile naturale să fie păcătoase şi a introdus responsabilitatea şi astfel vina, se pare că este vorba de o evoluţie nefericită. Sentimentul omenesc de vinovăţie, ce-şi are originea în existenţa responsabilităţii, trebuie văzut totuşi, ca un avantaj major asupra stării naturale a restului creaturilor. Prin urmare, căderea nu a fost o cădere în jos din perfecţiunea iniţială, ci a fost o cădere în sus. Căci, deşi această evoluţie a adus păcătoşenia, ea a făcut posibilă şi învingerea tendinţelor naturii animalice, sau cel puţin aducerea lor sub stăpânirea şi redirecţionarea efectuată de raţiunea umană şi de voinţa morală. Trezirea conştienţei morale a adus astfel posibilitatea acelei perfecţiuni pe care concepţia creştină a plasat-o în mod tradiţional la începutul dezvoltării omului.

---

[12] Ibid., p. 91.

[13] Ibid.

[14] Ibid., p. 93-94.

[15] Ibid., p. 109.

Anxietate provocată de sentimentul finitudinii

Reinhold Niebuhr consideră că problema păcatului vine dintr-o altă sursă, şi anume realitatea naturii finite a omului, pe de-o parte, şi libertatea lui de a aspira, pe de altă parte. În evaluarea situaţiei omului, Niebuhr urmează gândirea lui Albrecht Ritschl, care a susţinut că îndepărtarea acestei contradicţii este ţinta fiecărei religii. Pentru Niebuhr această contradicţie nu este păcat, ci ocazia de a păcătui, însă nu şi cauza păcatului. Această situaţie nu trebuie să ducă la păcat, cu toate că adeseori duce.

Un corolar al finititudinii omului este nesiguranţa; omul se confruntă cu probleme care îl ameninţă. Acest lucru este ceea ce Niebuhr numeşte „contingenţă naturală". Această nesiguranţă îi produce omului durere şi suferinţă. El caută să învingă această nesiguranţă pe două căi majore. Probabil că cea mai comună dintre ele este prin accentuarea voinţei într-un efort de a obţine o putere care să desfiinţeze limitările datorate locului pe care o ocupă creatura umană. Sau, încercarea de a învinge nesiguranţa poate lua o formă mai intelectuală. Deşi mintea omului este limitată, el are tendinţa să nege caracterul limitat al cunoaşterii sale şi finititudinea perspectivelor sale.[16] Această mândrie intelectuală şi această accentuare a voinţei pentru a dobândi o putere nemeritată tulbură armonia creaţiei. Ele sunt formele fundamentale ale păcatului. Păcatul are atât dimensiuni religioase, cât şi morale. Primele se manifestă ca o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Dimensiunile morale se dezvăluie în nedreptatea omului faţă de semenul său.

Descrierile biblice ale păcatelor primare confirmă cele susţinute de Niebuhr. Remarcaţi acea imagine a Diavolului care este sugerată în pasajul care vorbeşte de condamnarea lui Lucifer din Isaia 14:12-15. Greşeala lui Lucifer a constat din ambiţia lui de a se urca în cer, de a-şi înălţa scaunul de domnie deasupra stelelor lui Dumnezeu. Nedorind să rămână în limitele poziţiei cuvenite lui, el a căzut în păcat.[17] Acelaşi lucru s-a întâmplat şi la căderea omului. Ispita pusă înaintea lui Adam şi a Evei a fost aceea de a deveni ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul (Gen. 3:5). Cu alte cuvinte, păcatul lor a constat în cedarea în faţa ispitei de a încerca să fie mai mult decât au fost hărăziţi să fie, adică oameni. Ei au încercat, de fapt, să fie Dumnezeu.

Ispita de a trece dincolo de ceea ce este cuvenit este posibilă (şi dă rezultate) doar din pricina felului în care este omul. Pe de-o parte, el este o fiinţă umană limitată, incapabilă să cunoască totul şi să înfăptuiască totul.[18] Şi totuşi, el este în stare să întrezărească posibilitatea de a cunoaşte şi de a înfăptui totul şi să-şi imagineze ce ar putea fi, dar nu este. Conştient sau nu, omul nu scapă niciodată de realitatea finititudinii sale, de incapacitatea lui de a fi ceea ce nu este şi nu poate fi niciodată, dar poate aspira să fie.

Niebuhr a fost influenţat puternic de *conceptul de angoasă* al lui Søren Kierkegaard. „Angoasa" lui Kierkegaard este ameţeala încercată în faţa libertăţii. El spune că aceasta este ca şi ameţeala pe care o simte cineva atunci când priveşte în jos de la o înălţime mare. Există ispita de a sări, dar există şi teama de consecinţe. Şi totuşi, ceva din lăuntrul omului îl face să dorească să sară. Are loc acea realizare a faptului că omul are la îndemână puterea fiinţării şi a non-fiinţării. Aceasta este *angoasă*. Este conştienţa faptului că eşti liber şi totuşi înlănţuit. Este precondiţia păcatului. Nu este păcat în sine, dar poate fi ocazie a păcătuirii.[19]

---

[16] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, Scribner, 1941, vol. 1, p. 182.

[17] Ibid., p. 180.

[18] Ibid., p. 181.

Aşa ceva înţelege Niebuhr prin „anxietate". Este starea spirituală inevitabilă a omului care se află în starea paradoxală de libertate şi finititudine. Este experienţa subiectivă a ispitei – „anxietatea este descrierea lăuntrică a stării de ispită".[20] Totuşi, această stare nu trebuie identificată cu păcatul, deoarece există întotdeauna posibilitatea ca credinţa perfectă să o purifice de tendinţa ei spre afirmarea păcătoasă de sine. Cel care îşi pune pe deplin încrederea în Dumnezeu va găsi o siguranţă completă. Astfel, credinţa creştină adevărată a considerat cu regularitate că necredinţa sau lipsa de încredere este rădăcina păcatului. Din acest motiv Isus spune: „Nu vă îngrijoraţi dar, zicând: «Ce vom mânca?» sau: «Ce vom bea?» sau: «Cu ce ne vom îmbrăca?» Fiindcă ... Tatăl vostru cel ceresc ştie că aveţi nevoie de ele [de toate aceste lucruri]" (Matei 6:31-32). Nici o viaţă, nici chiar cea mai sfântă, nu se conformează în mod perfect acestei porunci de a alunga îngrijorarea.

A căuta să învingi starea de anxietate – tensiunea dintre finitudine şi libertate – prin negarea finitudinii, este forma cea mai evidentă a păcatului. Ea duce la diverse manifestări ale mândriei şi preamăririi sinelui; de exemplu, la neadmiterea faptului că propria noastră cunoaştere este finită, sau la dominarea şi exploatarea altora. Fiecare caz în parte reprezintă o încercare de a ne construi propria noastră siguranţă prin eforturi personale.[21]

Cealaltă formă a păcatului este încercarea de a aplana tensiunea dintre libertate şi finititudine prin negarea libertăţii. Acest lucru înseamnă „să te pierzi într-un anumit aspect al vitalităţilor lumii".[22] În acest caz păcatul este senzualitate, o vieţuire numai după unele impulsuri specifice ale naturii proprii.[23] Chiar dacă aceste impulsuri ar putea fi foarte variate, gratificarea lor constituie o coborâre a omului la nivelul animalului sau o capitulare a lui în faţa condiţionărilor pe care le impune natura comportamentului său. În oricare direcţie s-ar îndrepta omul, negându-şi finitudinea sau libertatea, păcatul este ocazionat, dar nu cauzat, de starea de anxietate. Finititudinea omului în sine nu este păcătoasă. Însă faptul că este finit şi în acelaşi timp capabil să-şi imagineze infinitul şi să aspire la el îl plasează pe om într-un punct de tensiune din care poate ajunge fie la credinţă, fie la păcat.

Niebuhr a analizat dinamica păcatului şi a ispitei într-o manieră care din multe puncte de vedere este pătrunzătoare şi precisă. Mai rămâne însă o problemă. Soluţia lui pentru anxietatea provocată de finitudinea noastră impune învăţarea încrederii în Dumnezeu, acceptarea realităţii propriei noastre finititudini şi înţelegerea faptului că va exista întotdeauna un anumit grad de nesiguranţă. Dar este oare cu adevărat posibil acest lucru? Nu necesită el oare o auto-stimulare, o anumită motivare şi o abilitate care sunt mai presus de capacitatea umană? Generarea credinţei prin eforturi proprii ar reclama o abilitate umană pe care experienţa o dezminte, ca să nu mai zicem nimic despre Scriptură. A sugera că credinţa poate fi generată de om şi menţinută printr-un control voliţional este contrar experienţei pe care o are până şi creştinul cel mai plin de viaţă, care adeseori găseşte că este necesar să se roage: „Cred, Doamne! Ajută necredinţei mele!" (Marcu 9:24). Nerecunoaşterea nevoii unei transformări produse de Dumnezeu în om subminează forţa argumentelor lui Niebuhr.

---

[19] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation* on *the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, ed. şi trad. în lb. engl. Reider Thomte, Princeton, N.J., Princeton University, 1980, p. 61.

[20] Niebuhr, *Nature and Destiny*, p. 182.

[21] Ibid., p. 186-205.

[22] Ibid., p. 179.

[23] Ibid., p. 228.

Înstrăinare existenţială

Paul Tillich a construit o concepţie despre păcat care este aşezată în mare măsură pe o temelie existenţialistă. El observă că diverse mituri antice îl fac pe om responsabil de cădere. În aceste mituri, printre care el include şi relatarea biblică, decizia omului este influenţată de figuri sub – şi supraumane. În Biblie şarpele este cel care îl duce pe om la păcat. Tillich respinge categoric o înţelegere literală a capitolului 3 din Geneza, înlocuind-o cu o reinterpretare.[24]

Doctrina lui Tillich despre Dumnezeu este că Dumnezeu e mai degrabă temelia sau puterea fiinţării tuturor celor existente, decât *o* fiinţă ca atare. Tot ceea ce este există datorită participării la această temelie a fiinţei. Totuşi, starea de existenţă a omului este o stare de înstrăinare – înstrăinare de această temelie a fiinţei lui, de alte fiinţe şi de el însuşi. În multe privinţe această înstrăinare este un echivalent al noţiunii creştine tradiţionale de „păcat". „Inconvenientul omului este înstrăinarea, dar înstrăinarea este păcat", spune Tillich.[25] Cu toate acestea înstrăinarea nu este identică cu păcatul, întrucât „păcatul" se referă la ceva neinclus în conceptul de înstrăinare, şi anume la actul personal al îndepărtării de entitatea de care aparţii.[26] Dacă înstrăinarea înseamnă a nu fi ceea ce eşti de fapt şi ceea ce ar trebui să fii, păcatul este actul înstrăinării, pasul conştient al omului înspre înstrăinare. Este necesar să se observe distincţia dintre esenţa omului, sau ceea ce a fost el destinat şi creat să fie, şi existenţa lui, ceea ce este el de fapt şi din punct de vedere empiric. Pentru om, a exista înseamnă a fi într-o stare de înstrăinare. Existenţa şi înstrăinarea coincid.[27]

Cei care pledează în favoarea unei interpretări literale a Genezei vorbesc despre un moment în timp în care omul nu a fost înstrăinat sau, în termenii lor, păcătos. Căderea omului a schimbat mecanismele naturii, spun ei; blestemul divin venit asupra lui Adam şi a Evei a adus o schimbare a naturii omului şi a naturii din jurul omului.[28] În timp a avut loc o schimbare de la esenţă la existenţă. Tillich este foarte categoric atunci când respinge această concepţie: „Noţiunea de moment în timp în care omul şi natura s-au schimbat din buni în răi este absurdă şi nu are nici o bază în experienţă sau revelaţie."[29] Alternativa lui este: „Creaţia şi căderea coincid într-atât încât nu există nici un punct în timp şi spaţiu în care binele creat să fi fost actualizat şi să fi existat."[30] Tillich susţine că aceasta este singura poziţie posibilă pentru cineva care respinge interpretarea literală a istorisirii despre cădere şi ia în serios realitatea înstrăinării care se vede la tot pasul. „Creaţia actualizată şi existenţa înstrăinată sunt identice. Numai literalismul biblic are dreptul teologic să nege această afirmaţie. Cel ce încearcă să excludă ideea unei etape istorice a binelui esenţial nu ar trebui să încerce să scape de consecinţe."[31]

---

[24] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1957, vol. 2, p. 29-44.

[25] Ibid., p. 46.

[26] Ibid., p. 44.

[27] Ibid., p. 46.

[28] Ibid., p. 40.

Niebuhr, printre alţii, a ridicat o problemă legată de poziţia lui Tillich. Dacă creaţia şi căderea coincid, atunci concepţia lui Tillich nu este oare asemănătoare cu cea a lui Origen, şi anume că omul a căzut într-o perioadă de preexistenţă şi din acest motiv este păcătos din naştere?[32] Acest lucru pare să facă păcatul atât necesar, cât şi identic cu finititudinea. Conştient de posibilitatea acestei obiecţii, Tillich admite că ezitarea multor critici de a accepta suprapunerea creaţiei şi a căderii este „cauzată de teama lor justificată că păcatul ar putea deveni o necesitate raţională, ca în sistemele pur esenţialiste".[33] El insistă însă că o dată creaţi de Dumnezeu, chiar şi copiii nou-născuţi cad în starea de înstrăinare existenţială. Ajungând la maturitate, ei îşi afirmă starea de înstrăinare în acte de libertate ce implică responsabilitate şi vinovăţie.[34] Tillich pretinde că libertatea şi acţiunile responsabile ale fiecărui om sunt cele care produc înstrăinarea.

El prezintă o schemă detemporalizată. Astfel, omul nu este într-un anumit moment din timp într-o relaţie corectă cu Dumnezeu şi inocent, iar într-un alt moment căzut şi vinovat sau înstrăinat. Mai degrabă, fiecare persoană este înstrăinată în fiecare moment prin propria ei alegere. În ton cu existenţialismul cu care lucrează, Tillich l-ar caracteriza pe om drept căzut şi totuşi într-o relaţie corectă cu Dumnezeu în fiecare moment al experienţei; aceste categorizări nu pot fi aşezate pe compartimente într-o schemă temporală de înainte-şi-după. Astfel, esenţa celor create este bună, dar noi, creaturile, ne folosim întotdeauna libertatea într-un asemenea mod încât cădem într-o stare de înstrăinare.

A rezolvat oare Tillich cu adevărat problema? Dacă are vreun sens să se spună că crearea şi căderea coincid, nu trebuie oare ca alegerea liberă sau afirmarea alienării să fie într-un anumit fel conţinute în crearea noastră? Dacă toţi, fără excepţie, aleg în acest mod, atunci nu este căderea un rezultat al creării? Nu uitaţi de asemenea că Tillich a exclus cu grijă orice posibilitate a unei căderi dintr-un anumit moment din timp şi spaţiu. Tensiunea dintre libertatea de a alege şi suprapunerea creaţiei şi a căderii trebuie să fie rezolvate, sau cel puţin clarificate.

Luptă economică

Teologia eliberării crede că păcatul a apărut în urma luptei economice. Ceea ce este complet diferit de concepţia convenţională sau ortodoxă. Dacă credinţa creştină adevărată consideră că Geneza 1-3 este cheia pentru înţelegerea păcatului, s-ar putea crede că teologia eliberării vede păcatul în lumina capitolelor 1-3 din Exodul. Ne referim aici la teologia eliberării într-un sens destul de larg, cuprinzând mişcări cum sunt teologia neagră şi teologia feministă.

---

[29] Ibid., p. 41.

[30] Ibid., p. 44.

[31] Ibid.

[32] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper and Row, 1960, p. 180-183.

[33] Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, p. 44.

[34] Ibid.

Un prim pas înspre înţelegerea poziţiei pe care o are teologia eliberării este să remarcăm că ea respinge individualizarea păcatului.[35] În concepţia tradiţională, păcatul este văzut adeseori ca o problemă legată de relaţia ruptă a individului cu Dumnezeu; astfel, el este în esenţă necredinţă, răzvrătire sau ceva de acest gen. Teologia eliberării este însă mult mai preocupată de dimensiunile sociale şi economice ale păcatului. Aşadar, James Cone afirmă: „Păcatul nu este în primul rând o necurăţie religioasă, ci mai degrabă oprimarea socială, politică şi economică a celor săraci. Este negarea umanităţii vecinului prin intermediul unor aranjamente politice şi economice nedrepte."[36] Adevărata natură a păcatului şi reacţia lui Dumnezeu faţă de el se văd clar în pasaje ca Amos 5:11-12:

> De aceea, pentru că pe sărac îl călcaţi în picioare
> şi luaţi daruri de grâu de la el:
> măcar că aţi zidit case de piatră cioplită,
> nu le veţi locui;
> măcar că aţi sădit vii foarte bune,
> nu veţi bea din vinul lor!
> Căci Eu ştiu că nelegiuirile voastre sunt multe
> şi că păcatele voastre sunt fără număr:
> asupriţi pe cel drept, luaţi mită
> şi călcaţi în picioare la poarta cetăţii dreptul săracilor.

O dimensiune majoră a păcatului este aşadar oprimarea şi exploatarea.

Gustavo Gutierrez a descris păcatul ca o întoarcere egoistă către sine.[37] A păcătui înseamnă a refuza să-ţi iubeşti aproapele şi din acest motiv pe Domnul Însuşi. Acest refuz, fie el personal sau colectiv, este cauza ultimă a sărăciei, a nedreptăţii şi a oprimării. Gutierrez califică drept nedreaptă şi păcătoasă folosirea de către oprimatori a violenţei cu scopul de a menţine sistemul inechitabil. Pe de altă parte, el justifică folosirea violenţei de către cei oprimaţi pentru a se elibera.[38] În mod clar o asemenea concepţie este foarte diferită de creştinismul tradiţional, mai ales de cel de tip pacifist, conform căruia folosirea violenţei este greşită, chiar şi cu scopul de a rezista acţiunilor păcătoase şi nedrepte ale altora.

James Fowler îi împarte pe teologii eliberării în „teologi ideologici" şi „teologi ai echilibrului".[39] Primii, printre care se numără şi James Cone, Albert Cleage şi

---

[35] Justo L. Gonzalez şi Catherine G. Gonzalez, *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*, Nashville, Abingdon, 1980, p. 23.

[36] James H. Cone, „Christian Faith and Political Praxis", în *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*, ed. Brian Mahan şi L. Dale Richesin, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1981, p. 57.

[37] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trad. în lb. engl. de sora Caridad Inda şi John Eagleson, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1973, p. 35.

[38] Ibid., p. 108-109.

[39] James W. Fowler, „Black Theologies of Liberation: A Structural-Developmental Analysis", în *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response*, ed. Brian Mahan şi L. Dale Richesin, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1981, p. 86.

William Jones, văd lucrurile în puternice dihotomii. După părerea lor, Dumnezeu trebuie identificat fie cu cel oprimat, fie cu cel care oprimă. El nu poate fi şi una şi alta. Cone afirmă: „Teologia neagră nu poate accepta o imagine a lui Dumnezeu care să nu Îl prezinte pe Acesta de partea negrilor şi astfel împotriva albilor."[40] Teologii echilibrului, pe de altă parte, văd linia care separă binele şi răul nu între cele două grupe, ci în mijlocul fiecăreia dintre ele. „În lupta împotriva structurilor răului şi a celor care oprimă, creştinii trebuie să se lupte ca unii care îşi pun nădejdea în răscumpărarea opresorului."[41]

Cum rămâne cu cei oprimaţi? În ce ar consta păcatul în cazul lor? În concepţia tradiţională despre păcat şi, la drept vorbind, în viziunea teologilor echilibrului, păcatul ar putea fi foarte bine imaginat ca ură, amărăciune, lipsă de dragoste faţă de cel care oprimă. Aceasta pentru că Isus ne-a poruncit să-i iubim pe duşmanii noştri (Matei 5:44). Pe de altă parte, din perspectiva teologilor ideologici, păcatul celor înrobiţi constă din acceptarea situaţiei nedrepte. Cone afirmă: „Păcatul lor constă în faptul că ei încearcă să-l «înţeleagă» pe cel care îi înrobeşte, să-l «iubească» aşa cum este."[42] Să accepte situaţia nedreaptă, în loc să se opună sau să încerce să o răstoarne, acesta este păcatul celui oprimat. Justo şi Catherine Gonzalez exprimă toate acestea în felul următor:

> Dacă ne întoarcem spre antropologie, teologia eliberării respinge noţiunea că Dumnezeu este slujit cel mai bine prin auto-umilirea noastră. Prea adesea doctrina despre justificarea prin credinţă a Reformei a fost prezentată într-un asemenea mod. Este semnificativ faptul că mulţi dintre cei care ne spun că umilinţa este cea mai mare virtute sau că rădăcina tuturor păcatelor este mândria, fac aceasta de la amvoane impunătoare şi din scaune împodobite. ...Teologia tradiţională şi-a îndreptat adeseori gândurile înspre promovarea virtuţii umilinţei, mai ales pentru că cei ce sunt umili vor să stea la locul lor şi refuză să-şi revendice în cadrul societăţilor umane statutul lor legitim de copii şi moştenitori ai lui Dumnezeu.[43]

Indiferent dacă cineva crede că teologia eliberării este influenţată de marxism sau nu, nu este dificil de recunoscut anumite similitudini între cele două, atât în ceea ce priveşte concepţia despre problemele omului, cât şi cu privire la mijlocul pentru depăşirea problemelor în favoarea căruia se pledează. Ambele consideră că problemele societăţii, numite fie rele, fie păcate, rezultă din distribuirea inechitabilă a puterii şi a bogăţiei şi că soluţia constă în îndepărtarea acestor inechităţi şi a oprimării care le însoţeşte.

Premisa teologiei eliberării, ca şi a marxismului, este că lupta economică şi mai ales inechităţile din domeniul puterii şi proprietăţii sunt cele care modelează comportamentul uman. După câte s-ar putea presupune, cei care promovează asemenea inechităţi sunt mari păcătoşi, în timp ce persoanele care luptă împotriva nedreptăţilor nu sunt. De fapt, anumiţi teologi ai eliberării vor considera că uneori o faptă este păcat (de ex., uciderea), dacă este comisă de un oprimator, şi un act de justiţie, dacă este comisă de cel oprimat în lupta pentru îndepărtarea inechităţilor.

---

40. James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia, Lippincott, 1970, p. 131-132.
41. Fowler, „Black Theologies", p. 86.
42. Cone, *Black Theology of Liberation*, p. 100.
43. Gonzalez şi Gonzalez, *Liberation Preaching*, p. 23.

Se crede că îndepărtarea inechităţilor are ca rezultat şi îndepărtarea condiţiilor care favorizează păcatul.

În realitate însă s-ar părea că această teorie nu funcţionează tocmai aşa. În Uniunea Sovietică, unde s-a ajuns la o societate fără clase, există încă remarcabile lupte pentru putere printre lideri şi o reprimare – care include până şi folosirea violenţei – a celor din afara structurii de putere, după cum pot mărturisi milioane de unguri, cehoslovaci şi polonezi. Se pare că posedarea resurselor adecvate pentru asigurarea nevoilor de bază ale vieţii nu anulează tendinţa de a căuta interesele proprii, chiar şi în dauna altora. Redistribuirea puterii şi a bogăţiei nu elimină „păcatul".

Individualism şi competitivitate

O altă concepţie este că păcatul derivă din individualism şi competitivitate. În toiul accentului neoortodox pus pe păcătoşenia umană, mai ales în anii '30, s-au ridicat voci care protestau. Unul dintre protestatari a fost Harrison Sacket Elliott, profesor de Educaţie creştină la Union Theological Seminary din New York. Ca şi mulţi alţii care căutau o reîntoarcere la tema bunătăţii şi a perfectibilităţii omului, Elliott a fost profund influenţat de instrumentalismul lui John Dewey în filozofie şi de concepţia progresivă a acestuia în ceea ce priveşte educaţia.[44]

Elliott nu a reinterpretat pur şi simplu ideea de păcătoşenie umană, cum au făcut unii teologi ca Tennant. Mai degrabă, el a negat că omul este păcătos. El a recunoscut existenţa păcatului şi faptul că omul păcătuieşte, dar ideea depravării sau corupţiei înnăscute nu avea loc în gândirea lui. În argumentarea lui există patru puncte fundamentale:

1. Ideea propusă de Karl Barth şi Emil Brunner, cum că întreaga afirmare de sine umană este păcătoasă, e înrudită cu o concepţie autoritaristă despre Dumnezeu ca suveran absolut sau ca tată care cere supunere totală şi este derivată din ea. Tot ce este mai puţin decât atât este răzvrătire. Din punct de vedere sociologic, această concepţie despre Dumnezeu este corelată cu o concepţie autoritaristă despre instituţiile umane, inclusiv despre familie.[45] Pentru Elliott însă, păcatul unui fiu nu constă în afirmarea voii sale proprii în dauna voii tatălui, ci mai degrabă în presupunerea că ceea ce este el şi ce a realizat el este propriul lui merit.[46] Păcatul constă din negarea sau folosirea greşită a înzestrărilor înnăscute şi a moştenirii sociale pe care a primit-o cineva.[47] Este o luptă egocentrică, individualistă împotriva altor oameni şi a lui Dumnezeu, în locul unei cooperări cu ei. Contrar concepţiei autoritariste, care face relaţia dintre om şi Dumnezeu de o natură oarecum adversativă, Elliott accentuează tovărăşia dintre aceştia doi. Acest lucru nu înseamnă neapărat că cei doi trebuie văzuţi ca egali, ci că ei vor lucra împreună ca să-şi atingă scopurile comune. Fiinţele umane vor lua iniţiativa

---

[44] Mary Frances Thelen, *Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology*, New York, King's Crown, 1946, p. 27.

[45] Harrison S. Elliott, *Can Religious Education Be Christian?*, New York, Macmillan, 1940, p. 152-153.

[46] Ibid., p. 158.

[47] Ibid.

şi îşi vor asuma responsabilitatea, ele vor lua decizii, însă de asemenea vor recunoaşte şi vor admite dependenţa lor de Dumnezeu, ale cărui resurse le folosesc.[48]

2. Ideea păcătoşeniei omului nu stă şi nu poate să stea în picioare în urma unei analize logice. „Păcatul" nu are o definiţie exactă. El nu înseamnă *o singură* entitate, ci este de fapt o denumire pentru un întreg complex de acte diferite. Interpretarea păcatului variază foarte mult şi este influenţată în diverse feluri de situaţia culturală.[49] Elliott respinge orice încercare de a reduce păcatul la un anumit tip de comportament, şi mai ales la egoism. În timp ce „păcatul american" a fost definit ca lupta egoistă a „mojicului individualist", nu se poate generaliza că orice afirmare de sine, orice aspiraţie egoistă este greşită. Se prea poate ca egoismul individualistului supercompetitiv, superagresiv să fie pe drept numit păcat, dar cum rămâne cu persoanele „care sunt victimele acestei competitivităţi şi a căror problemă este sensibilitatea, teama, incapacitatea de a numi viaţa [lor] un bun [al lor] personal, înfrângerea"?[50] Asemenea oameni trebuie să fie mai egoişti. Pentru ei egoismul nu este un păcat.

3. Ideea păcătoşeniei omului poate fi nesănătoasă şi vătămătoare din punct de vedere psihologic. În particular, sacrificarea de dragul altora într-un efort de a face ispăşire pentru propria stare păcătoasă poate duce la renunţarea la drepturile legitime ale ego-ului.[51] În plus, accentul pus pe păcat şi vinovăţie poate foarte bine să ducă la întoarcerea distructivă a individului împotriva lui însuşi.[52]

4. Analizele psihologice ale condiţiei umane nu au dus la concluzia că omul este păcătos. Ideea de păcătoşenie presupune că anumite tendinţe sau porniri sunt înnăscute şi inflexibile, imposibil de transformat sau modificat. Totuşi, evidenţele par a fi de o cu totul altă natură, indicând că oamenii sunt extrem de maleabili. De fapt, afirmă Elliott, nu există nici un fel de tendinţe înnăscute bine definite în om, nici bune, nici rele. „Natura originară este a-morală în sensul că în acea natură nu există nimic cu care individul să se nască şi care să decidă că el va fi un sfânt sau un diavol. Dezvoltarea posibilităţilor «divine» sau a celor «demonice» depinde de ceea ce se i va întâmpla acelei naturi originare în cursul experienţelor vieţii. Personalitatea individului este de origine socială."[53]

Elliott vede aşadar păcatul nu ca pe ceva înnăscut, ci ca pe ceva învăţat. Nu este egoism sau afirmare de sine ca atare, ci este egoism sau afirmare de sine excesivă – lupta competitivă neînduratoare a indivizilor unul împotriva celuilalt. Aceasta în orice caz nu trebuie să se întâmple. În timp ce omul poate folosi resursele minţii sale ca să dezvolte instrumente ale puterii necunoscute de lumea animală, el poate de asemenea să substituie luptei competitive, neînduratoare relaţiile de cooperare care întrec cu mult ajutorul mutual găsit în lumea animală.[54]

Elliott sugerează că de vreme ce competitivitatea individualistă nu este inerentă, ci este dobândită ca o „a doua natură", ca să zicem aşa, ea poate fi modificată social, cu ajutorul educaţiei în primul rând. Totuşi, după cum a observat Niebuhr, educaţia nu a avut întotdeauna succes.[55] În loc ca omul să folosească ştiinţa în vederea alinării suferinţei omeneşti, el a folosit-o pentru a crea instrumente de distrugere pe care le îndreaptă împotriva semenului său.

---

[48] Ibid., p. 159-160.
[49] Ibid., p. 165.
[50] Ibid., p. 169.
[51] Ibid., p. 170.
[52] Ibid., p. 171.
[53] Ibid., p. 191.
[54] Ibid., p. 197.

Elliott, recunoscând legitimitatea criticii lui Niebuhr, afirmă că problema constă nu în faptul că omul posedă inteligenţă, ci în strategia actuală pentru dezvoltarea şi folosirea ei. Există două probleme legate de modul în care a fost efectuată de obicei educaţia liberală. În primul rând, ea a fost peste măsură de intelectuală. Atenţia a fost îndreptată aproape în exclusivitate asupra instruirii minţii, dându-se o atenţie prea mică, sau deloc, emoţiilor. Cea de-a doua problemă este şi mai potrivită cu subiectul la care ne referim. Educaţia a fost individualistă, crezându-se că persoanele cu iniţiativă individuală vor rezolva problemele societăţii. Experienţa ne arată însă că raţiunea devine mai degrabă servitoarea decât stăpâna dorinţei de putere a individului.[56] Dacă există vreun interes faţă de nevoile sociale, el este în curând subordonat preocupărilor egoiste individualiste. Elliott sugerează că în locul accentului pus pe activitate, pe competiţie şi pe succesul individual, educaţia ar trebui să accentueze activităţile care cer cooperare şi în cadrul cărora indivizii contribuie la un obiectiv de grup şi beneficiază de pe urma succesului grupului. Dacă o educaţie şi o condiţionare socială greşită au dus la „păcatul" competitivităţii individualiste, atunci o educaţie corectă ar trebui să înlăture acest „păcat".

Dintr-o altă perspectivă, apărută cu patruzeci de ani mai târziu, sugestiile lui Elliott par aproape comice, cum par şi cele ale susţinătorilor mai recenţi ai concepţiei lui. S-a încercat educaţia progresivă şi ea a lăsat de dorit atât din punctul de vedere al teologilor creştini, cât şi din cel al multor educatori seculari. Speranţele de a se vedea o modificare radicală a naturii umane nu s-au materializat o dată cu introducerea unui cadru necompetitiv de învăţare. De fapt, nu numai că societatea noastră nu pare a fi structurată mai puţin competitiv, dar s-ar putea ca ea să fie şi mai competitivă decât a fost pe vremea când a scris Elliott.

Învăţătura biblică

Am examinat cinci concepţii diferite despre sursa păcatului. Am găsit că fiecare dintre ele are grave neajunsuri în unul sau mai multe puncte semnificative. Prin urmare, trebuie să cercetăm acum mai amănunţit ce anume ne învaţă de fapt Biblia în legătură cu acest subiect. Anumite aspecte ale câtorva dintre concepţiile pe care le-am respins se vor regăsi în perspectiva biblică despre natura şi cauza păcatului. Şi totuşi, poziţia scripturală este în multe privinţe mult diferită de toate celelalte.

Este important de observat în primul rând că păcatul nu este cauzat de Dumnezeu. Iacov înlătură foarte repede această idee, care ar fi probabil cât se poate de atrăgătoare pentru unii: „Nimeni când este ispitit să nu zică: «Sunt ispitit de Dumnezeu.» Căci Dumnezeu nu poate fi ispitit ca să facă rău şi El Însuşi nu ispiteşte pe nimeni" (Iac. 1:13). Nici nu se încurajează în vreun fel ideea că păcatul rezultă inevitabil din însăşi structura realităţii. Mai degrabă, responsabilitatea morală este plasată de-a dreptul „în ograda omului", ca să zicem aşa: „Ci fiecare este ispitit când este atras de pofta lui însuşi şi momit. Apoi pofta, când a zămislit, dă naştere păcatului; şi păcatul, o dată făptuit, aduce moartea" (Iacov 1:14-15). Analizând acest pasaj şi altele de acest gen, atât cu profil didactic, cât şi cu profil narativ, putem determina care spune Biblia că este baza ori cauza păcatului.

---

[55] Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York, Meridian, 1956, p. 84-91.

[56] Elliott, *Religious Education*, p. 205-206.

Omul are anumite dorinţe. Acestea, la rădăcina lor, sunt legitime. În multe cazuri satisfacerea lor este indispensabilă pentru supravieţuirea individului sau a rasei. De exemplu, foamea este dorinţa după mâncare. Fără satisfacerea acestei dorinţe sau a acestui instinct noi am muri de foame. În mod similar, instinctul sexual caută satisfacţie. Dacă el ar rămâne nesatisfăcut, nu ar exista reproducere umană şi prin urmare nici supravieţuirea rasei umane. Fără a încerca să ne ocupăm aici de problema legată de cuviincioşia mâncatului din plăcere sau de cuviincioşia sexului pentru plăcere, putem afirma că aceste instincte au fost date de Dumnezeu şi că există situaţii în care satisfacerea lor nu este numai permisă, ci poate fi chiar obligatorie.

Remarcăm în continuare capacitatea omului. El este în stare să aleagă dintre alternative; aceste alternative pot include opţiuni care să nu fie realizabile imediat. Dintre toate creaturile numai omul este capabil să facă abstracţie de localizarea sa în timp şi spaţiu. Prin intermediul memoriei sale el este în stare să retrăiască trecutul şi să-l accepte sau să-l respingă. Prin intermediul anticipării el este în stare să construiască scenarii pentru viitor şi să aleagă dintre ele. Prin intermediul imaginaţiei el poate să se închipuie pe sine într-un alt loc geografic. El îşi poate imagina că este altcineva decât este în realitate. El îşi poate închipui că ocupă diferite poziţii în societate sau că este căsătorit cu un partener diferit. Astfel, el ar putea să dorească nu numai ceea ce îi este accesibil, ci şi ceea ce nu i se cuvine sau nu este legitim pentru el. Această capacitate extinde foarte mult posibilităţile acţiunii păcătoase şi/sau a gândurilor păcătoase.[57]

Omul are unele dorinţe naturale care, deşi bune în sine, sunt potenţiale domenii ale ispitei şi ale păcatului:[58]

1. Dorinţa de a se bucura de lucruri. Dumnezeu a sădit anumite nevoi în fiecare dintre noi. Nu numai că satisfacerea acelor nevoi este esenţială, dar ea poate de asemenea să aducă şi plăcere. De exemplu, nevoia de a mânca şi de a bea trebuie satisfăcută, altfel viaţa devine imposibilă. În acelaşi timp, mâncarea şi băutura pot fi dorite în mod justificat ca sursă de plăcere. Totuşi, atunci când mâncarea şi băutura sunt consumate doar din plăcere şi în exces faţă de cantitatea necesară, se comite păcatul îmbuibării. Instinctul sexual, deşi nu este necesar pentru conservarea vieţii individului, este esenţial pentru susţinerea şi continuarea rasei umane. Noi putem dori în mod legitim satisfacerea acestui instinct, deoarece satisfacerea lui este esenţială şi ea aduce şi plăcere. Totuşi, atunci când această dorinţă este satisfăcută în moduri care transcend limitele naturale şi cuvenite (adică

---

[57] Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, Londra, Faber and Faber, 1956, p. 35-37.

[58] M. G. Kyle, „Temptation, Psychology of", în *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. James Orr, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 5, p. 2944-2944B.

atunci când este satisfăcută în afara căsătoriei), ea devine baza păcatului. Orice satisfacere improprie a unei dorinţe naturale este gratificarea unei „pofte a cărnii" (1 Ioan 2:16).

2. Dorinţa de a obţine lucruri. Obţinerea unor posesiuni are un rol în economia lui Dumnezeu. Lucrul acesta este cuprins în porunca de a avea stăpânire asupra lumii (Gen. 1:28) şi în pildele despre isprăvnicie (de ex., Matei 25:14-30). Mai mult, posesiunile materiale sunt considerate stimulente legitime pentru încurajarea hărniciei. Totuşi, când dorinţa de a dobândi bunuri lumeşti devine atât de puternică încât este satisfăcută cu orice preţ, chiar prin exploatarea celorlalţi sau prin a fura, atunci ea a degenerat într-o „poftă a ochilor" (1 Ioan 2:16).
3. Dorinţa de a face ceva, de a realiza ceva. Pildele despre isprăvnicie arată că şi această dorinţă este naturală şi la locul ei. Ea face parte din ceea ce aşteaptă Dumnezeu de la om. Totuşi, când ea ne îndeamnă să încălcăm limitele cuvenite şi este urmărită în defavoarea altor oameni, atunci ea a degenerat în „lăudăroşia vieţii" (1 Ioan 2:16).

Există căi adecvate pentru satisfacerea fiecăreia dintre aceste dorinţe şi există de asemenea şi limite impuse în mod divin. Împlinirea acestor dorinţe în afara cadrului instituit de Dumnezeu şi din acest motiv nesupunerea faţă de controlul divin este păcat. În astfel de cazuri, dorinţele nu sunt luate în contextul originii lor divine şi ca mijloace pentru a-I face plăcere lui Dumnezeu, ci ca scopuri în sine.

Observaţi că la ispitirea lui Isus, Satan a apelat la dorinţe legitime. Dorinţele pe care Satan a cerut ca Isus să le îndeplinească nu erau rele în sine. De fapt, timpul şi modalitatea care au fost sugerate în vederea satisfacerii lor au constituit răul. Isus postise timp de patruzeci de zile şi nopţi şi în consecinţă era flămând. Aceasta era o nevoie naturală ce trebuia satisfăcută în vederea conservării vieţii. Era corect ca Isus să se hrănească, însă nu prin intermediul unor alimente de provenienţă miraculoasă şi probabil nu înainte de încheierea testării Lui. Era un lucru normal ca Isus să-Şi dorească să coboare în siguranţă din vârful Templului, însă nu şi să ceară o etalare miraculoasă a puterii Tatălui. Era corect ca Isus să-Şi revendice drepturile asupra tuturor împărăţiilor pământului, pentru că sunt ale Lui. El le-a creat (Ioan 1:3) şi El le susţine chiar şi în prezent (Col. 1:17). Dar nu era corect să caute să-Şi împlinească această pretenţie prin închinarea adusă căpeteniei forţelor răului.

Adeseori ispita implică îndemn din afară. Lucrul acesta a fost adevărat în cazul lui Isus. În cazul lui Adam şi al Evei şarpele nu le-a sugerat direct ca ei să mănânce din pomul interzis. Mai degrabă el a ridicat întrebarea dacă fructele tuturor copacilor le fuseseră interzise. Apoi el a afirmat: „Hotărât că nu veţi muri ... [dar] veţi fi ca Dumnezeu" (Gen. 3:4-5). În timp ce este posibil ca dorinţa de a mânca din fructele pomului interzis sau de a fi ca Dumnezeu să fi fost prezentă în mod natural, a existat de asemenea un îndemn din exterior de origine satanică. În unele cazuri un anumit om îl ispiteşte pe un altul să încalce regulile de comportament impuse de Dumnezeu. Totuşi, în cele din urmă, *păcatul este alegerea persoanei care îl comite*. S-ar putea ca dorinţa de a face ceva să fie prezentă în mod natural şi, de asemenea, ar putea să existe un îndemn din afară. Dar în ultimă instanţă individul este răspunzător. Adam şi Eva au ales să dea ascultare impulsului şi sugestiei; Isus a ales să nu asculte de ele.

Pe lângă dorinţă naturală şi ispită trebuie să existe desigur şi un prilej favorabil pentru păcat. Iniţial Adam nu a putut fi ispitit să fie infidel faţă de soţia sa, nici Eva la a fi geloasă pe alte femei. Pentru noi, cei care trăim după cădere, şi nu suntem Isus, există un factor suplimentar ce complică lucrurile. Există ceva numit „carne", care influenţează puternic ceea ce facem noi. Pavel vorbeşte despre acest ceva în numeroase pasaje; de exemplu, în Romani 7:18: „Ştiu, în adevăr, că nimic bun nu locuieşte în mine, adică în carnea mea, pentru că, ce-i drept, am voinţa să fac binele, dar n-am puterea să-l fac" (trad. aut.). În Galateni 5:16-24 el descrie plastic opoziţia dintre carne şi Duhul Sfânt, şi despre lucrările cărnii care se constituie într-un întreg catalog al relelor. Prin „carne" Pavel nu înţelege natura fizică a fiinţei umane. Nu există nimic inerent rău în alcătuirea trupească a omului. Mai degrabă, termenul desemnează viaţa egocentrică, negarea sau respingerea lui Dumnezeu. Aceasta este ceva ce a ajuns să facă parte din natura umană – o înclinaţie, o tendinţă, o predilecţie înspre păcat şi nu înspre a face voia lui Dumnezeu. Prin urmare, omul este în prezent mai puţin capabil să aleagă ceea ce este drept decât a fost iniţial. Este de conceput chiar ca dorinţele lui naturale, care sunt bune în sine, să fi suferit modificări.

Implicații ale diverselor concepții – Remediul pentru păcat

Dar, s-ar putea întreba cineva, ce importanţă are de fapt poziţia adoptată în această problemă? Răspunsul este că poziţia noastră privind cauza păcatului va determina concepţia noastră privind remediul pentru păcat, de vreme ce remediul pentru păcat va implica neapărat anularea cauzei.

Dacă cineva susţine, aşa cum face Tennant, că păcatul este supravieţuirea instinctelor şi a tiparelor normale de comportament din stadiul animalic al omului până într-o perioadă în care el este responsabil din punct de vedere moral, remediul nu poate fi întoarcerea la stadiul inocent de mai înainte. Mai curând, el va fi de domeniul unei eliberări complete de acele instincte mai vechi sau de domeniul deprinderii controlului ori direcţionării lor. Această concepţie despre remediul pentru păcat îmbrăţişează credinţa optimistă că procesul evolutiv poartă rasa umană în direcţia cea bună.

Dacă cineva adoptă concepţia lui Niebuhr că păcatul provine din starea de anxietate pricinuită de finititudinea noastră, fiind încercarea de a învinge prin eforturi proprii tensiunea dintre finititudine şi libertatea de a aspira, remediul va implica acceptarea limitărilor pe care le avem şi punerea încrederii noastre în Dumnezeu. Dar acest remediu ţine de modificarea atitudinii, şi nu de o convertire reală.

Tillich leagă păcatul de înstrăinarea existenţială a omului, care pare să fie efectiv un accesoriu natural al lumii create. Şi în acest caz soluţia de bază constă într-o schimbare a atitudinii, şi nu dintr-o convertire reală. Remediul este să devenim tot mai conştienţi de faptul că suntem parte a fiinţei, sau că participăm la temelia fiinţei. Rezultatul va fi neutralizarea înstrăinării de temelia fiinţei, de alte fiinţe şi de sine.

Dacă cineva adoptă premisele teologiei eliberării, soluţia pentru problema păcatului trebuie găsită în eliminarea oprimării şi a inechităţilor din domeniul posesiunilor şi al puterii. În locul evanghelizării indivizilor, ceea ce se va urmări ca mijloc de eliminare a păcatului va fi acţiunea economică şi politică care ţinteşte spre modificarea structurii societăţii.

În concepţia lui Elliott, soluţia este educaţia. De vreme ce păcatul (competiţia individualistă) este practicat în urma educaţiei şi a condiţionării sociale, el trebuie eliminat în acelaşi mod. Antidotul este o educaţie care accentuează încercarea noncompetitivă de a realiza unele obiective comune.

Din perspectivă evanghelică problema constă în faptul că omul este păcătos prin natura sa şi trăieşte într-o lume în care forţe puternice caută să îl determine să păcătuiască. Remediul pentru păcat va veni prin intermediul unei modificări a naturii umane, modificare produsă în mod supranatural, şi de asemenea prin intermediul ajutorului divin în contracararea puterii ispitei. Convertirea şi regenerarea individuală sunt cele care vor modifica persoana şi o vor aduce într-o relaţie cu Dumnezeu care va face posibilă o trăire creştină încununată de succes.

28

Consecințele păcatului

- Consecințe care afectează relația cu Dumnezeu
  - Dizgrația divină
  - Vina
  - Pedeapsa
  - Moartea
    - Moartea fizică
    - Moartea spirituală
    - Moartea eternă
- Efecte asupra păcătosului
  - Înrobirea
  - Fuga de realitate
  - Negarea păcatului
  - Autoînșelarea
  - Insensibilitatea
  - Egocentrismul
  - Neastâmpărul
- Efecte asupra relațiilor cu alți oameni
  - Competiția
  - Incapacitatea de a simți cu alții
  - Respingerea autorității
  - Incapacitatea de a iubi

Un motiv întâlnit în ambele Testamente este că păcatul e un lucru foarte serios cu nişte consecinţe foarte grave. El nu poate fi privit cu uşurinţă şi fără îngrijorare, deoarece efectele lui sunt adeseori vaste şi de lungă durată. În capitolul următor ne vom uita la efectele globale ale păcatului, adică la impactul păcatului lui Adam asupra tuturor urmaşilor săi. În acest capitol însă ne vom ocupa de efectele păcatului asupra indivizilor, aşa cum sunt ele redate de Scriptură (mai ales în relatarea despre Adam şi Eva) şi de către propria noastră experienţă.

Impactul păcatului are câteva dimensiuni. Anumite efecte se răsfrâng asupra relaţiei păcătosului cu Dumnezeu şi cu semenii săi. De asemenea păcatul îl afectează şi pe păcătos. Câteva dintre rezultatele păcatului ar putea fi denumite „consecinţe naturale", adică ele rezultă automat de pe urma păcatului într-o manieră cauză-efect. Altele sunt hotărâte şi direcţionate în mod specific de către Dumnezeu ca o pedeapsă pentru păcatul omului.

Consecințe care afectează relația cu Dumnezeu

Păcatul a produs o schimbare bruscă în relaţia pe care Adam şi Eva au avut-o cu Dumnezeu. Ei au fost în mod evident într-o relaţie apropiată şi amicală cu Dumnezeu. Au avut încredere în El şi L-au ascultat, iar pe baza versetului 8 din Geneza 3 se poate trage concluzia că în mod obişnuit ei aveau părtăşie cu Dumnezeu. El îi iubea şi le asigura toate lucrurile de care aveau nevoie; acest lucru ne aduce aminte de prietenia despre care a vorbit Isus în Ioan 15:15. Acum însă totul s-a schimbat. Deoarece violaseră porunca şi încrederea lui Dumnezeu, relaţia a devenit complet diferită. Ei au intrat în tabăra opusă lui Dumnezeu şi I-au devenit de fapt duşmani. Nu Dumnezeu a fost cel care S-a schimbat şi S-a îndepărtat, ci Adam şi Eva.

Dizgrația divină

Este de remarcat felul în care Biblia caracterizează atitudinea lui Dumnezeu faţă de păcat şi faţă de păcătos. În două cazuri din Vechiul Testament se spune despre Dumnezeu că urăşte Israelul păcătos. În Osea 9:15 Dumnezeu spune: „Toată răutatea lor este la Ghilgal; acolo am început să-i urăsc. Din pricina răutăţii faptelor lor îi voi izgoni din Casa Mea. Nu-i voi mai iubi, toate căpeteniile lor sunt nişte îndărătnici" (trad. aut.). Aceasta este o afirmaţie foarte drastică, pentru că de fapt Dumnezeu spune că a început să urască Israelul şi că nu-l va mai iubi. Un sentiment similar este exprimat în Ieremia 12:8. În alte două locuri se spune că Dumnezeu îi urăşte pe cei răi (Ps. 5:5; 11:5). Mult mai frecvente sunt însă pasajele în care se susţine că El urăşte răutatea (de ex., Prov. 6:16-17; Zah. 8:17). În orice caz, ura nu este unilaterală, venind doar din partea lui Dumnezeu, căci cei răi sunt descrişi ca unii care Îl urăsc pe Dumnezeu (Ex. 20:5; Deut. 7:10) şi, chiar mai des, ca unii care îi urăsc pe cei drepţi (Ps. 18:40; 69:4; Prov. 29:10). Din acele câteva pasaje în care se spune că Dumnezeu îi urăşte pe cei răi reiese clar că El simte astfel faţă de ei pentru că aceştia Îl urăsc pe El, şi prin urmare ei au dat deja dovadă de răutate.

Faptul că Dumnezeu priveşte cu încântare la unii şi cu mâhnire sau supărare la alţii şi că în Scriptură se spune uneori despre El că iubeşte Israelul, iar alteori că Îl urăşte nu este un semn de labilitate, de inconsecvenţă sau de nestatornicie a lui Dumnezeu. Reacţia Lui faţă de fiecare faptă a noastră este determinată de natura Lui neschimbătoare. Dumnezeu a arătat extrem de clar că El nu poate tolera şi că nici nu tolerează anumite lucruri. În această privinţă pur şi simplu nu are de ales. Este specific naturii Lui sfinte să se opună categoric acţiunilor păcătoase. Când ne lansăm în astfel de acţiuni noi ne mutăm pe teritoriul dizgraţiei lui Dumnezeu. Lui Adam şi Evei li s-a interzis să consume fructele pomului cunoaşterii binelui şi al răului. Li se spusese care va fi răspunsul lui Dumnezeu în cazul în care ei vor mânca din fructele acelui pom. Ei au ales, ca să zicem aşa, să devină duşmani ai lui Dumnezeu, să intre în sfera dezaprobării Lui.

Vechiul Testament îi descrie adeseori ca duşmani ai lui Dumnezeu pe cei care păcătuiesc şi violează Legea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Biblia vorbeşte doar foarte rar despre Dumnezeu ca duşman al lor (Ex. 23:22; Is. 63:10; Plâng. 2:4-5).

Ryder Smith comentează: „În Vechiul Testament, «duşmănia», ca şi ura, este foarte rară la Dumnezeu, dar comună la om."[1] Prin a se răzvrăti împotriva lui Dumnezeu, omul, şi nu Dumnezeu, este cel care rupe relaţia.

Duşmănia împotriva lui Dumnezeu a avut consecinţe dureroase pentru Adam şi Eva, şi la fel va fi şi cu noi în prezent ori de câte ori, deşi conştienţi de existenţa legii şi a pedepsei pentru violarea ei, păcătuim în vreun fel. În cazul lui Adam şi al Evei, încrederea, dragostea, siguranţa şi intimitatea au fost înlocuite de teamă, angoasă şi evitarea lui Dumnezeu. În timp ce înainte ei aşteptaseră cu nerăbdare şi cu bucurie întâlnirile cu Dumnezeu, după cădere nu au mai vrut să-L vadă. Ei s-au ascuns, încercând să-L evite. Ca şi în cazul lor, pentru oricine cade sub judecata lui Dumnezeu consecinţa păcatului este că Dumnezeu devine de temut. El nu mai este prietenul cel mai apropiat, ci o persoană bine de evitat. Situaţia seamănă cu reacţia pe care o avem faţă de slujitorii legii. Dacă respectăm legile, nu ne pasă dacă vedem un poliţist. S-ar putea să avem chiar o senzaţie plăcută, confortabilă când zărim o maşină a poliţiei. Ne dă un sentiment de siguranţă faptul că avem parte de protecţie şi că există cineva care să-i aresteze pe infractori. Dacă însă ştim că am încălcat legea, atitudinea noastră va fi cu totul alta. Devenim foarte neliniştiţi când vedem în oglinda retrovizoare o maşină a poliţiei cu girofarul în funcţiune. Activitatea poliţiei nu s-a schimbat, s-a schimbat însă relaţia noastră cu poliţia.

În timp ce se spune doar rareori despre Dumnezeu că îi urăşte pe cei răi, este un lucru obişnuit ca Vechiul Testament să vorbească despre mânia Lui faţă de ei. Mânia lui Dumnezeu nu trebuie imaginată ca o furie sau ură personală scăpată de sub control. Mai degrabă, ea este ceva în felul unei indignări îndreptăţite.

Există câţiva termeni ebraici care descriu mânia lui Dumnezeu. Termenul אָנַף (*'anaph*) a însemnat iniţial „a spumega". Este un cuvânt foarte concret şi pitoresc, zugrăvind felul în care se manifestă mânia. Forma verbală este rară, dar este folosită în legătură cu Dumnezeu (Deut. 1:37; Is. 12:1) şi cu Unsul Lui (Ps. 2:12). Substantivul provenit din aceeaşi rădăcină este mult mai comun şi are trei semnificaţii – nară, faţă şi mânie. Termenul este folosit de 180 de ori pentru a descrie mânia lui Dumnezeu, de aproximativ patru ori mai des decât este folosit pentru mânia omului.[2]

Dumnezeu este descris ca fiind supărat pe poporul evreu pentru că acesta a făcut viţelul de aur în timp ce Moise discuta cu El pe munte. Domnul îi spune lui Moise: „Acum lasă-Mă; mânia Mea are să se aprindă împotriva lor: şi-i voi mistui; dar pe tine te voi face strămoşul unui neam mare." Moise răspunde: „Pentru ce să se aprindă, Doamne, mânia Ta împotriva poporului Tău...?" (Ex. 32:10-11). Mânia lui Dumnezeu este descrisă ca un foc care îi mistuie sau îi arde complet pe israeliţi. Există numeroase alte referiri la mânia lui Dumnezeu: „Domnul S-a aprins de mânie împotriva lui Israel" (Jud. 2:14). Ieremia îi cere Domnului să îl pedepsească, dar „nu în mânia Ta" (Ier. 10:24). Psalmistul se bucură că „mânia Lui ţine numai o clipă, dar îndurarea Lui ţine toată viaţa" (Ps. 30:5).

Alte două rădăcini ebraice, חָרָה (*charah*) şi יָחַם (*yacham*) sugerează ideea de căldură. Forma verbală a celei dintâi este tradusă adesea cu „a aprinde", ca în Psalmul 106:40: „Atunci Domnul S-a aprins de mânie împotriva poporului Său." Forma substantivală este tradusă de obicei cu „[mânie] feroce" sau „ferocitate".[3] Forma substantivală a celei de a doua rădăcini este tradusă în mod corect cu „mânie", ca în fragmentul din Ieremia 4:4: „ca nu cumva să izbucnească mânia Mea ca un foc şi să se aprindă, fără să se poată stinge, din pricina răutăţii faptelor voastre".

---

[1] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God With Sinners*, Londra, Epworth, 1953, p. 43.

[2] Ibid., p. 44.

În Noul Testament se accentuează în mod deosebit duşmănia şi ura necredincioşilor şi a lumii împotriva lui Dumnezeu şi a poporului Său. A păcătui înseamnă a deveni un duşman al lui Dumnezeu. În Romani 8:7 şi Coloseni 1:21 Pavel îl descrie pe omul carnal ca „ostil lui Dumnezeu". În Iacov 4:4 citim că „prietenia lumii este vrăjmăşie cu Dumnezeu". Totuşi, Dumnezeu nu este duşmanul nimănui; El îi iubeşte pe toţi şi nu urăşte pe nimeni. El ne-a iubit suficient de mult ca să-L trimită pe Fiul Său să moară pentru noi în timp ce noi eram încă păcătoşi şi în vrăjmăşie cu El (Rom. 5:8-10). El Îşi simplifică pretenţiile. Îşi iubeşte duşmanii.

Cu toate că Dumnezeu nu este duşmanul păcătoşilor şi nici nu îi urăşte, este de asemenea extrem de limpede că Dumnezeu este mâniat de păcat. Cele două cuvinte care exprimă cât se poate de clar acest lucru sunt θυμός şi ὀργή („supărare, mânie"). În multe cazuri aceste cuvinte nu se referă numai la reacţia de moment a lui Dumnezeu faţă de păcat, ci sugerează şi anumite acţiuni divine care urmează să aibă loc. În Ioan 3:36, de exemplu, Isus spune: „Cine crede în Fiul, are viaţa veşnică; dar cine nu crede în Fiul, nu va vedea viaţa, ci mânia lui Dumnezeu rămâne peste el." Există câteva pasaje care ne învaţă că în timp ce mânia lui Dumnezeu atârnă deasupra păcatului şi a celor care îl comit, această mânie va fi preschimbată în acţiune într-un anumit moment din viitor. Romani 1:18 ne învaţă că „mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu şi împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor, care înăduşe adevărul în nelegiuirea lor". Romani 2:5 vorbeşte despre „adunarea unei comori de mânie" pentru ziua judecăţii; şi în Romani 9:22 se observă că Dumnezeu, în timp ce „voia să-Şi arate mânia şi să-Şi descopere puterea, a suferit cu multă răbdare nişte vase ale mâniei, făcute pentru pieire". Imaginea lăsată de toate aceste pasaje este că mânia lui Dumnezeu este ceva foarte real şi actual, însă nu va fi revelată, sau manifestată pe deplin, până mai târziu.

Din cele precedente reiese clar că Dumnezeu priveşte cu mâhnire păcatul, de fapt, că păcatul trezeşte în El supărare sau mânie sau neplăcere. Totuşi, trebuie să se facă două comentarii suplimentare. În primul rând, mânia nu este ceva ce Dumnezeu alege să simtă. Dezaprobarea Lui la vederea păcatului nu este o chestiune arbitrară; întrucât natura Lui este sfântă, ea respinge automat păcatul. După cum am sugerat într-un alt loc, El este, ca să spunem aşa, „alergic la păcat".[4] În al doilea rând, noi trebuie să evităm să ne imaginăm mânia lui Dumnezeu ca fiind excesiv de emoţională. El nu fierbe de supărare, scăpându-Şi temperamentul de sub control. El este capabil să exercite răbdare şi îndelungă răbdare, ceea ce şi face. Nici nu trebuie să ni-L imaginăm pe Dumnezeu frustrat de păcatul nostru. Termenul dezamăgire este probabil mai potrivit pentru a caracteriza reacţia Lui.

---

[3] Ibid.

[4] Vezi vol. 1, p. 307.

Vina

Un alt rezultat al păcatelor noastre care ne afectează relaţia cu Dumnezeu este vina. Acest cuvânt necesită o definire atentă, deoarece în lumea de astăzi semnificaţia lui obişnuită este de sentiment de vinovăţie, adică aspectul subiectiv al vinei. Sentimentele de vinovăţie sunt considerate adeseori iraţionale, şi într-adevăr ele sunt uneori iraţionale. Adică este posibil ca o persoană să nu fi făcut nimic rău din punct de vedere obiectiv pentru a merita o pedeapsă, dar cu toate acestea să aibă aceste sentimente. Ceea ce înţelegem noi însă prin vină este o situaţie obiectivă în care cineva a zădărnicit intenţia lui Dumnezeu pentru om şi astfel este pasibil de pedeapsă. Acest aspect al vinei este cel care merită atenţia noastră specială.

Pentru a clarifica ceea ce înţelegem noi prin „vină" ne va fi de folos să facem un scurt comentariu pe marginea a două cuvinte care pot apărea în definiţia pe care o dă cineva păcatului, şi anume „rău" şi „incorect". Pe de-o parte, noi putem defini păcatul ca ceva ce este mai degrabă intrinsec rău decât bine. El este impur, respingător, urât de Dumnezeu prin simplul fapt că este opusul binelui. Totuşi, aici apare o problemă, deoarece cuvântul *rău* poate avea multe semnificaţii – de exemplu, el poate însemna „incomplet, inadecvat, insuficient". Ne-am putea gândi la nişte sportivi răi sau la un lucrător rău ca fiind inapţi sau neproductivi, dar nu neapărat greşit orientaţi din punct de vedere moral. Şi astfel afirmaţia că păcatul este rău ar putea fi înţeleasă doar în termeni estetici – păcatul este o acţiune urâtă, deformată, stricată care nu corespunde standardului perfect stabilit de Dumnezeu.

Pe de altă parte însă, noi am putea spune că păcatul implică nu numai ceva ce este rău, ci şi ceva ce este incorect. În primul caz, păcatul ar putea fi asemănat cu o boală contagioasă din faţa căreia oamenii sănătoşi se retrag cu teamă. Însă în al doilea caz, noi nu ne gândim la păcat doar ca la o lipsă de integritate sau perfecţiune, ci ca la ceva greşit din punct de vedere moral, o violare intenţionată a poruncilor lui Dumnezeu şi astfel ceva ce merită pedeapsa. Aceasta înseamnă să te gândeşti la păcat nu în termeni estetici, ci în termeni juridici. În primul caz binele este imaginat ca fiind ceva frumos, armonios, drăguţ, de dorit şi atractiv, în timp ce răul este înţeles ca ceva haotic, turbulent, urât şi respingător. În al doilea caz se pune accentul pe lege. Ceea ce se conformează stipulaţiilor legii este corect, iar ceea ce se depărtează într-un fel sau altul de aceste cerinţe este greşit. Şi din această cauză merită să fie pedepsit.[5]

Această distincţie poate fi ilustrată şi în alte moduri. Ne-am putea gândi la un sportiv cu o evoluţie foarte slabă într-un anumit joc; de exemplu, la un baschetbalist care aruncă la coş fără a-l nimeri însă. Slab executată, aruncarea la coş nu va modifica scorul, dar nu este o încălcare a regulilor şi nu va atrage după sine o intervenţie a arbitrului. Pe de altă parte, dacă în timpul aruncării la coş jucătorul loveşte un apărător advers care staţionează, atunci a fost încălcată o regulă şi arbitrul trebuie să sancţioneze acest lucru. Sau ne-am putea gândi la un automobil care este greu de manevrat şi ineficient, ale cărui cheltuieli de deplasare sunt nesatisfăcătoare sau care este puternic avariat şi „cu un aspect" catastrofal. O asemenea maşină ar putea fi o piatră de încercare pentru răbdarea proprietarului ei şi poate trezi sentimente de dezgust, dar atâta timp cât farurile, semnalizarea şi alte detalii legate de siguranţa automobilului funcţionează cum trebuie şi gazele de eşapament sunt în limitele prescrise de lege, nu există nimic ilegal la acest vehicul. Şoferului nu i se poate da o amendă pentru faptul că şofează acest vehicul atâta timp cât el nu încalcă nici o regulă de trafic. Dacă însă automobilul răspândeşte în mediul înconjurător o cantitate excesivă de substanţe contaminante, sau dacă sub aspect tehnic nu funcţionează cum trebuie, legea a fost încălcată şi s-ar impune pe bună dreptate o amendă. Prin urmare, atunci când vorbim despre vină noi înţelegem că păcătosul, asemenea baschetbalistului care comite o încălcare a regulamentului şi automobilului care nu îndeplineşte regulile traficului, a încălcat legea şi în consecinţă este pasibil de pedeapsă.

---

[5] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 730.

În acest moment trebuie să examinăm natura exactă a distrugerii pe care păcatul şi vina o produc în relaţia dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu este Cel atotputernic, Cel etern, singura realitate independentă sau noncontingentă. Tot ce există îşi trage existenţa de la El. Iar omul, cea mai însemnată dintre toate creaturile, are darul vieţii şi al personalităţii doar datorită bunătăţii şi îndurării lui Dumnezeu. În calitate de stăpân, Dumnezeu l-a însărcinat să aibă grijă de creaţie şi i-a poruncit să stăpânească peste ea (Gen. 1:28). Omul a fost numit administratorul împărăţiei sau viei lui Dumnezeu, cu toate posibilităţile şi privilegiile care decurg din acest lucru. În calitate de Domn atotputernic şi pe deplin sfânt, Dumnezeu ne-a cerut în schimbul darurilor Sale închinarea şi ascultarea. Dar omul nu a reuşit să împlinească cerinţele lui Dumnezeu. Omului i-au fost încredinţate bogăţiile creaţiei, dar el le-a folosit pentru propriile sale scopuri, asemenea unui angajat care fură de la patronul său. În plus, ca un cetăţean care tratează dispreţuitor un monarh sau o înaltă oficialitate, un erou sau o persoană cu mari realizări, omul nu a tratat cu respect pe cea mai însemnată Fiinţă dintre toate. Mai mult, omul este nerecunoscător, în ciuda a tot ce a făcut Dumnezeu pentru el şi a tot ce i-a dat El (Rom. 1:21). Şi, în cele din urmă, omul a dispreţuit oferta de prietenie şi dragoste a lui Dumnezeu şi chiar şi mântuirea realizată prin moartea singurului Fiu al lui Dumnezeu. Aceste ofense sunt amplificate de cine este Dumnezeu: El este Creatorul atotputernic, în mod infinit deasupra noastră. Fără a fi fost obligat de cineva, El ne-a adus în existenţă. Din acest motiv El are o pretenţie absolută asupra noastră. Şi standardul pe care El vrea să îl atingem este propria Lui perfecţiune sfântă. Cum a spus Isus Însuşi: „Voi fiţi dar desăvârşiţi, după cum şi Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit" (Matei 5:48).

Noi trebuie să ne imaginăm păcatul şi vina în termenii unor categorii metafizice dacă vrem că căpătăm o idee despre efectul lor imens asupra relaţiei noastre cu Dumnezeu şi, de fapt, asupra întregului Univers. Dumnezeu este cea mai înaltă fiinţă şi noi suntem creaturile Lui. Neîmplinirea standardelor Sale subminează întreaga economie a Universului. Ori de câte ori creatura Îl privează pe Creator de ceea ce îi aparţine în mod legitim, echilibrul este tulburat, deoarece Dumnezeu nu este onorat şi nu este ascultat. Dacă un asemenea rău sau o asemenea subminare ar rămâne nepedepsite, Dumnezeu ar înceta efectiv să mai fie Dumnezeu. Din acest motiv, păcatul şi păcătosul merită şi chiar trebuie să fie pedepsiţi.

Pedeapsa

Prin urmare, iminenţa pedepsei este un alt rezultat al păcatului nostru. Este important să stabilim natura şi scopul fundamental al pedepsirii păcătosului de către Dumnezeu. Este ea oare spre îndreptare, menită să îl corecteze pe păcătos? Este ea pentru intimidare, o reliefare a consecinţelor pe care le are păcatul şi prin urmare o descurajare a altora să comită fărădelegi? Sau este retributivă, destinată pur şi simplu să dea păcătoşilor ceea ce merită? Trebuie să examinăm pe rând fiecare dintre aceste concepte.

În zilele noastre există un sentiment destul de răspândit de dezaprobare a ideii că pedeapsa divină este o retribuire. Această retribuire este considerată primitivă, crudă, un semn al ostilităţii şi al spiritului de răzbunare, care este cu totul nepotrivit pentru un Dumnezeu al dragostei care este Tată pentru copiii Săi pământeşti.[6] Totuşi, în pofida acestui sentiment, care ar putea să reflecte concepţia unei societăţi prea tolerante în privinţa a ceea ce este un tată iubitor, în Biblie există în mod cert o dimensiune a retribuţiei divine, mai ales în Vechiul Testament. Ryder Smith exprimă acest lucru în termeni categorici: „Nu există nici o îndoială că în gândirea ebraică pedeapsa este cu caracter de retribuţie. Folosirea pedepsei cu moartea este suficientă pentru a arăta acest lucru."[7] În timp ce caracterul absolut al concluziei lui Smith ar putea fi pus la îndoială, se pare că retribuirea a fost un element important al concepţiei ebraice despre lege. În mod sigur pedeapsa cu moartea nu avea la bază o intenţie de reabilitare, ea fiind finală. Şi în timp ce ea avea şi un efect de intimidare, era clară legătura directă dintre ceea ce i se făcuse victimei şi ceea ce urma să i se facă criminalului. Acest lucru reiese mai ales dintr-un pasaj ca Geneza 9:6: „Dacă varsă cineva sângele omului şi sângele lui să fie vărsat de om; căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Lui." Datorită atrocităţii faptelor comise (a fost distrus chipul lui Dumnezeu) există şi trebuie să existe o pedeapsă corespunzătoare.

Ideea de retribuţie se vede de asemenea extrem de clar la termenul נָקַם (*naqam*). Acest cuvânt, care (împreună cu derivaţii săi) apare de aproximativ optzeci de ori în Vechiul Testament, este tradus frecvent prin „a răzbuna, a răzbuna o nedreptate, a se răzbuna". În timp ce termenii *răzbunare* şi *a răzbuna o nedreptate* sunt traduceri adecvate pentru desemnarea acţiunilor întreprinse de Israel împotriva vecinilor săi, folosirea lor pentru a descrie acţiunile lui Dumnezeu este necorespunzătoare.[8] Aceasta pentru că termenul „răzbunare" se foloseşte în special cu scopul de a zugrăvi reacţia unui anumit individ faţă de un lucru rău care i-a fost făcut lui. Dumnezeu însă, văzut a fi în legătură directă cu violarea legii morale şi spirituale, nu este o persoană particulară, ci o persoană publică, administratorul legii. Mai mult, „răzbunare" şi „a răzbuna o nedreptate" transmit mai degrabă ideea de revanşă, de obţinere a unei satisfacţii (din punct de vedere psihologic) spre compensarea celor întâmplate, decât ideea de obţinere şi administrare a dreptăţii. În orice caz, grija lui Dumnezeu este menţinerea dreptăţii. Astfel, pentru pedepsirea păcătoşilor de către Dumnezeu, „retribuţie" este o traducere mai bună decât „răzbunare".

---

[6] Nels Ferre, *The Christian Understanding of God*, New York, Harper and Brothers, 1951, p. 228.

[7] Smith, *Doctrine of Sin*, p. 51.

[8] Ibid., p. 47.

Există numeroase referiri, mai ales ale profeţilor mari, la dimensiunea retributivă a pedepsirii păcătosului. Găsim exemple în Isaia 1:24; 61:2; 63:4; Ieremia 46:10 şi Ezechiel 25:14.

În Psalmul 94:1 se vorbeşte despre Dumnezeu ca despre „Dumnezeul răzbunărilor". În aceste cazuri, ca de altfel în majoritatea exemplelor din Vechiul Testament, pedeapsa avută în vedere urma să aibă loc în limitele timpului istoric, mai degrabă decât într-o anumită situaţie viitoare.

Ideea de retribuţie nu se găseşte numai în pasajele didactice, ci şi în numeroase pasaje narative. Pentru a pedepsi ticăloşia grozavă a întregii rase umane de pe Pământ, Dumnezeu a trimis potopul ca să distrugă omenirea (Gen. 6). Potopul nu a fost trimis ca să oprească pe cineva de la păcat, deoarece singurii supravieţuitori, Noe şi familia lui, erau oameni drepţi. Şi cu siguranţă că nu putea fi trimis pentru a corecta sau reabilita, de vreme ce toţi cei răi au fost distruşi. Cazul Sodomei şi Gomorei este similar. Din cauza ticăloşiei acestor cetăţi, Dumnezeu le-a distrus. Fapta lui Dumnezeu a fost o simplă retribuţie pentru păcatul lor. Ceea ce făceau acele cetăţi merita distrugerea, şi în acest mod Dumnezeu a purificat Pământul de un asemenea păcat.

Deşi mai puţin frecventă ca în Vechiul Testament, ideea de justiţie retributivă se găseşte şi în Noul Testament. Aici se face referire mai mult la o judecată viitoare, decât la o judecată care va avea loc în timp. În Romani 12:19 şi Evrei 10:30 se găsesc parafrazări ale lui Deuteronom 32:35 – „A Mea este răzbunarea, Eu voi răsplăti, spune Domnul." În Romani scopul lui Pavel este să îi oprească pe credincioşi de la încercarea de a răzbuna răul care li s-a făcut. Dumnezeu este un Dumnezeu al dreptăţii, şi răul nu va trece nepedepsit.

În timp ce pedepsirea păcătoşilor de către Dumnezeu are în mod categoric un caracter retributiv, nu trebuie să trecem cu vederea celelalte două dimensiuni sau funcţii ale pedepsei. Atenţionările din Deuteronom cu privire la necesitatea evitării păcatului sunt cuplate cu exemple ale pedepselor aplicate păcătoşilor. Aceste exemple erau menite să oprească persoanele de la a săvârşi răul (Deut. 6:12-15; 8:11, 19-20). Acelaşi lucru este valabil şi atunci când Ieremia îi aduce aminte lui Iuda de ceea ce a făcut Dumnezeu lui Silo (Ier. 7:12-14) şi când psalmistul se gândeşte la ceea ce i s-a întâmplat generaţiei care a pierit în pustie (Ps. 95:8-11). Uciderea cu pietre a lui Acan şi a familiei lui a fost în parte o retribuţie pentru ceea ce făcuse el, dar a fost şi un mijloc de a preîntâmpina ca alţii să adopte un comportament similar. Din acest motiv pedeapsa răufăcătorilor a fost adeseori administrată în mod public.

Există de asemenea un efect disciplinar al pedepsei. Pedeapsa era administrată pentru a-l convinge pe păcătos de strâmbătatea căilor lui şi pentru a-l întoarce de la ele. Psalmul 107:10-16 ne arată că Domnul a pedepsit israeliţii pentru păcatele comise şi, în consecinţă, aceştia s-au întors, cel puţin pe moment, de la răutatea lor. În altă parte, psalmistul recunoaşte că pedeapsa a fost spre binele lui, deoarece prin asta a învăţat orânduirile Domnului (Ps. 119:71). Scriitorul Epistolei către Evrei ne spune: „Căci Domnul pedepseşte pe cine-l iubeşte şi bate cu nuiaua pe orice fiu pe care-l primeşte" (Evr. 12:6).

În Vechiul Testament există chiar o frântură din ideea purificării prin pedeapsă. Cel puţin la aceasta se face aluzie în Isaia 10:20-21. Asiria va fi folosită de Dumnezeu pentru ca să-Şi pedepsească poporul; în urma acestei experienţe o rămăşiţă a lui Israel va învăţa să se sprijine pe Domnul. „O rămăşiţă, rămăşiţa lui Iacov, se va întoarce la Dumnezeul cel puternic."

Modul în care se administrează pedeapsa este de asemenea semnificativ. Uneori ea este administrată indirect, pur şi simplu prin intermediul lucrării imanente a lui Dumnezeu în cadrul legilor fizice şi psihologice pe care le-a stabilit El în lume. Pedeapsa indirectă poate fi externă, ca, de exemplu, în cazul în care păcatul violează principiile sănătăţii şi igienei şi are ca rezultat boala. Persoana care se angajează în comiterea unor păcate sexuale şi contractează o boală venerică este un exemplu evident şi des citat, dar sunt frecvente şi alte cazuri mai puţin dramatice. Învăţăm acum tot mai mult de la psihologi că ura şi ostilitatea au efecte distructive asupra sănătăţii. Pedeapsa indirectă mai poate lua şi forma unor conflicte externe (adică în cadrul familiei), originate din păcatul personal şi din încălcarea legilor psihologice pe care Dumnezeu le-a stabilit. David ar putea fi un exemplu potrivit în acest sens. Din cauza păcatului său, al adulterului cu Batşeba, şi a uciderii lui Urie, lui David i s-a spus că peste casa lui va veni nenorocirea (2 Sam. 12:10-12). Violarea lui Tamar, uciderea lui Amnon de către Absalom şi revolta lui Absalom împotriva lui David au fost toate împliniri ale acestei profeţii. Deşi ne putem gândi la aceste tragedii ca fiind alese în mod specific şi administrate direct de către Dumnezeu pe măsura păcatului lui David, le putem privi şi ca pe nişte consecinţe naturale care decurg în mod automat din comportamentul lui David şi din psihologia umană elementară. Crimele fiilor săi ar putea fi foarte bine consecinţele tendinţei pe care o au copiii de a-şi imita părinţii sau ale omisiunii lui David de a-şi disciplina fiii, gândindu-se că disciplinarea lor ar fi o măsură ipocrită, având în vedere propriul său comportament din trecut. În fine, pedeapsa indirectă poate fi interioară. De exemplu, păcatul poate duce automat la un sentiment groaznic de vinovăţie, un sentiment chinuitor al responsabilităţii.

În unele pasaje didactice din Biblie suntem învăţaţi că uneori există o adevărată relaţie cauză-efect între păcat şi pedeapsă. În Galateni 6:7-8 Pavel foloseşte imaginea semănatului şi a recoltării pentru a compara consecinţele păcatului cu roadele dreptăţii. Se sugerează faptul că în acelaşi fel în care recolta obţinută depinde de natura seminţelor semănate, tot aşa şi pedeapsa decurge automat din actul păcătos. Cu toate acestea, trebuie să fim atenţi să observăm că în timp ce Dumnezeu lucrează adeseori în mod indirect prin legile fizice şi psihologice pe care El le-a stabilit, acesta nu este singurul mijloc sau nici măcar principalul mijloc prin intermediul căruia El administrează pedeapsa. Mai comune sunt acele cazuri în care Dumnezeu împarte pedeapsa printr-o decizie categorică şi un act direct. Şi trebuie de asemenea să subliniem cu atenţie faptul că până şi în cazurile în care pedeapsa decurge în mod natural din actul săvârşit, ea nu este ceva impersonal, de genul unei neşanse. Legea care guvernează aceste tipare fixe este o exprimare a voii lui Dumnezeu.

Concepţia creştină potrivit căreia Dumnezeu pedepseşte în mod indirect prin intermediul tiparelor pe care El le-a stabilit trebuie diferenţiată de conceptul hindus şi budist de karmă, potrivit căruia fiecare act în parte are anumite consecinţe. Există o legătură inexorabilă între act şi consecinţe.[9] Nu există nimic care să poată rupe această legătură, nici măcar moartea, deoarece legea karmei trece dincolo, în încarnarea următoare. În concepţia creştină secvenţa păcat-pedeapsă poate fi întreruptă prin pocăinţă şi mărturisire a păcatelor, urmate de iertare, iar moartea aduce o eliberare de efectele în timp ale păcatului.

Moartea

Unul dintre cele mai evidente rezultate ale păcatului este moartea. Acest adevăr este reliefat pentru prima dată în interdicţia divină adresată lui Adam şi Eva de a consuma fructele din pomul cunoştinţei binelui şi răului: „în ziua în care vei mânca din el vei muri negreşit" (Gen. 2:17). El se găseşte de asemenea sub o formă clară, didactică în Romani 6:23: „Plata păcatului este moartea." Pavel vrea să spună că asemenea unei plăţi, moartea este o retribuţie potrivită, o recompensă dreaptă pentru ceea ce am făcut. Această moarte pe care noi o merităm are mai multe aspecte diferite: (1) moartea fizică, (2) moartea spirituală şi (3) moartea eternă.

1. Moartea fizică

Faptul că toţi oamenii sunt muritori este atât un lucru evident, cât şi ceva ce ne este prezentat de Scriptură. Evrei 9:27 spune: „...oamenilor le este rânduit să moară o singură dată, iar după aceea vine judecata." În Romani 5:12 Pavel pune moartea pe seama păcatului originar al lui Adam. Cu toate acestea, în timp ce moartea a intrat în lume prin păcatul lui Adam, ea s-a răsfrânt asupra tuturor oamenilor deoarece toţi au păcătuit.

Aceasta ridică întrebarea dacă omul a fost creat muritor sau nemuritor. Oare ar fi murit şi dacă nu ar fi păcătuit? Calviniştii au adoptat în esenţă poziţia care neagă acest lucru, spunând că moartea fizică a intrat în lume o dată cu blestemul (Gen. 3:19)[10]. Pe de altă parte, perspectiva pelagiană este că omul a fost creat ca fiinţă muritoare. Aşa cum tot ce există în jurul nostru va muri mai devreme sau mai târziu, la fel este şi a fost dintotdeauna şi cu omul. Principiul morţii şi al descompunerii face parte din întreaga creaţie.[11] Pelagienii subliniază că, dacă perspectiva calvinistă este corectă, atunci cel care a avut dreptate a fost şarpele şi nu Iehova care a zis: „În ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit", deoarece Adam şi Eva nu au fost loviţi cu moartea în ziua în care au păcătuit.[12] Moartea fizică, în perspectiva pelagiană, este un însoţitor natural al condiţiei umane. Referirile biblice la moarte drept consecinţă a păcatului sunt luate mai degrabă ca aluzii la moartea spirituală şi separarea de Dumnezeu, decât la moartea fizică.

---

[9] L. de la Vallee Poussin, „Karma", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1955, vol. 7, p. 673-676.

[10] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 260. În acest punct, arminienii în general tind să fie de acord mai degrabă cu calviniştii decât cu pelagienii. Vezi H. Orton Wiley, *Christian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1958, vol. 1, p. 34-37, 91-95.

[11] Vezi Augustin *Tratat despre merite şi iertarea păcatelor şi botezul copiilor* 1. 2.

[12] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 295.

Problema nu este atât de simplă pe cât ar putea părea la prima vedere. Presupunerea că o dată cu căderea a venit şi moartea şi că Romani 5:12 şi alte texte similare din Noul Testament care vorbesc de moarte trebuie înţelese ca referiri la moartea fizică s-ar putea să nu fie justificată. Un obstacol în calea ideii că moartea fizică este un rezultat al păcatului este cazul lui Isus. Nu numai că El nu a păcătuit (Evr. 4:15), dar nici măcar nu a fost pângărit de natura coruptă a lui Adam. Cu toate acestea, El a murit. Cum a putut moartea să afecteze pe cineva care din punct de vedere spiritual se afla acolo unde se aflaseră Adam şi Eva înainte de cădere? Aceasta este o enigmă. Avem de-a face cu date contradictorii. Este oare posibil să ne furişăm într-un fel sau altul printre alternativele dilemei?

În primul rând, trebuie să observăm că moartea fizică este legată în mod clar de cădere. Se pare că Geneza 3:19 nu este o rezumare a ceea ce este şi a fost valabil din momentul creaţiei, ci este o anunţare a unei noi situaţii: „În sudoarea feţei tale să-ţi mănânci pâinea, până te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat; căci ţărână eşti şi în ţărână te vei întoarce." Mai departe, în scrierile lui Pavel, mai ales în 1 Corinteni 15, pare a fi dificil de separat moartea fizică de moartea spirituală. Tema centrală a lui Pavel este că moartea fizică a fost înfrântă prin învierea lui Cristos. Învierea Lui nu înseamnă că oamenii nu mai mor, ci caracterul definitiv al morţii a fost îndepărtat. Pavel atribuie păcatului puterea pe care o posedă moartea fizică în absenţa învierii. Dar o dată cu victoria lui Cristos asupra morţii fizice, păcatul însuşi (şi astfel moartea spirituală) este înfrânt (v. 55-56). Făcând abstracţie de învierea lui Cristos din moartea fizică, noi am rămâne în păcatele noastre, adică am rămâne morţi spiritual (v. 17). Louis Berkhof pare să aibă dreptate când spune: „Biblia nu cunoaşte distincţia, atât de comună printre noi, dintre moartea fizică, cea spirituală şi cea eternă; ea are o perspectivă sintetică asupra morţii şi o priveşte ca pe o separare de Dumnezeu."[13]

Pe de altă parte, există şi considerentele că Adam şi Eva au murit din punct de vedere spiritual, dar nu şi fizic, în momentul sau în ziua în care au păcătuit şi că până şi Isus cel lipsit de păcat a fost supus morţii. Cum pot fi descurcate toate acestea?

Eu aş sugera conceptul de *nemurire condiţională* ca stare a lui Adam înainte de cădere. El nu a fost capabil în mod inerent să trăiască veşnic, dar nu este necesar nici ca el să fi murit.[14] Date fiind condiţiile optime, el ar fi putut trăi pentru totdeauna. Aceasta ar putea fi semnificaţia cuvintelor lui Dumnezeu atunci când a decis să-i dea afară pe Adam şi Eva din Eden şi să-i excludă din prezenţa pomului vieţii: „să-l împiedicăm dar acum, ca nu cumva să-şi întindă mâna să ia şi din pomul vieţii, să mănânce din el şi să trăiască în veci" (Gen. 3:22). Se lasă impresia că Adam, chiar şi după cădere, ar fi putut trăi veşnic dacă ar fi mâncat din pomul vieţii. Ceea ce s-a întâmplat în momentul izgonirii lui din Eden a fost că omul, care altădată ar fi putut fie să trăiască veşnic, fie să moară, era acum separat de acele condiţii care făcuseră posibilă viaţa veşnică şi astfel moartea a devenit inevitabilă pentru el. Anterior el *putea* să moară; acum el *urma* să moară. Aceasta înseamnă că şi Isus S-a născut cu un trup care era supus morţii. El trebuia să se hrănească pentru a trăi; dacă nu s-ar fi hrănit ar fi murit de foame.

---

[13] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 258-259.

[14] Augustin subliniază aceeaşi idee atunci când face diferenţa dintre a fi „muritor" şi a fi „supus morţii" (*Merite şi iertarea păcatelor* 1. 3).

Trebuie să observăm faptul că au existat şi alte schimbări ca urmare a păcatului. În Eden omul a avut un trup care se putea îmbolnăvi; după cădere au existat boli pe care el să le contracteze. Blestemul, implicând venirea morţii asupra omenirii, a cuprins şi o mulţime de rele care urmau să ducă la moarte. Pavel ne spune că într-o zi acest set de calamităţi va fi înlăturat şi întreaga creaţie va fi eliberată din această „robie a stricăciunii" (Rom. 8:18-23).

În rezumat: posibilitatea morţii se afla în creaţie de la începuturi. Dar potenţialul vieţii eterne se afla şi el acolo. Păcatul, în cazul lui Adam şi al fiecăruia dintre noi, înseamnă că moartea nu mai este doar posibilă, ci şi actuală.

Noi nu am încercat să definim moartea fizică, deşi majoritatea teologilor de mai demult au definit-o ca separarea trupului de suflet. Această definiţie nu este pe deplin satisfăcătoare din motivele arătate în capitolul 24, în care am vorbit despre alcătuirea naturii umane. Vom încerca să definim mai bine moartea fizică la discutarea lucrurilor de pe urmă. Pentru moment ne vom gândi la ea ca la încheierea existenţei umane în stare trupească sau materială.

2. *Moartea spirituală*

Moartea spirituală este legată de moartea fizică, şi totuşi deosebită de ea. Moartea spirituală este separarea persoanei, în deplinătatea naturii ei, de Dumnezeu. Dumnezeu, în calitate de fiinţă perfect sfântă, nu poate privi la păcat sau nu îi poate tolera prezenţa. Astfel, păcatul este o barieră pentru relaţia dintre Dumnezeu şi om. El îl aduce pe om sub judecata şi condamnarea lui Dumnezeu.

Esenţa morţii spirituale poate fi văzută în cazul lui Adam şi al Evei. „În ziua în care vei mânca din el [din fructul pomului cunoaşterii binelui şi răului] vei muri negreşit" nu a însemnat că ei urmau să experimenteze moartea fizică imediată. A însemnat, după cum am văzut, că acel potenţial caracter muritor pe care îl aveau ei urma să devină actual. A însemnat de asemenea moarte spirituală, separare între om şi Dumnezeu. Şi într-adevăr, după ce Adam şi Eva au mâncat fructul ei au încercat să se ascundă de Dumnezeu din cauza ruşinii şi a vinovăţiei lor, iar Dumnezeu a pronunţat blesteme grave împotriva lor. Păcatul are ca rezultat înstrăinarea de Dumnezeu. Aceasta este plata păcatului despre care vorbeşte Pavel în Romani 6:23.

Pe lângă acest aspect obiectiv al morţii spirituale există şi un aspect subiectiv. Există numeroase locuri în Biblie în care se spune că omul separat de Cristos este mort în fărădelegi şi păcate. Aceasta înseamnă, cel puţin în parte, că sensibilitatea la probleme spirituale şi capacitatea de a acţiona şi de a răspunde în mod spiritual, de a face lucruri bune, sunt absente sau sunt puternic afectate. În timp ce înnoirea vieţii pe care am primit-o prin învierea lui Cristos şi e simbolizată prin botez (Rom. 6:4), nu exclude posibilitatea morţii, ea implică în mod cât se poate de sigur o moarte faţă de păcatul care ne-a chinuit. Ea produce o nouă sensibilitate şi vitalitate spirituală.

3. *Moartea eternă*

Moartea eternă este într-un sens foarte real extinderea şi finalizarea morţii spirituale despre care tocmai am vorbit. Dacă cineva ajunge la moartea fizică fiind mort din punct de vedere spiritual, separat de Dumnezeu, acea stare devine permanentă. După cum viaţa eternă este atât diferită din punct de vedere calitativ de viaţa noastră actuală, cât şi nesfârşită, tot aşa şi moartea eternă sau separarea de Dumnezeu, este atât diferită din punct de vedere calitativ de moartea fizică, cât şi veşnică.

La judecata din urmă persoanele care vor apărea înaintea scaunului de judecată al lui Dumnezeu vor fi împărţite în două grupe. Cei care vor fi judecaţi şi socotiţi drepţi vor fi trimişi la viaţă eternă (Matei 25:34-40, 46b). Cei care vor fi judecaţi şi socotiţi nedrepţi vor fi trimişi în pedeapsa eternă sau în focul etern (v. 41-46a). În Apocalipsa 20 Ioan vorbeşte despre „moartea a doua". Moartea dintâi este moartea fizică, de care ne eliberează învierea, fără însă a ne scuti de ea. Deşi până la urmă toţi vor trece prin moartea dintâi, problema importantă este dacă în fiecare caz în parte a fost înfrântă moartea a doua. Despre cei care participă la prima înviere se spune că sunt „fericiţi şi sfinţi", că asupra lor cea de-a doua moarte nu mai are putere (v. 6). În cea de-a doua jumătate a capitolului 20 din Apocalipsa, Moartea şi Locuinţa morţilor sunt aruncate în iazul de foc (v. 13-14), în care anterior au fost aruncaţi fiara şi profetul mincinos (19:20). Despre aceasta se vorbeşte ca despre moartea a doua (20:14). Cel al cărui nume nu va fi găsit scris în cartea vieţii va fi aruncat în iazul de foc. Aceasta este varianta permanentă a opţiunii pe care păcătosul a făcut-o în timpul vieţii.

Am examinat rezultatele pe care le are păcatul asupra relaţiei omului cu Dumnezeu. Acesta este principalul domeniu afectat de păcat. Cu siguranţă că David a păcătuit împotriva lui Urie şi, în unele privinţe şi împotriva Batşebei şi chiar a naţiunii lui Israel. Cu toate acestea, în marele lui psalm de pocăinţă el s-a rugat: „Împotriva Ta, numai împotriva Ta am păcătuit şi am făcut ce este rău înaintea Ta" (Ps. 51:4). Până şi acolo unde păcatul nu are o dimensiune orizontală evidentă, Dumnezeu este afectat de el. Argumentul că anumite acţiuni nu sunt rele dacă sunt săvârşite de adulţi care consimt la acele acţiuni şi dacă nimeni nu este vătămat nu ia în considerare faptul că păcatul este în primul rând un rău îndreptat împotriva lui Dumnezeu şi că principalele lui efecte se răsfrâng asupra relaţiei dintre păcătos şi Dumnezeu.

Efecte asupra păcătosului

Înrobirea

Cu toate că principalele efecte ale păcatului planează asupra relaţiei noastre cu Dumnezeu, este de o importanţă vitală ca noi să investigăm şi celelalte dimensiuni care sunt afectate de păcat. Păcatul are anumite consecinţe pentru persoana care îl comite. Aceste consecinţe sunt variate şi complexe. Unul dintre efectele păcatului este puterea lui înrobitoare. Păcatul devine un obicei sau chiar un viciu. Un păcat duce la un alt păcat. De exemplu, după ce l-a omorât pe Abel, Cain s-a simţit obligat să mintă când Dumnezeu l-a întrebat unde este fratele său. Uneori este nevoie de un păcat mai mare care să acopere un păcat mai mic. După ce a comis adulterul, David a găsit necesar să comită o crimă pentru ca să ascundă ceea ce făcuse. Uneori tiparul devine fix, astfel că acelaşi act este repetat chiar în acelaşi mod. Acesta a fost cazul cu Avraam. În Egipt el a minţit cu privire la Sara, spunând că ea este sora lui şi nu soţia lui, rezultatul a fost că Faraon a luat-o de soţie (Gen. 12:10-20). Mai târziu Avraam a repetat aceeaşi minciună în faţa lui Abimelec (Gen. 20). Se pare că el nu învăţase nimic din primul incident. Trebuie să observăm că fiul său, Isaac, a repetat ulterior aceeaşi minciună în legătură cu soţia lui, Rebeca (Gen. 26:6-11).[15]

Ceea ce unii oameni consideră că este libertate de a păcătui sau libertate faţă de restricţiile ascultării de voia lui Dumnezeu, este de fapt înrobirea pe care o produce păcatul. În unele cazuri păcatul câştigă atâta control şi putere asupra unei persoane, încât aceasta nu poate scăpa de el. Pavel aminteşte faptul că creştinii romani „au fost odinioară robi ai păcatului" (Rom. 6:17). Dar puterea păcatului asupra individului se pierde prin lucrarea lui Cristos: „În adevăr, legea Duhului de viaţă în Cristos Isus m-a izbăvit de Legea păcatului şi a morţii" (Rom. 8:2).

Fuga de realitate

Păcatul are ca rezultat şi lipsa dorinţei de a ne confrunta cu realitatea. Aspectele dure ale vieţii şi mai ales consecinţele păcatului nostru nu sunt recunoscute în mod deschis. În special, societatea evită să se gândească la faptul dezolant că mai devreme sau mai târziu fiecare trebuie să moară (Evr. 9:27). Una dintre modalităţile prin care se evită această realitate este aceea a folosirii limbajului pozitiv. Nimeni nu mai moare; în schimb, fiecare „pleacă". Moartea este făcută să semene cu o mică excursie plăcută. În societatea noastră modernă nu mai există cimitire. Avem în schimb „parcuri memoriale". Şi experienţa îmbătrânirii, care semnalează apropierea morţii, este ascunsă cu grijă în spatele unor eufemisme ca „cetăţean senior" şi „vârstă de aur". Diversitatea modalităţilor de mascare sau de ignorare a morţii constituie o negare efectivă a morţii, care în realitate este un semn al fricii de moarte. O realizare refulată a faptului că moartea este plata păcatului (Rom. 6:23) ar putea să se afle la baza multora dintre încercările pe care le facem pentru a evita să ne gândim la ea.

Negarea păcatului

Negarea morţii este însoţită de negarea păcatului. Există diverse modalităţi de negare a păcatului. El poate fi redenumit, astfel încât să nu fie admis că este păcat. Poate fi considerat ceva care ţine de boală, de depravare, de ignoranţă sau probabil, în cel mai rău caz, de neacomodare socială. Karl Menninger a scris despre acest fenomen în cartea sa *Whatever Became of Sin?*[16] Negarea existenţei păcatului este un mod de a scăpa de consecinţele dureroase ale fărădelegii.

O altă modalitate de negare a păcatului nostru este să admitem incorectitudinea celor făcute de noi, dar să refuzăm să ne asumăm răspunderea pentru ele. Vedem aceasta chiar şi în cazul primului păcat. Când s-a confruntat cu întrebarea Domnului: „Cine ţi-a spus că eşti gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care îţi poruncisem să nu mănânci?" (Gen. 3:11), Adam a răspuns dând vina pe altcineva: „Femeia ... mi-a dat din pom şi am mâncat" (v. 12). Reacţia imediată a lui Adam a fost să nege responsabilitatea sa personală – el mâncase doar la îndemnul Evei. Însă încercarea lui Adam de a da vina pe altcineva a fost şi mai complexă, întrucât cele spuse de el au fost: „Femeia pe care mi-ai dat-o ca să fie lângă mine, ea mi-a dat din pom şi am mâncat". Adam a încercat să dea vina chiar pe Dumnezeu, deoarece dacă Dumnezeu nu i-ar fi dat femeia, Adam nu ar fi fost expus ispitei. Femeia a învăţat repede din exemplul soţului ei: „Şarpele m-a amăgit şi am mâncat din pom" (v. 13). Şarpele nu a avut pe cine să dea vina şi astfel procesul s-a oprit la el. Observaţi însă că judecata a venit asupra tuturor celor trei – asupra lui Adam, asupra Evei şi asupra şarpelui. Faptul că altcineva îi instigase la păcat pe Adam şi Eva nu a înlăturat responsabilitatea lor. Atât cel care a păcătuit, cât şi cel care a instigat la păcat au fost pedepsiţi.

---

[15] Mulţi comentatori ai Vechiului Testament consideră aceste pasaje narative mai degrabă „dublete" (relatări multiple ale aceluiaşi incident), decât nişte relatări despre trei evenimente diferite. Pentru o poziţie conservatoare în privinţa acestei probleme vezi Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses*, ediţia a doua, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1949, p. 83.

[16] Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?*, New York, Hawthorn, 1973.

Încercarea de a pune responsabilitatea pe umerii altcuiva este o practică obişnuită. Deoarece undeva în profunzime există adeseori un sentiment de vinovăţie pe care cel în cauză doreşte cu disperare să îl înlăture. Dar încercarea de a da vina pe altcineva complică păcatul şi face pocăinţa mai puţin probabilă. Toate scuzele şi explicaţiile pe care le oferim pentru a justifica acţiunile noastre sunt semne ale profunzimii păcatului nostru. Apelarea la determinism pentru explicarea şi justificarea păcatului nostru este doar o formă mai sofisticată de negare.

Autoînşelarea

Autoînşelarea este una din problemele de bază atunci când ne tăgăduim păcatul. Ieremia a scris: „Inima este nespus de înşelătoare [alunecoasă, necinstită] şi de deznădăjduit de rea; cine poate s-o cunoască?" Ipocriţii despre care a vorbit adeseori Isus se înşelau probabil pe ei înşişi înainte să încerce să înşele pe alţii. El a arătat dimensiunile ridicole până la care poate să ajungă autoînşelarea: „De ce vezi tu paiul din ochiul fratelui tău şi nu te uiţi cu băgare de seamă la bârna din ochiul tău?" (Matei 7:3). David a denunţat nedreptatea făcută de bogatul din parabola lui Natan, care luase singura mieluşea a săracului, dar el nu a sesizat mesajul parabolei (propria lui nedreptate comisă atunci când a luat-o pe soţia lui Urie) până când Natan nu i l-a scos în evidenţă (2 Sam. 12:1-15).

Insensibilitatea

Păcatul produce şi insensibilitate. Pe măsură ce continuăm să păcătuim şi să respingem avertismentele şi mustrările din partea lui Dumnezeu, noi devenim tot mai puţin sensibili la îndemnurile conştiinţei. Cu toate că se poate ca iniţial să existe o anumită sensibilitate când săvârşim un rău, efectul final al păcatului este că nu mai suntem mişcaţi de Cuvânt şi de Duhul Sfânt. Cu timpul pot fi comise fără nici o mustrare de conştiinţă până şi păcate grosolane. O carapace, o coajă spirituală, ca să spunem aşa, creşte deasupra sufletului. Pavel a vorbit despre cei care sunt „însemnaţi cu fierul roşu în însuşi cugetul lor" (1 Tim. 4:2) şi despre cei a căror minte este întunecată în urma respingerii adevărului (Rom. 1:21). Poate cel mai bun exemplu din lucrarea de slujire a lui Isus sunt fariseii care, văzând minunile lui Isus şi auzindu-I învăţăturile, au atribuit lui Beelzebul, prinţul demonilor, lucrarea care era a Duhului Sfânt.

Egocentrismul

În urma păcatului apare şi un tot mai mare egocentrism. În multe privinţe păcatul este o întoarcere spre sine, lucru care este întărit prin practică. Noi atragem atenţia asupra propriei noastre persoane, asupra calităţilor noastre şi asupra realizărilor noastre şi ne minimalizăm defectele. Căutăm favoruri speciale şi momente prielnice în viaţă, dorind o mică bucăţică pe deasupra pe care să nu o aibă nimeni altcineva. Manifestăm o anumită grijă specială faţă de propriile noastre dorinţe şi nevoi, în timp ce le ignorăm pe ale altora.

Neastâmpărul

În cele din urmă, păcatul produce adeseori şi lipsă de odihnă. Există un anumit nesaţ în a păcătui. Niciodată nu are loc o satisfacere completă. Cu toate că unii păcătoşi pot avea pentru o vreme o stabilitate relativă, păcatul îşi pierde până la urmă capacitatea de a satisface. Ca în cazul deprinderii cu un drog, se formează o toleranţă şi devine tot mai uşor să păcătuieşti fără să simţi chinurile vinovăţiei. Mai mult, este nevoie de o doză mai mare pentru a se obţine acelaşi efect. În cursul acestui proces dorinţele noastre continuă să se înmulţească în acelaşi ritm în care le putem împlini, sau mai repede. Se spune că drept răspuns la întrebarea: „De ce sumă de bani este nevoie pentru a mulţumi un om?" John D. Rockefeller a afirmat: „De puţin mai mult." Ca o mare agitată, lipsită de odihnă, cei răi nu dobândesc niciodată pacea cu adevărat.

Efecte asupra relațiilor cu ceilalți oameni

Competiția

Păcatul are efecte masive şi asupra relaţiilor dintre oameni. Unul dintre cele mai semnificative este proliferarea competiţiei. De vreme ce păcatul îl face pe om tot mai egocentric, determinându-l să-şi urmărească tot mai mult propriile lui interese, va exista inevitabil un conflict cu ceilalţi. Ne dorim aceeaşi poziţie, acelaşi partener de căsnicie sau aceeaşi condiţie socială pe care o are altcineva. Ori de câte ori câştigă cineva, altcineva pierde. Cel care pierde va deveni adeseori, motivat de resentimente, o ameninţare pentru cel care a câştigat. Persoana care are succes se va teme întotdeauna că ceilalţi ar putea încerca să redobândească ceea ce au pierdut. Astfel, nu există cu adevărat învingători în cursa competitivă. Versiunea extremă şi la cea mai mare scară a competiţiei umane este războiul, cu distrugerea în masă a proprietăţii şi a vieţilor omeneşti. Iacov este cât se poate de explicit în privinţa factorilor majori care duc la război: „De unde vin luptele şi certurile între voi? Nu vin oare din poftele voastre care se luptă în mădularele voastre? Voi poftiţi şi nu aveţi; ucideţi, pizmuiţi şi nu izbutiţi să căpătaţi; vă certaţi şi vă luptaţi şi nu aveţi" (Iac. 4:1-2). Am observat mai devreme că păcatul înrobeşte, ducând la mai mult păcat. Iacov dezvoltă această observaţie, susţinând că păcatul invidiei duce la păcatul uciderii şi al războiului.

Incapacitatea de a simți cu alții

Incapacitatea de a simţi cu alţii este una din consecinţele majore ale păcatului. Fiind preocupaţi de dorinţele, reputaţia şi părerile noastre, noi vedem doar perspectiva noastră. Datorită faptului că ceea ce vrem noi este atât de important pentru noi, nu ne putem pune în situaţia altora şi nu putem observa şi nevoile lor sau motivul pentru care ar putea ei înţelege o situaţie într-un mod oarecum diferit de felul în care o vedem noi. Acesta este opusul a ceea ce Pavel le-a poruncit cititorilor săi: „Nu faceţi nimic din spirit de ceartă sau din slavă deşartă, ci în smerenie fiecare să privească pe altul mai presus de el însuşi. Fiecare din voi să se uite nu la foloasele lui, ci şi la foloasele altora. Să aveţi în voi gândul acesta, care era şi în Cristos Isus" (Filip. 2:3-5).

Respingerea autorității

Respingerea autorităţii este adeseori o ramificaţie socială a păcatului. Dacă ne găsim siguranţa în propriile noastre posesiuni şi realizări, atunci orice autoritate are un caracter ameninţător. Ne împiedică să nu mai facem ce vrem noi. Trebuie să ne opunem unei asemenea autorităţi sau să o ignorăm, astfel încât să fim liberi să facem ce vrem noi. În cursul acestui proces ar putea fi călcate în picioare, desigur, multe din drepturile altora.

Incapacitatea de a iubi

În fine, păcatul are ca rezultat incapacitatea de a iubi. De vreme ce alţi oameni ne stau în drum, reprezentând competiţia şi totodată o ameninţare pentru noi, nu putem acţiona cu adevărat pentru binele altora dacă ţinta noastră este satisfacerea noastră. Şi astfel din acest egocentrism sau din urmărirea valorilor finite care L-au înlocuit pe Dumnezeu în centrul vieţii păcătosului decurg suspiciuni, conflicte şi chiar ură.

Păcatul este o problemă serioasă; el are efecte cu bătaie lungă – asupra relaţiei noastre cu Dumnezeu, asupra noastră şi asupra altor oameni. Prin urmare va necesita un remediu cu efecte la fel de puternice.

29

Dimensiunile păcatului

- Sfera de cuprindere a păcatului
  - Învățătura Vechiului Testament
  - Învățătura Noului Testament
- Intensitatea păcatului
  - Învățătura Vechiului Testament
  - Învățătura Noului Testament
- Teorii despre păcatul originar
  - Pelagianismul
  - Arminianismul
  - Calvinismul
- Păcatul originar: un model biblic și contemporan

După ce am văzut câte ceva despre natura păcatului, despre sursa lui şi despre efectele pe care le are, trebuie să ne punem acum întrebări cu privire la dimensiunile păcatului. Această întrebare are două faţete: (1) Cât de extins, cât de comun este păcatul? (2) Cât de intens, cât de radical este el?

Sfera de cuprindere a păcatului

La întrebarea cine păcătuieşte, răspunsul este evident: păcatul este universal. El nu se limitează la câţiva indivizi izolaţi sau măcar la o majoritate a rasei umane. Toţi oamenii, fără excepţie, sunt păcătoşi.

Învățătura Vechiului Testament

Despre universalitatea păcatului se vorbeşte în multe moduri şi locuri în Scriptură. În Vechiul Testament nu găsim de obicei afirmaţii generale valabile pentru toţi oamenii din toate timpurile, ci doar cu privire la toţi oamenii care au trăit în vremea în care s-a scris despre lucrurile respective. Pe vremea lui Noe păcatul rasei umane a fost atât de mare şi atât de extins, încât Dumnezeu a hotărât să distrugă totul (cu excepţia lui Noe, a familiei lui şi a animalelor luate în arcă). Descrierea este plastică: „Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ şi că toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău" (Gen. 6:5). Dumnezeu a regretat că l-a făcut pe om şi a decis să şteargă de pe faţa Pământului întreaga rasă umană împreună cu toate celelalte creaturi, deoarece corupţia era universală: „Pământul era stricat înaintea lui Dumnezeu, pământul era plin de silnicie" (Gen. 6:11). Noe pare a fi o excepţie: el a găsit bunăvoinţă înaintea lui Dumnezeu, fiind descris ca un „om neprihănit [drept] şi fără pată între cei din vremea lui" (v. 9). Cu toate acestea, deşi iese în evidenţă din mijlocul celorlalţi, el se face vinovat de păcatul beţiei (9:21), care este condamnat într-un alt loc din Scriptură (Hab. 2:15; Efes. 5:18).

Chiar şi după ce potopul i-a distrus pe cei răi de pe faţa Pământului, Dumnezeu a continuat să caracterizeze „întocmirile gândurilor din inima omului [ca fiind] rele din tinereţea lui" (Gen. 8:21). David descrie corupţia contemporanilor săi în termeni pe care Pavel îi citează în Romani 3. În Psalmii 14 şi 53, care sunt aproape identici, corupţia umană este zugrăvită în universalitatea ei: „S-au stricat oamenii, fac fapte urâte; nu este nici unul care să facă binele ... toţi s-au rătăcit, toţi s-au dovedit nişte netrebnici; nu este nici unul care să facă binele, nici unul măcar" (Ps. 14:1, 3). Aici există din nou câţiva oameni drepţi printre răufăcători (v. 5). David nu sugerează însă că dreptatea este mai curând propria realizare a omului decât un dar al harului Domnului. În Proverbe 20 se subînţelege că degeaba s-ar căuta un om drept şi credincios: „Mulţi oameni îşi trâmbiţează bunătatea; dar cine poate găsi un om credincios?" (v. 6). „Cine poate zice: «Mi-am curăţit inima, sunt curat de păcatul meu»?" (v. 9). Între aceste două întrebări retorice se găsesc unele afirmaţii despre omul drept şi despre un împărat care stă pe scaunul lui de judecată (v. 7-8), dar după câte se pare nici chiar ei nu pot prezenta suficiente garanţii.

O afirmaţie categorică referitoare la păcătoşenia omului se găseşte în 1 Împăraţi 8:46: „căci nu este om care să nu păcătuiască" (cf. Rom. 3:23). David face o afirmaţie similară atunci când cere milă de la Dumnezeu: „Nu intra la judecată cu robul Tău! Căci nici un om viu nu este fără prihană [drept] înaintea Ta" (Ps. 143:2). Aceeaşi idee este sugerată în Psalmul 130:3: „Dacă ai păstra, Doamne, aducerea aminte a nelegiuirilor, cine ar putea sta în picioare, Doamne?" Autorul Eclesiastului spune: „Fiindcă pe pământ nu este nici un om fără prihană [drept] care să facă binele fără să păcătuiască" (Ecl. 7:20).

Ar trebui să se considere că aceste afirmaţii făcute pe marginea păcătoşeniei universale a rasei umane califică toate referirile scripturale la persoane perfecte sau drepte (de ex., Ps. 37:37; Prov. 11:5). Până şi cei despre care se spune în mod specific că sunt perfecţi au defecte. Am observat deja acest lucru în legătură cu Noe. Acelaşi lucru este adevărat şi despre Iov (cf. Iov 1:8 şi 14:16-17, unde Iov se referă la fărădelegile lui). Avraam a fost un om cu multă credinţă; Domnul l-a îndemnat chiar să fie fără vină (Gen. 17:1). Totuşi, acţiunile lui dovedesc că el nu a fost fără păcat. Dând naştere la un fiu, Ismael, prin Hagar, el a arătat lipsă de încredere în capacitatea lui Dumnezeu de a-Şi îndeplini promisiunea de a-i da un moştenitor. Avraam a demonstrat şi lipsă de integritate prin faptul că de două ori a prezentat-o pe Sara, soţia lui, drept sora sa (Gen. 12, 20). Moise a fost cu siguranţă un om al lui Dumnezeu, totuşi, în urma lipsei lui de credinţă nu i-a fost îngăduit să ducă poporul în Ţara promisă (Num. 20:10-13). David a fost un om după inima lui Dumnezeu (1 Sam. 13:14). Cu toate acestea păcatele lui au fost cumplite şi au stat la baza marelui psalm al pocăinţei (Ps. 51). În Isaia 53:6 se fac eforturi pentru universalizarea descrierii metaforice a păcătoşilor: „Noi rătăceam cu toţii ca nişte oi, fiecare îşi vedea de drumul lui; dar Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor."

Învăţătura Noului Testament

Noul Testament este şi mai clar în afirmarea universalităţii păcatului omenesc. Cel mai renumit pasaj în acest sens este desigur Romani 3 unde Pavel citează şi dezvoltă Psalmii 14 şi 53, precum şi pasaje din alţi Psalmi: 5:9; 140:3; 10:7; 36:1 şi Isaia 59:7-8. El afirmă că „toţi, fie iudei, fie greci, sunt sub păcat" (v. 9), iar apoi înşiră câteva citate descriptive începând cu: „Nu este nici un om neprihănit [drept], nici unul măcar. Nu este nici unul care să aibă pricepere. Nu este nici unul care să caute cu tot dinadinsul pe Dumnezeu. Toţi s-au abătut şi au ajuns nişte netrebnici. Nu este nici unul care să facă binele, nici unul măcar" (v. 10-12). Nimeni nu va fi justificat prin lucrările Legii (v. 20). Motivul este clar: „toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu" (v. 23). Pavel clarifică şi faptul că el vorbeşte nu numai despre cei necredincioşi, despre cei din afara credinţei creştine, ci şi despre credincioşi, inclusiv despre sine însuşi. În Efeseni 2:3 el recunoaşte că „între ei [între fiii neascultării, v. 2] eram şi noi toţi odinioară, când trăiam în poftele firii noastre pământeşti, când făceam voile firii pământeşti şi ale gândurilor noastre, şi eram din fire copii ai mâniei, ca şi ceilalţi". Este evident că nu există excepţii de la această regulă universală. În afirmaţia lui cu privire la Lege şi la funcţia ei, Pavel menţionează faptul că „Scriptura a închis totul sub păcat" (Gal. 3:22). În mod similar, în 1 Ioan 5:19 se arată că „toată lumea zace în Cel rău".

Nu numai că Biblia afirmă adeseori că toţi sunt păcătoşi, ci şi presupune aceasta peste tot. Observaţi, de exemplu, că porunca de a se pocăi este pentru fiecare. În cuvântarea de pe Muntele lui Marte, Pavel a spus: „Dumnezeu nu ţine seama de vremurile de neştiinţă şi porunceşte acum tuturor oamenilor de pretutindeni să se pocăiască" (Fapte 17:30). Deşi nu a fost nevoie ca Isus să mărturisească vreodată vreun păcat sau să se pocăiască, este necesar ca oricine altcineva să o facă, deoarece este evident că toţi păcătuiesc. Vorbindu-i lui Nicodim despre naşterea din nou, Isus a făcut ca afirmaţia Sa să fie universală: „Adevărat, adevărat îţi spun că dacă nu se naşte cineva din apă şi din Duh, nu poate să intre în Împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3:5). Fiecare are nevoie de transformarea pe care o produce naşterea din nou. Este evident că în Noul Testament fiecare persoană în parte, în virtutea faptului că este umană, este considerată un păcătos care are nevoie de pocăinţă şi de naştere din nou. Păcatul este universal. După cum se exprimă Ryder Smith: „Universalitatea păcatului este luată ca o realitate. În urma unei examinări se va descoperi că fiecare cuvântare din Faptele Apostolilor, până şi cea a lui Ştefan, şi fiecare epistolă pleacă pur şi simplu de la prezumţia că toţi oamenii au păcătuit. Aceasta este şi presupunerea lui Isus în Evangheliile sinoptice. ... Isus tratează cu fiecare pornind de la ipoteza: «Aici este un păcătos.»"[1]

---

[1] Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners*, Londra, Epworth, 1953, p. 159-60.

Nu numai că Biblia afirmă şi presupune peste tot că toţi oamenii sunt păcătoşi, dar ea şi ilustrează din abundenţă acest fapt. Pe paginile Scripturii apar păcătoşi notorii. Femeia samariteancă din Ioan 4 şi tâlharii de pe cruce sunt exemple evidente. Dar ceea ce este mai impresionant este că până şi oamenii buni, cei drepţi, eroii Scripturii sunt prezentaţi ca nişte păcătoşi. Am dat deja mai multe exemple din Vechiul Testament – Noe, Avraam, Moise, David. Iar în Noul Testament citim despre defectele ucenicilor lui Isus. Păcatele lui Petru i-au adus acestuia mai multe mustrări din partea lui Isus, cea mai severă dintre ele fiind: „Înapoia Mea, Satano: tu eşti o piatră de poticnire pentru Mine! Căci gândurile tale nu sunt gândurile lui Dumnezeu, ci gânduri de-ale oamenilor" (Matei 16:23). Ambiţiile egoiste şi mândria s-au arătat nu numai în încercarea lui Iacov şi Ioan de a fi puşi în locuri de cinste la dreapta şi stânga lui Isus, ci şi în resentimentele şi indignarea celorlalţi ucenici (Matei 20:20-28; Marcu 10:35-45; Luca 22:24-27). Acest incident este cu atât mai uimitor cu cât el a avut loc după ce ucenicii dezbătuseră care dintre ei este cel mai mare, iar Isus le răspunsese cu o cuvântare despre necesitatea de a fi un servitor (Matei 18:1-5; Marcu 9:33-37; Luca 9:46-48).

O dovadă în plus pentru universalitatea păcatului este că toate persoanele sunt supuse pedepsei pentru păcat, şi anume morţii. Cu excepţia celor care vor fi în viaţă la revenirea lui Cristos, fiecare va ajunge să moară. Absolut toţi suntem supuşi morţii. Romani 3:23 („toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu") şi 6:23 („plata păcatului este moartea") sunt legate între ele. Universalitatea morţii despre care se vorbeşte în cel de-al doilea verset este o dovadă a universalităţii păcatului despre care vorbeşte primul verset. Între aceste două versete se află Romani 5:12: „De aceea, după cum printr-un singur om a intrat păcatul în lume, şi prin păcat a intrat moartea, şi astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor, din pricină că toţi au păcătuit." Şi aici păcatul este considerat universal.

Intensitatea păcatului

După ce am văzut că păcatul este universal, ne întoarcem acum la problema intensităţii păcatului. Cât de păcătos este un păcătos? Cât de adânc este păcatul nostru? Suntem noi puri în esenţă, cu o înclinaţie pozitivă spre bine, sau suntem în întregime şi în mod absolut corupţi? Trebuie să privim cu atenţie la datele biblice şi apoi să căutăm să le interpretăm şi să le integrăm.

Învăţătura Vechiului Testament

Vechiul Testament, în cea mai mare parte a lui, vorbeşte mai degrabă despre păcate decât despre păcătoşenie, despre păcat ca act mai degrabă decât ca stare sau dispoziţie. Condamnările rostite de profeţii evrei au fost în general îndreptate împotriva unor fapte păcătoase sau păcate. Cu toate acestea, aceste condamnări judecau nu numai manifestările exterioare păcătoase, ci şi păcatele lăuntrice. De fapt, se făcea o distincţie între păcate, bazată pe motivaţia păcătosului. Dreptul ucigaşilor la refugiu era rezervat pentru cei care uciseseră mai degrabă accidental, decât intenţionat (Deut. 4:42). Motivul era la fel de important ca şi actul în sine. În plus, gândurile şi intenţiile lăuntrice erau condamnate complet diferit de actele exterioare. Un exemplu în acest sens este păcatul invidiei, o dorinţă lăuntrică liber asumată.[2]

Există o etapă în plus în concepţia Vechiului Testament despre păcat. Mai ales în scrierile lui Ieremia şi ale lui Ezechiel păcatul este descris ca o boală spirituală care tulbură profund inima. Inima noastră este rea şi trebuie transformată sau chiar schimbată cu o alta. Noi nu numai că facem răul, ci însăşi înclinaţia noastră este rea. Ieremia spune că „inima este nespus de înşelătoare şi de deznădăjduit de rea; cine poate s-o cunoască?" (Ier. 17:9). Mai încolo Ieremia profeţeşte că Domnul va schimba inima poporului Său. Va veni ziua când Domnul va pune Legea Lui înăuntrul lor şi o va „scrie în inima lor" (Ier. 31:33). În mod similar, în Cartea lui Ezechiel, Dumnezeu afirmă cu putere că inimile oamenilor trebuie schimbate: „Le voi da o altă inimă [sau o inimă nouă] şi voi pune un duh nou în ei. Voi lua din trupul lor inima de piatră şi le voi da o inimă de carne" (Ezec. 11:19).

Este de asemenea demn de remarcat faptul că în timp ce unii termeni ebraici pe care i-am examinat în capitolul 26 arată spre păcate precise şi specifice, alţi termeni par să sugereze o condiţie, o stare sau o tendinţă a inimii. Un termen care este deosebit de semnificativ în acest sens este verbul חָשַׁב (*chashab*), care apare de aproximativ 180 de ori în diverse forme.[3] Deşi există mai mult de douăzeci de traduceri diferite în limba engleză, termenul este tradus în esenţă prin „a plănui", care combină ideea de a gândi cu ideea de a născoci. El este folosit în legătură cu gândurile şi cu scopurile lui Dumnezeu şi în special pentru născocirile viclene şi păcătoase ale inimii omului. În acest al doilea caz cuvântul atrage atenţia nu asupra actului păcatului, ci asupra obiectivului lui şi chiar asupra uneltirii din spatele lui. În Eclesiastul, capitolul 7, vorbitorul reflectează asupra răspândirii nebuniei răutăţii. El vorbeşte despre femeia a cărei inimă este o „cursă şi un laţ" (v. 26), iar apoi conchide: „Numai, iată ce am găsit: că Dumnezeu i-a făcut pe oameni fără prihană [drepţi], dar ei umblă cu multe şiretenii" (v. 29). Omul care comite fapte rele este unul a cărui inimă născoceşte răul şi al cărui obicei este să păcătuiască. Imaginea inimii uneltitoare apare încă din relatarea despre potop; Dumnezeu observă despre omul păcătos că „toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău" (Gen. 6:5). Exemplele ulterioare sunt frecvente: „Să se lase cel rău de calea lui şi omul nelegiuit să se lase de gândurile lui, să se întoarcă la Domnul care va avea milă de el, la Dumnezeul nostru care nu oboseşte iertând" (Is. 55:7); „...nu ştiam planurile rele pe care le urzeau ei împotriva mea" (Ier. 11:19); „Gândurile celui rău sunt o urâciune pentru Domnul, cuvintele celui neprihănit [drept] sunt plăcute înaintea Lui" (Prov. 15:26). Ryder Smith comentează în legătură cu aceste pasaje: „Aici ideea unor păcate lăuntrice *individuale* se transformă în ideea unui obicei de a păcătui."[4]

Psalmul 51, marele psalm al pocăinţei, exprimă cel mai complet ideea de păcătoşenie sau de natură păcătoasă. Renunţând pentru moment la întrebarea dacă păcatul, sau corupţia, sunt moştenite, observăm aici un accent puternic pus pe ideea păcatului ca stare sau dispoziţie lăuntrică şi nevoia de purificare lăuntrică a persoanei. David vorbeşte despre faptul că a fost născut în nelegiuire şi conceput în păcat (v. 5). El spune că Domnul doreşte ca adevărul să fie înlăuntrul omului, şi aminteşte nevoia de înţelepciune din adâncul inimii (v. 6). Psalmistul se roagă să fie spălat şi curăţat (v. 2), purificat şi spălat (v. 7) şi Îl roagă pe Dumnezeu să zidească în el o inimă curată şi să pună în el un spirit nou şi drept (sau statornic) (v. 10). Cu greu s-ar putea găsi în literatura religioasă o mai conştientă şi mai puternică exprimare a nevoii de schimbare a dispoziţiei lăuntrice sau a naturii. Este dincolo de orice îndoială că psalmistul nu se gândeşte la sine doar ca la o persoană care comite păcate, ci ca la o persoană păcătoasă.

---

[2] Ibid., p. 34.

[3] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 362-363.

[4] Smith, *Doctrine of Sin*, p. 36.

Învăţătura Noului Testament

Noul Testament este şi mai clar şi mai insistent în privinţa acestor probleme. Isus a vorbit despre faptul că dispoziţia lăuntrică a omului este rea. Păcatul este în mare măsură o problemă legată de gândurile şi intenţiile lui. Nu este suficient să nu comiţi o crimă; cel care se supără pe fratele său este pasibil de judecată (Matei 5:21-22). Nu este suficient să te abţii de la adulter. Dacă un bărbat pofteşte în inima lui o femeie, el a comis deja adulterul cu ea (Matei 5:27-28). Isus a exprimat aceasta şi mai răspicat în Matei 12:33-35: „Ori faceţi pomul bun şi rodul lui bun, ori faceţi pomul rău şi rodul lui rău: căci pomul se cunoaşte după rodul lui. Pui de năpârci, cum aţi putea voi să spuneţi lucruri bune, când voi sunteţi răi? Căci din prisosul inimii vorbeşte gura. Omul bun scoate lucruri bune din vistieria bună a inimii lui; dar omul rău scoate lucruri rele din vistieria rea a inimii lui." Luca clarifică faptul că roada reflectă însăşi natura pomului, sau a omului: nici un pom bun nu aduce roadă rea, şi nici un pom rău nu aduce roadă bună (Luca 6:43-45). Faptele noastre sunt ceea ce sunt fiindcă noi suntem ceea ce suntem. Nu poate fi altfel. Faptele şi cuvintele rele provin din gândurile rele ale inimii: „Dar ce iese din gură, vine din inimă şi aceea spurcă pe om. Căci din inimă ies gândurile rele, uciderile, preacurviile, curviile, furtişagurile, mărturiile mincinoase, hulele" (Matei 15:18-19).

Propria mărturie a lui Pavel despre sine este şi ea un argument puternic în favoarea faptului că păcatele individuale sunt produse de corupţia naturii umane. El reaminteşte că atunci „când trăiam sub firea noastră pământească, patimile păcatelor, aţâţate de Lege, lucrau în mădularele noastre şi ne făceau să aducem roade pentru moarte" (Rom. 7:5). El vede în mădularele lui „o altă lege, care se luptă împotriva legii primite de mintea mea şi mă ţine rob legii păcatului, care este în mădularele mele" (v. 23). În Galateni 5:17 el scrie că dorinţele cărnii sunt împotriva Spiritului. Cuvântul întrebuinţat este ἐπιθυμέω, care se poate referi fie la o dorinţă neutră, fie la o dorinţă nepotrivită. Există numeroase „lucrări ale cărnii": „preacurvia, curvia, necurăţia, desfrânarea, închinarea la idoli, vrăjitoria, vrăjbile, certurile, zavistiile, mâniile, neînţelegerile, dezbinările, certurile de partide, pizmele, uciderile, beţiile, îmbuibările şi alte lucruri asemănătoare cu acestea" (v. 19-21). Aşadar, în gândirea lui Pavel, ca şi în cea a lui Isus, păcatele sunt rezultatul naturii umane. În fiecare fiinţă umană există o înclinaţie puternică spre rău, o înclinaţie cu efecte precise.

Adjectivul *total* se ataşează adeseori ideii de depravare. Această idee derivă cu certitudine din textele pe care le-am examinat deja. Foarte devreme în Biblie citim că: „Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ şi că toate întocmirile gândurilor din inima lui erau îndreptate în fiecare zi numai spre rău" (Gen. 6:5). Pavel îi descrie pe cei dintre neamuri ca „având mintea întunecată, fiind străini de viaţa lui Dumnezeu din pricina neştiinţei în care se află în urma împietririi inimii lor. Ei şi-au pierdut orice pic de simţire, s-au dedat la desfrânare şi săvârşesc cu lăcomie orice fel de necurăţie" (Efes. 4:18-19). Pasajele în care descrie păcătoşii, Romani 1:18-32 şi Tit 1:15, precum şi cele în care vorbeşte de oamenii din vremurile de pe urmă, cum ar fi 2 Timotei 3:2-5, se concentrează asupra corupţiei, a împietririi şi a răutăţii deznădăjduite a acestor oameni. Dar expresia „depravare totală" trebuie folosită cu atenţie. Deoarece s-a considerat uneori că ea transmite (şi uneori a fost chiar menită să transmită) o anumită înţelegere a naturii umane pe care experienţa noastră o dezminte.[5]

Prin depravare totală noi nu înţelegem că persoana neregenerată este total insensibilă în probleme de conştiinţă, de bine şi rău. Întrucât afirmaţia lui Pavel din Romani 2:15 stabileşte că neamurile au Legea înscrisă în inimile lor, astfel încât „despre lucrarea aceasta mărturiseşte cugetul lor şi gândurile lor, care sau se învinovăţesc sau se dezvinovăţesc între ele".

Mai departe, depravare totală nu înseamnă că omul păcătos este atât de păcătos pe cât poate fi. El nu face în continuu numai rău şi încă în cel mai rău mod posibil. Există persoane neregenerate care sunt cu adevărat altruiste, care manifestă amabilitate, generozitate şi dragoste faţă de alte persoane, care sunt parteneri de viaţă şi părinţi devotaţi şi buni. Unele persoane complet seculare au înfăptuit acte de eroism în folosul ţării lor. Aceste acţiuni, în măsura în care sunt în conformitate cu voia şi legea lui Dumnezeu, sunt plăcute înaintea lui Dumnezeu. Dar ele nu sunt în nici un caz meritorii. Ele nu califică persoana în vederea mântuirii şi nici nu contribuie în vreun fel la mântuirea ei.

În fine, doctrina depravării totale nu înseamnă că păcătosul comite toate formele posibile ale păcatului. Întrucât virtutea este adeseori – după cum a reliefat Aristotel – o cale de mijloc între două extreme dintre care ambele sunt vicii, prezenţa unui viciu l-ar exclude automat pe celălalt.[6]

Atunci ce vrem să spunem de fapt prin expresia depravare totală? În primul rând, păcatul este o problemă a întregii persoane.[7] Păcatul nu locuieşte doar într-un singur compartiment al persoanei, cum ar fi trupul sau raţiunea. Desigur, există mai multe texte care fac clar faptul că trupul este afectat (de ex., Rom. 6:6, 12; 7:24; 8:10, 13). Alte versete ne spun că şi mintea sau raţiunea este implicată (de ex., Rom. 1:21; 2 Cor. 3:14-15; 4:4). Faptul că emoţiile sunt şi ele implicate este amplu atestat (de ex., Rom. 1:26-27; Gal. 5:24 şi 2 Tim. 3:2-4, unde păgânii sunt descrişi ca iubitori de sine şi de plăceri, mai degrabă decât de Dumnezeu). În fine, este evident că şi voinţa este afectată. Persoana neregenerată nu are o voinţă cu adevărat liberă. Ea este înrobită de păcat. Pavel vorbeşte în termeni foarte categorici despre romani când spune că au fost odinioară „robi ai păcatului" (Rom. 6:17). El este preocupat ca oponenţii servitorului Domnului „să se pocăiască şi să ajungă să cunoască adevărul şi ... să se desprindă din cursa Diavolului, de care au fost prinşi ca să-i facă voia" (2 Tim. 2:25-26).

---

[5] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 637-638; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 246.

[6] Aristotel, *Etica nicomahică* 2. 8-9.

[7] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 247.

Mai mult, depravarea totală înseamnă că până şi altruismul omului neregenerat conţine întotdeauna şi o motivaţie nepotrivită. Faptele bune nu sunt făcute în întregime sau măcar în primul rând din dragoste perfectă pentru Dumnezeu. În fiecare caz există şi un alt factor, care constă fie din preferarea propriului interes, fie a unui alt lucru inferior lui Dumnezeu. Astfel, în timp ce acesta ar putea părea un comportament bun şi de dorit, şi am putea fi înclinaţi să credem că este imposibil să fie păcătos, totuşi, până şi binele este pângărit. Fariseii care au dialogat atât de des cu Isus au făcut multe lucruri bune (Matei 23:23), dar ei nu au avut o dragoste reală faţă de Dumnezeu. Aşa încât Isus le-a spus: „Cercetaţi Scripturile [acesta a fost fireşte un lucru bun], pentru că socotiţi că în ele aveţi viaţa veşnică, dar tocmai ele mărturisesc despre Mine. Şi nu vreţi să veniţi la Mine ca să aveţi viaţa! Eu nu umblu după slava care vine de la oameni. Dar ştiu că n-aveţi în voi dragoste de Dumnezeu" (Ioan 5:39-42).

Uneori păcătoşenia este acoperită cu un înveliş elegant de farmec şi graţie. Totuşi, după cum arată doctrina depravării totale, sub această spoială se află o inimă care nu este cu adevărat înclinată spre Dumnezeu. Langdon Gilkey povesteşte felul în care el a descoperit acest adevăr într-un lagăr japonez de prizonieri. El a fost crescut în cercuri intelectuale. Tatăl lui a fost decan la Rockefeller Chapel de la University of Chicago şi Langdon a frecventat Yale University. El a cunoscut oameni cu mult bun simţ. Dar când s-a aflat într-un lagăr de prizonieri, cu mulţi oameni de acest gen, a văzut o altă latură a naturii umane. Acolo, unde existau lipsuri de tot felul, egoismul, care este natural la oameni, a ajuns să se manifeste uneori sub forme extrem de spectaculoase. Spaţiul era foarte mic, şi astfel au fost făcute repartizări riguroase, pe cât posibil de echitabile pentru fiecare. Gilkey răspundea de distribuirea spaţiului. El a întâlnit mai mulţi oameni care elaboraseră explicaţii amănunţite cu privire la motivul pentru care li s-ar cuveni mai mult spaţiu decât altora. Unii îşi mutau patul cu câţiva centimetri mai încolo în fiecare noapte ca să mai câştige puţin loc. Printre aceşti contravenienţi se aflau chiar şi câţiva misionari creştini. Într-un pasaj emoţionant Gilkey descrie descoperirea lui în legătură cu ceva similar păcatului originar. Textul este o vie aducere aminte a faptului că ceea ce se întâmplă în situaţii de criză poate fi un indiciu mai bun pentru adevărata stare a inimii omului decât împrejurările obişnuite ale vieţii.

> Asemenea experienţe avute cu îndărătnicia omenească obişnuită m-au stimulat fireşte să reflectez foarte mult în timpul suficient pe care îl aveam la dispoziţie. Ideile mele despre cum sunt oamenii şi ce anume le motivează acţiunile au suferit o revizuire radicală. În general oamenii – şi eu ştiu că nu mă puteam exclude pe mine însumi – păreau să fie mult mai puţin raţionali şi mult mai egoişti decât aş fi putut bănui vreodată, fără a fi „oamenii drăguţi" care crezusem întotdeauna că sunt. Ei nu decideau să facă anumite lucruri pentru că aşa ar fi fost rezonabil şi corect să acţioneze, ci pentru că acea linie de acţiune se potrivea cu propriul lor interes. După aceea ei găseau motivaţii raţionale şi morale pentru ceea ce hotărâseră deja să facă.[8]

---

[8] Langdon Gilkey, *Shantung Compound*, New York, Harper and Row, 1966, p. 89-90.

În acest sens omul nu este cu mult deasupra nivelului animalelor care luptă pentru hrană chiar dacă există suficientă pentru fiecare. Când societatea funcționează normal omul nu pare să fie atât de rău; ceea ce uităm noi însă este că autoritățile care impun legea servesc ca mijloc de intimidare. Dar atunci când în New York are loc o pană de curent, astfel încât poliția este incapabilă să-și îndeplinească sarcinile în mod normal, crima se dezlănțuie în proporții mari. Prin urmare, noi nu ar trebui să dăm crezare prea repede faptului că bunătatea relativă a omului în circumstanțe normale ar putea combate ideea păcatului originar. Această bunătate s-ar putea să fie motivată de teama de a fi prins și pedepsit.

Aceleași considerente trebuie să se aplice și enigmei „domnului Drăguț", necreștinul foarte simpatic, profund, săritor și generos. Este greu uneori să-ți imaginezi că și acest tip de persoană este păcătoasă și are nevoie de regenerare. Cum se poate ca o asemenea persoană să fie un păcătos deznădăjduit de rău, de egoist și de răzvrătit? Înțelesul corect al doctrinei despre depravarea totală nu definește păcatul în funcție de ceea ce alți oameni ar putea considera neplăcut. El înseamnă mai degrabă a nu-L iubi, a nu-L onora și a nu-L servi pe Dumnezeu. Astfel, până și cea mai plăcută și amabilă persoană are la fel de multă nevoie de Evanghelia vieții noi ca oricare persoană insuportabilă, crudă și egoistă.

În cele din urmă, depravarea totală înseamnă că păcătosul este complet incapabil să se scoată pe sine din starea păcătoasă.[9] După cum s-a observat anterior, lucrul bun pe care îl face el este pângărit de o dragoste mai puțin decât perfectă pentru Dumnezeu și din acest motiv nu poate să-l justifice înaintea lui Dumnezeu. În afară de aceasta, faptele bune și corecte nu pot fi menținute constant. Păcătosul nu poate să-și schimbe viața prin decizii, prin puterea voinței și prin reformă. De păcat nu se poate scăpa. Această realitate este exprimată prin numeroasele pasaje din Scriptură în care se spune despre păcătoși că sunt „morți din punct de vedere spiritual". Pavel scrie: „Voi erați morți în greșelile și păcatele voastre, în care trăiați odinioară ... măcar că eram morți în greșelile noastre, [Dumnezeu] ne-a adus la viață" (Efes. 2:1-2, 5). Aceeași expresie se găsește în Coloseni 2:13. Autorul Epistolei către Evrei vorbește despre „fapte moarte" (Evr. 6:1; 9:14). Aceste diverse expresii nu înseamnă că păcătoșii sunt absolut insensibili la stimuli spirituali, ci, mai degrabă, că ei sunt incapabili să facă ceea ce ar trebui să facă. Persoana neregenerată nu este în stare să facă fapte cu adevărat bune, răscumpărătoare; tot ce face ea este mort sau ineficient în relația cu Dumnezeu. Mântuirea prin fapte este absolut imposibilă (Efes. 2:8-9).

Oricine a încercat să trăiască o viață perfectă prin propriile lui puteri a ajuns la concluzia despre care vorbește Pavel aici. Asemenea sforțări sfârșesc până la urmă prin înfrângere – în cel mai bun caz. Un profesor de seminar a descris propria lui încercare. El a înșirat treizeci de caracteristici ale vieții creștine. Apoi a fixat câte o caracteristică pentru fiecare zi a lunii. În prima zi a lunii a muncit din greu la cel dintâi atribut. Concentrându-se foarte mult, el a reușit să trăiască toată ziua potrivit scopului pe care și-l propusese. În a doua zi a lunii a trecut la al doilea domeniu și a ajuns să îl stăpânească. Apoi a trecut la al treilea, izbutind în fiecare domeniu, până ce în ultima zi a lunii și-a însușit perfect trăsătura stabilită pentru acea zi. Dar tocmai când a vrut să savureze din plin victoria, el a privit în urmă la obiectivul primei zile a lunii pentru a vedea cum stă cu el. Spre întristarea lui el a descoperit că pierduse complet din vedere acel obiectiv – precum şi pe cel din a doua, a treia, a patra zi. În timp ce se concentrase asupra altor domenii, vechile lui greşeli şi lipsuri se furişaseră înapoi. Experienţa profesorului este un studiu empiric pe marginea a ceea ce ne învaţă Biblia: „Nu este nici unul care să facă binele, nici unul măcar" (Ps. 14:3b; 53:3b; Rom. 3:12). Biblia dă şi motivul: „Toţi sunt la fel de corupţi [depravaţi]" (Ps. 14:3a; 53:3a; trad. aut.). Suntem complet incapabili să facem fapte într-adevăr meritorii, suficiente pentru a ne face să obţinem bunăvoinţa lui Dumnezeu.

---

[9] Strong, *Systematic Theology*, p. 640-646.

Teorii despre păcatul originar

Noi toţi, după câte se pare fără excepţie, suntem păcătoşi. Prin aceasta înţelegem nu numai că toţi păcătuim, ci şi că toţi avem o natură depravată sau coruptă care ne împinge într-un asemenea mod înspre păcat, încât acesta devine efectiv inevitabil. Cum este posibil acest lucru? Pe ce se bazează acest fapt uluitor? Nu ar trebui să existe oare un factor comun care lucrează în noi toţi? Este ca şi cum un factor antecedent sau *a priori* din viaţă ar duce la o păcătuire universală sau la o depravare universală. Dar ce este acest factor comun care e numit adeseori păcat originar?[10] De unde vine el şi cum este transmis sau comunicat?

Găsim răspunsul în Romani 5: „De aceea, după cum printr-un singur om a intrat păcatul în lume, şi prin păcat a intrat moartea, şi astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor din pricină că toţi au păcătuit" (v. 12). Acest gând este repetat în mai multe moduri în versetele următoare: „... căci dacă prin greşeala unuia singur, cei mulţi au fost loviţi cu moartea" (v. 15); „... căci judecata venită de la unul a adus osânda" (v. 16); „...dacă deci prin greşeala unuia singur moartea a domnit prin el singur" (v. 17); „...astfel dar, după cum printr-o singură greşeală a venit o singură osândă care a lovit pe toţi oamenii" (v. 18); „... căci după cum prin neascultarea unui singur om cei mulţi au fost făcuţi păcătoşi" (v. 19). În mintea lui Pavel există un fel de legătură cauzală între ceea ce a făcut Adam şi păcătoşenia tuturor oamenilor din toate timpurile. Dar care este natura acestei influenţe exercitate de Adam asupra tuturor oamenilor, şi prin ce mijloace operează ea?

Au existat câteva încercări de a înţelege şi a elucida această influenţă adamică. În paginile următoare vom examina şi vom evalua pe rând fiecare dintre aceste încercări. Vom căuta să construim apoi un model care să facă dreptate variatelor dimensiuni ale mărturiei biblice şi care să fie de asemenea inteligibil în contextul contemporan.

Pelagianismul

Prima şi în unele privinţe cea mai interesantă concepţie despre relaţia dintre oamenii individuali şi primul păcat al lui Adam este cea a lui Pelagius. El a fost un călugăr englez (deşi există unele îndoieli dacă a fost cu adevărat călugăr) care s-a mutat la Roma pentru a da învăţătură. Când în 409, în urma invaziei lui Alaric, el a părăsit Italia pentru a se îndrepta spre Cartagina, în Africa de Nord, un conflict între învăţăturile lui şi cele ale lui Augustin a fost aproape inevitabil.[11]

---

[10] Prin „păcat originar" noi înţelegem acea dimensiune a păcatului cu care noi ne începem viaţa, sau efectul pe care îl are păcatul lui Adam asupra noastră ca un dat al vieţii noastre.

Pelagius a fost un moralist: era preocupat în primul rând ca oamenii să trăiască o viaţă bună şi decentă. I s-a părut că o perspectivă nejustificat de negativă asupra naturii umane are un efect nefericit asupra comportamentului uman. Trecerea în revistă a păcătoşeniei umane, cuplată cu un accent pus pe suveranitatea lui Dumnezeu, părea să înlăture orice motivaţie pentru exercitarea unui efort pus în slujba trăirii unei vieţi bune.[12]

Pentru a contracara aceste tendinţe, Pelagius a pus un mare accent pe ideea de voinţă liberă. Spre deosebire de celelalte creaturi, omul a fost creat liber de influenţele determinante ale Universului. Mai mult decât atât, el este liber de orice influenţă dominantă de după cădere. Susţinând o concepţie creaţionistă despre originea sufletului, Pelagius a afirmat că sufletul, creat de Dumnezeu special pentru fiecare persoană în parte, nu este pângărit de nici o corupţie sau vină presupusă.[13] Influenţa păcatului lui Adam asupra descendenţilor săi, dacă există vreuna, este doar cea a unui exemplu rău. Nu există o altă legătură directă între păcatul lui Adam şi restul rasei umane. Omul nu are nici un defect spiritual congenital. De unde, botezul nu înlătură păcatul sau vina copiilor mici, de vreme ce nu există nici un păcat sau o vină a lor, deşi el poate să înlăture păcatul adulţilor.[14]

Dacă păcatul lui Adam nu are un efect direct asupra fiecărei fiinţe umane în parte, nu există nevoia unei lucrări speciale a harului lui Dumnezeu în inima fiecărui individ. De fapt, harul lui Dumnezeu este doar ceva prezent pretutindeni şi în orice moment.[15] Când vorbea despre „har", Pelagius înţelegea voinţă liberă, posibilitatea scrutării lui Dumnezeu prin intermediul raţiunii, şi Legea lui Moise şi învăţătura lui Isus. Există de asemenea şi harul iertării dat adulţilor prin botez. Harul este la îndemâna tuturor persoanelor. Astfel, Pelagius a respins tot ceea ce avea o cât de vagă asemănare cu predestinarea învăţată de Augustin.

În măsura în care Pelagius a formulat implicaţiile diverselor lui teze, a reieşit ideea că omul poate să împlinească în mod perfect poruncile lui Dumnezeu prin propriile sale eforturi, fără să păcătuiască.[16] La începutul vieţii nu există nici o înclinaţie naturală spre păcat; orice fel de înclinaţie de acest gen care apare mai târziu, vine în urma formării unor obiceiuri rele. O mântuire prin fapte este astfel pe deplin posibilă, chiar dacă aici este vorba de o contradicţie în termeni. De vreme ce noi nu suntem cu adevărat păcătoşi, vinovaţi şi condamnaţi, nu se poate spune că există o mântuire de ceva ce ne ţine robi chiar acum. Este mai degrabă o păstrare şi o menţinere a statutului nostru de oameni drepţi şi a poziţiei noastre corecte. Prin propria noastră realizare noi ne ferim să nu cădem într-o stare de păcătoşenie.

---

11. John Ferguson, *Pelagius*, Cambridge, W. Heffer, 1956, p. 40.
12. Ibid., p. 47.
13. Robert F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, New York, Seabury, 1968, p. 82-83.
14. Pelagius, *Expunere asupra lui Romani* 5:15, 12.
15. Augustin, *De gratia Christi et de peccato originali*, 1. 3.
16. Augustin, *De gestis Pelagii*, 16.

Pelagius nu a eliminat botezul copiilor mici, dar a considerat că el aduce mai degrabă doar o binecuvântare şi nu regenerare. Ceea ce primesc copiii mici prin botez este „o iluminare spirituală, adoptarea de către Dumnezeu, cetăţenia în Ierusalimul ceresc, sfinţirea şi participarea la fiinţa lui Cristos, împreună cu moştenirea în Împărăţia cerurilor".[17] Unii dintre discipolii lui Pelagius i-au dus învăţăturile cu un pas mai departe. Coelestius afirma că până şi fără botez copiii pot poseda acea viaţă eternă şi că Adam a fost creat muritor şi ar fi murit indiferent dacă păcătuia sau nu.[18] Julian din Eclanum a insistat că voinţa liberă a omului îi conferă acestuia o independenţă absolută faţă de Dumnezeu.[19]

Arminianismul

O concepţie mult mai moderată este cea arminiană. Jacobus Arminius a fost un pastor şi teolog olandez reformat care a modificat considerabil tradiţia teologică în cadrul căreia s-a format.[20]

Arminius însuşi a adoptat un punct de vedere destul de moderat, dar afirmaţiile ulterioare făcute de alţii au mers mult mai departe. Modificările pe care le-a făcut John Wesley mai târziu au fost mai aproape de poziţia originală a lui Arminius. Între arminieni există diferenţe considerabile; noi vom încerca să schiţăm aici o variantă destul de moderată a arminianismului.

Am văzut că potrivit pelagianismului, omenirea nu capătă nici un fel de natură coruptă sau vină în urma păcatului lui Adam. Potrivit arminianismului însă, moştenim de la Adam o natură coruptă. Noi începem viaţa fără să fim drepţi. Astfel, fără un ajutor divin special oamenii sunt incapabili să împlinească poruncile spirituale ale lui Dumnezeu. Această incapacitate este fizică şi intelectuală, dar nu şi voliţională.

Cu toate că unii arminieni afirmă că „vina" este şi ea parte a păcatului originar, ei nu înţeleg prin „vină" o culpabilitate reală, ci doar că oamenii sunt pasibili de pedeapsă. Fiindcă indiferent cum ar fi fost culpabilitatea şi condamnarea care s-au abătut asupra noastră în urma păcatului lui Adam, ele au fost înlăturate prin harul prealabil, o doctrină care constituie o contribuţie unică a arminianismului de mai târziu. Harul prealabil, un efect benefic universal al lucrării ispăşitoare a lui Cristos, anulează consecinţele judiciare ale păcatului lui Adam. Orton Wiley spune: „Omul nu mai este condamnat pentru depravarea propriei sale naturi, cu toate că acea depravare este de aceeaşi esenţă cu cea a păcatului; vina pentru depravare, credem noi, a fost înlăturată prin darul fără plată al lui Cristos." Acest har prealabil se extinde asupra fiecăruia şi de fapt neutralizează corupţia moştenită de la Adam.[21]

---

[17] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper and Row, 1960, p. 359.

[18] Ferguson, *Pelagius*, p. 51.

[19] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 361.

[20] Concepţia conform căreia Arminius a fost un calvinist convins solicitat să apere credinţa reformată care s-a „convertit" în procesul apărării la concepţia contrară este cât se poate de suspectă. Vezi Carl Bangs, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*, Nashville, Abingdon, 1971, p. 138-141.

[21] H. Orton Wiley, *Christian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1958, vol. 2, p. 121-128. Citatul este de la p. 135.

Calvinismul

Calviniştii au acordat o mai mare atenţie problemei păcatului originar decât majoritatea altor şcoli de teologie. În termeni generali, poziţia calvinistă în privinţa acestei probleme este că există o legătură precisă între păcatul lui Adam şi toate persoanele din toate timpurile. Într-un fel, păcatul lui nu este numai păcatul unui individ izolat, ci este şi păcatul nostru. Deoarece noi toţi participăm la acel păcat, noi toţi, de la începutul vieţii, probabil chiar din momentul conceperii, primim o natură coruptă împreună cu o tendinţă moştenită şi constantă de a păcătui. Mai mult decât atât, toate persoanele sunt vinovate de păcatul lui Adam. Moartea, pedeapsa pentru păcat, este asupra tuturor oamenilor, fiind transmisă de la Adam; aceasta este dovada vinei fiecăruia. Astfel, în timp ce în concepţia pelagiană Dumnezeu nu îi impută omului nici un fel de natură coruptă şi nici vina, iar în concepţia arminiană Dumnezeu îi impută omului un fel de natură coruptă, dar nu şi vina (în sensul de culpabilitate), în schema calvinistă El îi impută omului atât o natură coruptă cât şi vina. Poziţia calvinistă se bazează pe o înţelegere foarte serioasă şi extrem de literară a afirmaţiilor lui Pavel din Romani 5:12-19 că păcatul a intrat în lume prin Adam şi o dată cu acel păcat a intrat moartea; şi astfel moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi oamenii au păcătuit. Prin păcatul unui singur om toţi oamenii au devenit păcătoşi.

Se ridică o întrebare în legătură cu natura relaţiei dintre Adam şi noi şi astfel în legătură cu natura conexiunii dintre primul păcat al lui Adam şi păcătoşenia noastră. S-au făcut numeroase încercări de a se răspunde la această întrebare. Principalele două abordări văd relaţia în termenii reprezentantului federal şi reprezentantului natural.

Concepţia care consideră că Adam este pentru noi un reprezentant federal, este legată în general de teoria creaţionistă a originii sufletului. Potrivit ei omul îşi moşteneşte natura fizică de la părinţi, dar sufletul este special creat de Dumnezeu pentru fiecare individ în parte şi se uneşte cu trupul la naştere (sau într-un alt moment propice. Astfel, noi nu am fost prezenţi din punct de vedere psihologic sau spiritual în nici unul dintre strămoşii noştri, nici în Adam. Totuşi, Adam a fost reprezentantul nostru. Dumnezeu a stabilit ca Adam să acţioneze nu numai în numele lui, ci şi în al nostru. Consecinţele acţiunilor lui s-au răsfrânt şi asupra descendenţilor lui. Adam a fost, ca să zicem aşa, pus la probă pentru noi toţi; şi deoarece Adam a păcătuit, noi toţi suntem trataţi ca vinovaţi şi corupţi. Legaţi prin legământul dintre Dumnezeu şi Adam noi toţi suntem trataţi de parcă am fi făcut personal şi efectiv ceea ce a făcut Adam ca reprezentant al nostru. Paralela dintre relaţia noastră cu Adam şi relaţia noastră cu Cristos (Rom. 5:12-21) este semnificativă aici. În acelaşi fel în care creştinii nu sunt drepţi prin ei înşişi, ci sunt trataţi de parcă ar avea aceeaşi stare de dreptate pe care o are Isus, deşi nu suntem păcătoşi în mod personal până ce nu comitem primul nostru act păcătos, suntem trataţi şi înainte de acel moment, ca şi cum am avea aceeaşi stare păcătoasă pe care a avut-o Adam. Dacă este corect să beneficiem de o dreptate care nu este a noastră, ci a lui Cristos, este de asemenea corect şi echitabil şi să ni se impute păcatul şi vina lui Adam. El a acţionat în numele nostru la fel ca şi Cristos.[22]

---

[22] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 242-243.

Cealaltă concepţie majoră consideră că Adam este pentru noi un reprezentant natural (sau realist). Ea este cuplată cu teoria traducianistă despre originea sufletului, potrivit căreia noi ne primim sufletul de la părinţii noştri, în acelaşi fel în care ne primim şi natura fizică. Aşa că am fost prezenţi sub formă germinală sau seminală în strămoşii noştri; noi eram în Adam într-un sens cât se poate de real. Fapta lui nu a fost doar fapta unui individ izolat, ci a întregii rase umane. Deşi nu am fost acolo în mod individual, cu toate acestea am fost acolo. Rasa umană a păcătuit în întregime. Astfel, nu este nimic nedrept sau nepotrivit în faptul că ni se transmite de la Adam vina şi o natură coruptă, deoarece avem parte de consecinţele cuvenite ale păcatului nostru. Aceasta este concepţia lui Augustin.[23]

Păcatul originar: un model biblic şi contemporan

Pasajul cheie pentru construirea unui model biblic şi totodată contemporan este Romani 5:12-19. Pavel spune că moartea este consecinţa păcatului. Versetul 12 este decisiv: „De aceea, după cum printr-un singur om a intrat păcatul în lume, şi prin păcat a intrat moartea, şi astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor, din pricină că toţi au păcătuit." Indiferent care ar fi semnificaţia exactă a acestor cuvinte, cert este că Pavel afirmă aici că moartea a originat în rasa umană din cauza păcatului lui Adam. El spune de asemenea că moartea este universală din cauza păcatului universal al omenirii. Ulterior însă, afirmă că păcatul unui singur om, al lui Adam, este cauza morţii tuturor – „prin greşeala unuia singur mulţi au fost loviţi cu moartea" (v. 15); „prin greşeala unuia singur, moartea a domnit prin el singur" (v. 17). Problema este cum să se armonizeze afirmaţia că universalitatea morţii a venit prin păcatul lui Adam cu afirmaţia că ea a venit prin păcatul tuturor oamenilor.

Augustin a luat ἐφ' ᾧ („din pricină că") cu sensul de „în care", deoarece în acest loc versiunea latină a tradus greşit originalul grecesc. În consecinţă, ceea ce a înţeles el din ultima propoziţie a versetului 12 a fost că noi am fost de fapt „în Adam" şi, din acest motiv păcatul lui Adam a fost şi păcatul nostru.[24] Dar de vreme ce interpretarea lui s-a bazat pe o traducere inexactă, noi trebuie să studiem mai bine propoziţia respectivă. În special, trebuie să ne punem întrebarea ce înseamnă „toţi au păcătuit".

S-a sugerat că în ultima propoziţie a versetului 12 Pavel vorbeşte despre păcatul personal (păcatele personale) al (ale) tuturor. Noi toţi păcătuim în mod individual şi prin acest lucru atragem asupra noastră, în urma propriilor noastre fapte, aceeaşi vină personală pe care a atras-o asupra sa Adam prin fapta lui. Propoziţia s-ar interpreta atunci: „astfel şi moartea a trecut asupra tuturor oamenilor din pricină că toţi păcătuiesc". În conformitate cu principiul răspunderii pentru acţiunile personale şi numai pentru ele, înţelesul ei ar fi că toţi mor deoarece toţi sunt vinovaţi, şi toţi sunt vinovaţi deoarece fiecare în parte a păcătuit pe propria răspundere.

---

[23] Augustin, *De Peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* 1. 8-11.

[24] Ibid., 3. 14.

Există mai multe probleme legate de această interpretare. Una dintre ele este traducerea cuvântului ἥμαρτον. Dacă această interpretare ar fi corectă, cuvântul ar trebui să apară sub forma ἁμαρτάνουσιν, timpul prezent denotând ceva ce are loc în permanenţă. Mai mult, păcatul la care se face referire când se spune că „toţi păcătuiesc" ar fi diferit de cel la care se face referire în afirmaţia „printr-un singur om a intrat păcatul în lume", precum şi de cel la care se face referire în versetele 15 şi 17. Şi, cu toate acestea, ultimele două propoziţii tot ar mai trebui explicate.

Există şi un alt mod de a înţelege ultima propoziţie din versetul 12, un mod care evită aceste probleme şi dă întrucâtva sens versetelor 15 şi 17. Verbul ἥμαρτον este un aorist simplu. Acest timp se referă în general la o singură acţiune trecută. Dacă Pavel ar fi intenţionat să se refere la un proces continuu al păcătuirii, i-ar fi stat la dispoziţie prezentul şi imperfectul. Dar el a ales aoristul şi acest lucru trebuie notificat. Într-adevăr, dacă noi considerăm că păcatul tuturor oamenilor şi păcatul lui Adam sunt unul şi acelaşi lucru, problemele pe care le-am arătat devin mult mai puţin complexe. Atunci nu mai există nici un conflict între versetul 12 şi versetele 15 şi 17. Mai mult, problema potenţială prezentată de versetul 14, în care se spune că „moartea a domnit de la Adam până la Moise, chiar peste cei ce nu păcătuiseră printr-o călcare de lege asemănătoare cu a lui Adam", este rezolvată, pentru că ceea ce contează nu este imitarea sau repetarea păcatului lui Adam, ci participarea la el.

Ultima propoziţie din versetul 12 ne spune că noi am fost implicaţi într-un anumit mod în păcatul lui Adam; într-un anumit sens acesta a fost şi păcatul nostru. Dar ce vrea să însemne aceasta? Pe de-o parte, s-ar putea înţelege acest lucru prin folosirea conceptului de reprezentant federal – Adam a acţionat în numele tuturor persoanelor. A existat un fel de contract între Dumnezeu şi Adam în calitate de reprezentant al nostru, astfel că ceea ce a făcut Adam ne leagă pe noi. Totuşi, implicarea noastră în păcatul lui Adam ar putea fi înţeleasă mai bine cu ajutorul conceptului de reprezentant natural. Am pledat în capitolul 22 în favoarea unei creări speciale a omului în totalitatea naturii sale. Mai departe, în capitolul 24 am pledat în favoarea unei legături foarte strânse („unitate condiţională") dintre aspectul material şi cel imaterial al naturii umane. În capitolul 25 am examinat mai multe aluzii biblice la faptul că până şi fătul este considerat de Dumnezeu o persoană. Aceste considerente şi altele pe lângă ele vin în sprijinul concepţiei că noi am moştenit toată natura noastră umană – fizică şi spirituală, materială şi imaterială – de la părinţii noştri şi de la strămoşii mai îndepărtaţi pe calea descendenţei şi, în cele din urmă, de la prima pereche de oameni. Pe această bază, noi am fost de fapt prezenţi în Adam, astfel că toţi am păcătuit o dată cu el. Prin urmare nu există nici o nedreptate în condamnarea şi în moartea noastră în urma păcatului originar.

Totuşi, mai există o problemă: statutul nou născuţilor şi al copiilor mici. Dacă raţionamentul precedent este corect, atunci toţi oamenii încep viaţa atât cu natura coruptă, cât şi cu vina – ambele fiind consecinţele păcatului. Înseamnă oare acest lucru că în cazul în care aceşti micuţi mor înainte de a putea decide în mod conştient să primească „în toată plinătatea harul şi darul neprihănirii [dreptăţii] (v. 17) ei sunt pierduţi şi condamnaţi la moarte eternă?

În timp ce statutul copiilor mici şi al celor care nu ating niciodată competenţa morală este o problemă dificilă, se pare că Domnul nostru nu i-a considerat pe aceştia păcătoşi şi vinovaţi în esenţă. De fapt, El i-a ridicat de exemplu la rangul de persoană care va moşteni Împărăţia lui Dumnezeu (Matei 18:3; 19:14). David a avut încrederea că el îşi va vedea din nou copilul care murise (2 Sam. 12:23). Date fiind aceste considerente, este dificil de susţinut că aceşti micuţi trebuie imaginaţi ca păcătoşi, condamnaţi şi pierduţi.

Să rezumăm acum tezele majore ale doctrinei aşa cum le-am discutat: Am afirmat că Biblia, mai ales prin scrierile lui Pavel, susţine că din cauza păcatului lui Adam toate persoanele primesc o natură coruptă şi sunt vinovate înaintea lui Dumnezeu. Mai departe, am expus concepţia augustiniană (reprezentant natural) despre imputarea păcatului originar. Noi am fost toţi prezenţi în persoana lui Adam sub o formă nediferenţiată, iar acesta împreună cu Eva a constituit întreaga rasă umană. Astfel, nu a fost numai Adam cel care a păcătuit, ci omul în general. Noi am fost implicaţi, deşi nu personal, şi suntem răspunzători pentru păcat. În plus, am afirmat că învăţătura biblică este că micuţii, copilaşii, nu sunt sub condamnarea lui Dumnezeu pentru acest păcat, cel puţin până când nu ating o vârstă a responsabilităţii în probleme morale şi spirituale. Trebuie să ne întrebăm acum dacă doctrina despre păcatul originar poate fi concepută şi exprimată într-un asemenea mod încât să facă dreptate tuturor acestor factori într-un fel sau altul.

Paralela pe care o face Pavel în Romani 5 între Adam şi Cristos în relaţia lor cu noi este impresionantă. El afirmă că într-un anumit mod asemănător, ceea ce a făcut fiecare dintre ei are o influenţă asupra noastră (după cum păcatul lui Adam duce la moarte, tot aşa actul de îndreptăţire al lui Cristos duce la viaţă). Care este această asemănare? Dacă, după cum am putea fi înclinaţi să credem, condamnarea şi vina lui Adam ne sunt imputate nouă fără ca din partea noastră să existe vreun fel de alegere conştientă de a comite fapta sa, acelaşi lucru ar trebui să fie valabil şi pentru atribuirea dreptăţii şi lucrării răscumpărătoare a lui Cristos. Dar ne justifică oare moartea Lui doar în virtutea identificării Lui cu umanitatea prin încarnare şi indiferent dacă facem sau nu o alegere conştientă a lucrării Lui? Şi le este atribuit tuturor oamenilor harul lui Cristos la fel cum tuturor oamenilor le este imputat păcatul lui Adam? Răspunsul obişnuit al evanghelicilor este negativ; sunt o mulţime de dovezi că există două grupuri de persoane, cei pierduţi şi cei mântuiţi, şi că doar decizia de a accepta lucrarea lui Cristos face această lucrare eficientă în viaţa noastră. Însă dacă acesta este cazul, atunci oare imputarea vinei în urma faptei lui Adam – chiar dacă Adam ne cuprinde şi pe noi – nu ar necesita şi ea un anumit fel de alegere conştientă? Dacă nu există o „credinţă inconştientă", poate exista un „păcat inconştient"? Şi ce putem spune despre copilaşii care mor? În pofida faptului că au participat la acel prim păcat, ei sunt într-un fel sau altul acceptaţi şi mântuiţi. Cu toate că ei nu au făcut nici o alegere conştientă a lucrării lui Cristos (şi de fapt nici a păcatului lui Adam), efectele spirituale ale blestemului sunt anulate în cazul lor.

În prezent convingerea mea este următoarea: Noi toţi am fost implicaţi în păcatul lui Adam şi astfel moştenim atât natura coruptă pe care a avut-o el după cădere, cât şi vina şi condamnarea care sunt legate de păcatul lui. În această privinţă a vinei însă, la fel ca şi în cea a atribuirii dreptăţii lui Cristos, trebuie să existe o anumită decizie conştientă şi voluntară din partea noastră. Până când nu este acesta cazul, există doar o imputare condiţională a vinei. Astfel, nu există nici o condamnare până când nu se atinge vârsta responsabilităţii. Dacă un copil moare înainte de a putea lua decizii morale în adevăratul sens al cuvântului, există doar inocenţă, iar copilul va experimenta acelaşi tip de existenţă viitoare cu Domnul de care au parte şi cei care au atins vârsta responsabilităţii morale şi li s-au iertat păcatele în urma acceptării ofertei mântuirii bazate pe moartea ispăşitoare a lui Cristos.

Care este natura deciziei care încheie perioada inocenţei copilăriei şi constituie ratificarea primului păcat, a căderii? Una dintre poziţiile faţă de această întrebare este că nu există o imputare definitivă a primului păcat până ce nu comitem şi noi un păcat al nostru, însuşindu-ne astfel păcatul lui Adam. Spre deosebire de poziţia arminiană, această poziţie susţine că în momentul primului nostru păcat noi devenim vinovaţi atât de propriul nostru păcat *cât şi de păcatul originar*. Există însă o altă poziţie, una care este preferabilă pentru faptul că ea păstrează mai bine paralelismul dintre acceptarea de către noi a lucrării lui Cristos şi a faptei lui Adam, arătând în acelaşi timp mai bine responsabilitatea noastră pentru primul păcat. Noi devenim responsabili sau vinovaţi atunci când acceptăm sau aprobăm natura noastră coruptă. Există un moment în viaţa fiecăruia dintre noi în care devenim conştienţi de propria noastră tendinţă de a păcătui. În acel moment este posibil să ni se facă scârbă de natura păcătoasă pe care am avut-o dintotdeauna. Caz în care ne vom pocăi şi poate că ne vom şi ruga ca Dumnezeu să ne ierte şi să ne curăţească – dacă avem cunoştinţă despre Evanghelie. În cele din urmă va exista o respingere a alcătuirii noastre păcătoase. Dar dacă noi suntem până la urmă de acord cu acea natură păcătoasă, prin aceasta afirmăm de fapt că ea este bună. Aprobând corupţia în mod tacit, noi aprobăm şi chiar săvârşim şi acţiunea din grădina Edenului care a avut loc cu atâta timp în urmă. Ajungem să fim vinovaţi de acel păcat fără să trebuiască să comitem un păcat al nostru.

30

Dimensiunile sociale ale păcatului

- Dificultatea recunoașterii păcatului social
- Învățătura biblică
  - Lumea
  - Domniile
  - Personalitatea colectivă
- Strategii pentru înfrângerea păcatului social
  - Regenerarea
  - Reforma
  - Revoluția

În majoritatea cazurilor păcatul despre care am vorbit până în acest moment este păcat individual – acţiuni, gânduri şi dispoziţii ce caracterizează fiinţele umane individuale. Păcatul individual a fost adesea în centrul atenţiei creştinilor evanghelici. Păcatul şi mântuirea sunt considerate probleme care ţin strict de fiinţa umană individuală. Este de dorit ca fiecare persoană în parte să devină conştientă de păcatul ei şi să-l mărturisească. Această pocăinţă individuală este urmată de o regenerare individuală.

Este însă semnificativ că Scriptura face frecvent referire şi la păcatul colectiv sau de grup. Un exemplu în acest sens este Isaia 1:18, un text citat de obicei cu ocazia apelurilor evanghelice: „Veniţi totuşi să ne judecăm, zice Domnul. De vor fi păcatele voastre cum e cârmâzul, se vor face albe ca zăpada; de vor fi roşii ca purpura, se vor face ca lâna." Este instructiv să se urmărească traseul pe care îl propune Domnul în cele două versete precedente: „Spălaţi-vă deci şi curăţiţi-vă! Luaţi dinaintea ochilor Mei faptele rele pe care le-aţi făcut! Încetaţi să mai faceţi răul! Învăţaţi-vă să faceţi binele, căutaţi dreptatea, ocrotiţi pe cel asuprit, faceţi dreptate orfanului, apăraţi pe văduvă!" În mod clar Dumnezeu vorbeşte despre unele condiţii despotice pentru care face responsabilă societatea. Pentru aceste situaţii nu este responsabil un singur individ; ele nu pot fi modificate de o singură persoană. Eşecurile în aceste domenii sunt păcate ale societăţii.

Dificultatea recunoașterii păcatului social

Ne confruntăm aici cu un paradox. Este posibil să devenim foarte sensibili faţă de nemulţumirea pe care i-o pricinuiesc lui Dumnezeu păcatele noastre individuale, dar să fim mult mai puţin conştienţi de păcătoşenia unui grup din care facem parte. Astfel, unele persoane care nu s-ar gândi niciodată să omoare o altă fiinţă omenească, să pună mâna pe proprietatea altcuiva, sau să înşele pe cineva în afaceri, pot să facă parte dintr-o corporaţie, naţiune sau clasă socială care face de fapt tocmai aceste lucruri. Asemenea persoane participă la aceste rele printr-o implicare financiară (plătind taxe sau impozite), printr-o aprobare făţişă (votând) sau printr-un consens tacit (neavând păreri diferite sau nemanifestându-şi opoziţia). De fapt, s-ar putea ca ele nici măcar să nu-şi dea seama că participă indirect la aceste acţiuni sau să nu se întrebe dacă aceste acţiuni sunt bune sau rele. Există mai multe motive care stau la baza acestui fenomen ciudat:

1. Noi nu suntem dispuşi să admitem că problemele în care nu avem un rol foarte activ sunt ale noastre. Se poate ca altcineva să fie liderul sau cel ce ia deciziile; noi doar suntem de acord cu ceea ce se face. Din acest motiv acţiunea pare să ne aparţină mult mai puţin decât dacă am fi luat noi înşine decizia. Suntem mult mai puţin conştienţi de responsabilitatea noastră într-o asemenea situaţie, deoarece lucrurile ar fi avut loc chiar dacă noi nu am fi făcut parte din grup.

2. S-ar putea să fim atât de marcaţi de calitatea noastră de membri ai unui anumit grup, încât până şi felul în care percepem realitatea să fie influenţat de acest lucru. Dacă, de exemplu, suntem albi, s-ar putea ca niciodată să nu ne fi pus în situaţia negrilor. Privim problema exclusiv din punctul nostru de vedere. Este posibil ca acest gen de condiţionare să fie ceva atât de subtil şi de total, încât nici măcar să nu fim conştienţi că poate exista şi o altă latură a unei probleme date, sau că există cât de cât o problemă. Remarcaţi afirmaţia pentru care este renumită Maria Antoaneta şi pe care a făcut-o atunci când i s-a adus la cunoştinţă că oamenii nu au pâine: „Să mănânce atunci cozonac." Ea nu s-a gândit niciodată la faptul că ar putea să existe oameni care nu-şi pot permite să-şi cumpere pâine, ca să nu mai vorbim de cozonac.

3. S-ar putea să nu recunoaştem egoismul de grup deoarece el ar putea implica de fapt lipsa egoismului individual. După cum am observat în capitolul 26, deşi există tendinţa de a se considera că păcatul este în esenţă egoism, este totuşi posibil să păcătuim într-un mod mai degrabă lipsit de egoism. S-ar putea să nu profităm personal (cel puţin nu în mod evident şi direct) de pe urma unei anumite acţiuni a unui grup de care aparţinem. Aceasta ne-ar putea orbi în privinţa faptului că grupul acţionează în mod egoist. Astfel, sacrificiul nostru sau lipsa noastră de egoism faţă de grup poate să pară o virtute, însă în realitate este foarte posibil ca noi să profităm indirect. Lipsa noastră de egoism ar putea fi doar o mistificare cât se poate de sofisticată – noi facem un sacrificiu de o mică amploare de dragul unei gratificări pe termen lung.

4. Excesele noastre ar putea fi mult mai puţin evidente pentru noi atunci când facem parte dintr-un grup. Observaţi uneori comportamentul suporterilor echipei gazdă la un eveniment sportiv cu miză mare. Există o cutezanţă, o obrăznicie şi o

lăudăroşenie a suporterilor echipei respective, pe care probabil foarte puţini dintre ei s-ar gândi să le manifeste în mod individual sau atunci când e vorba de persoana lor. Oameni care nu ar etala atitudini de superioritate când e vorba de ei înşişi; ca indivizi pot crede că ţara sau biserica lor sunt superioare altor ţări sau biserici.

5. Cu cât suntem mai îndepărtaţi de răul real, cu atât pare a fi mai puţin real. În consecinţă, este mai puţin probabil ca noi să ne simţim responsabili. Mulţi dintre noi am găsi că este dificil să urmărim un soldat duşman, să ni-l fixăm ca ţintă şi să apăsăm pe trăgaci, deoarece am vedea persoana pe care o împuşcăm şi rezultatul acţiunii noastre. S-ar putea însă să nu pară la fel de dificil să fim implicaţi în aruncarea unei bombe sau în manevrarea unei arme de foc a artileriei cu rază mare de acţiune, situaţii în care nu am vedea victimele sau rezultatele acţiunilor noastre. Mai mult, dacă am avea un post de răspundere într-o fabrică de armament, ne-am simţi probabil şi mai puţin responsabili sau vinovaţi. Dacă falsificăm un produs sau încălcăm o lege, ne vom simţi rău din cauza a ceea ce am făcut. Dacă însă suntem acţionari ai unei companii care face acelaşi lucru, ne va fi probabil mai uşor să dormim noaptea. În multe cazuri, nu ştim de fapt ce face grupul al cărui cetăţeni, acţionari sau simpli membri suntem, şi astfel este posibil să contribuim la comiterea unui păcat, fără însă a fi cu adevărat conştienţi de acest lucru sau fără a avea un sentiment real al responsabilităţii.

Învăţătura biblică

Lumea

Biblia ne învaţă că răul are un statut care este separat şi independent de orice voinţă umană individuală, o subzistenţă a lui proprie, o bază organizată sau structurată. Uneori noi numim această realitate „lumea". Termenul grecesc folosit în acest caz este κόσμος. Uneori el desemnează un obiect fizic, Pământul. Alteori se referă la întreaga rasă umană, sau la toţi cei care trăiesc pe Pământ la un moment dat. Există însă şi texte în care cuvântul κόσμος desemnează o forţă spirituală, cum ar fi opusul Împărăţiei lui Dumnezeu.[1] El pare să denote chiar întruchiparea răului. Acest concept se găseşte mai ales în scrierile lui Ioan şi ale lui Pavel, deşi poate fi întâlnit şi în alte locuri din Noul Testament.

Există numeroase referiri la duşmănia, ostilitatea şi opoziţia pe care lumea le manifestă faţă de Cristos, de credincioşi şi de Biserică. Isus a spus: „... lumea ... Mă urăşte pentru că mărturisesc despre ea că lucrările ei sunt rele" (Ioan 7:7). De asemenea, El a exprimat limpede faptul că lumea îi urăşte pe ucenicii Săi deoarece ei nu fac parte din ea: „Dacă vă urăşte lumea, ştiţi că pe Mine M-a urât înaintea voastră. Dacă aţi fi din lume, lumea ar iubi ce este al ei; dar pentru că nu sunteţi din lume şi pentru că Eu v-am ales din mijlocul lumii, de aceea vă urăşte lumea" (Ioan 15:18-19). Aceeaşi idee este repetată în rugăciunea de mare preot a lui Isus (Ioan 17:14).

---

[1] Hermann Sasse, „Kosmos", în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich. trad. în lb. engl. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, vol. 3, p. 868.

Pavel descrie antiteza dintre lume şi credincios ca pe una generată de o înţelegere complet diferită a lucrurilor. Lucrurile lui Dumnezeu sunt o nebunie pentru lume (1 Cor. 1:21, 27); ele sunt desconsiderate şi dispreţuite de lume (v. 28). Dimpotrivă, Dumnezeu a făcut nebună înţelepciunea lumii (1 Cor. 1:20; 3:19). Motivul pentru care există această înţelegere diferită este că sunt implicate „spirite" diferite: „Şi noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul care vine de la Dumnezeu, ca să putem cunoaşte lucrurile pe care ni le-a dat Dumnezeu prin harul Său" (2:12). Impresia pe care o lasă Pavel este că lucrurile lui Cristos implică un mod de gândire sau un cadru de referinţă complet diferit de felul în care vede lumea lucrurile. Lucrurile şi darurile Spiritului lui Dumnezeu nu sunt primite (δέχομαι) de „omul nespiritual" deoarece ele trebuie discernute spiritual (v. 14). Ele sunt străine unei asemenea persoane şi din acest motiv ea nu poate (sau nu vrea) să le accepte.

Ideea incapacităţii de a percepe sau de a înţelege se găseşte şi în cuvintele lui Isus prin care se referă la faptul că lumea nu L-a primit pe El sau pe Duhul Sfânt. Isus le-a promis ucenicilor Săi „Duhul adevărului, pe care lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede şi nu-L cunoaşte; dar voi Îl cunoaşteţi, căci rămâne cu voi şi va fi în voi" (Ioan 14:17). În acelaşi timp Isus a arătat că după puţină vreme lumea nu-L va mai vedea, dar El Se va arăta ucenicilor Săi şi ei Îl vor cunoaşte (v. 19, 22). Aceasta este în concordanţă cu faptul că lumea nu L-a cunoscut nici pe Tatăl (Ioan 17:25), nici pe Fiul când a venit (Ioan 1:10-11).

Este posibil ca lumea să producă uneori unele lucruri care la prima vedere par a fi similare cu cele pe care le produce Dumnezeu, totuşi rezultatele finale sunt foarte diferite. Pavel vorbeşte despre o epistolă care i-a întristat pe corinteni, dar a adus pocăinţă, deoarece ei au fost întristaţi după voia lui Dumnezeu. Apoi el adaugă: „În adevăr, când întristarea este după voia lui Dumnezeu, aduce o pocăinţă care duce la mântuire şi de care cineva nu se căieşte niciodată; pe când întristarea lumii aduce moartea" (2 Cor. 7:10).

Lumea reprezintă o putere organizată, o forţă sau ordine care este opusul Împărăţiei lui Dumnezeu. În Efeseni 2 Pavel descrie această structură care îl controlează pe necredincios. Efesenii fuseseră morţi în greşelile şi în păcatele în care trăiseră „odinioară, după mersul lumii acesteia, după domnul puterii văzduhului, a duhului care lucrează acum în fiii neascultării" (v. 2). În starea lor de altă dată ei au fost controlaţi de „voile firii pământeşti şi ale gândurilor" astfel încât „trăiau în poftele firii pământeşti" şi erau „din fire copii ai mâniei ca şi ceilalţi" (v. 3). Există o ordine atotcuprinzătoare a lumii, o structură care afectează şi guvernează omenirea. Această ordine este numită şi „spiritele elementare ale universului" (Col. 2:8; trad. aut.). Pavel îi îndeamnă pe coloseni să nu se lase pradă acestor spirite elementare sau „filozofiei şi amăgirii deşarte, după datina oamenilor". El subliniază faptul că cititorii lui au murit cu Cristos faţă de aceste spirite elementare; din acest motiv colosenii nu mai trebuie să se supună forţelor lumii, trăind de parcă i-ar mai aparţine ei. Aceste spirite elementare sunt legile, sau regulile, sau principiile operante după care este guvernată lumea. Pavel se referă la aceeaşi idee şi când li se adresează galatenilor. El vorbeşte de faptul că înainte ei au fost „robiţi celor ce din firea lor nu sunt dumnezei" iar apoi îi întreabă cum este posibil ca ei, care Îl cunosc acum pe Dumnezeu, să se întoarcă şi să devină din nou sclavi ai „învăţăturilor începătoare, slabe şi sărăcăcioase" (Gal. 4:8-9).

Acest κόσμος sau sistem malefic se află sub controlul Diavolului. Am văzut deja acest lucru atunci când am vorbit de aluzia lui Pavel la „domnul puterii văzduhului" (Efes. 2:2). Ioan a scris că „toată lumea zace în Cel rău" (1 Ioan 5:19). Şi chiar înainte de a fi fost trădat, Isus le-a spus ucenicilor: „... vine stăpânitorul lumii acesteia" (Ioan 14:30). Este evident aşadar că în spatele, şi într-un fel deasupra tuturor autorităţilor care-şi exercită controlul în lume există o putere mult mai mare; aceste autorităţi sunt doar agenţii ei, probabil fără să-şi dea seama. Satan este de fapt stăpânitorul acestui domeniu. Astfel, oferta pe care Satan I-a făcut-o lui Isus, aceea de a-I dărui toate împărăţiile lumii (Matei 4:8-9) nu a fost o lăudăroşenie exagerată şi lipsită de temei. Aceste împărăţii se află în puterea lui, deşi nu sunt ale lui în mod legitim şi într-o zi vor fi pe deplin eliberate de controlul pe care el îl exercită acum asupra lor în calitate de uzurpator.

Pe cât este de rău Diavolul, pe atât de rea este şi lumea, care este tocmai întruchiparea a tot ceea ce este corupt şi care îi contaminează pe toţi cei care intră sub controlul şi influenţa ei. Isus a arătat că El nu este din această lume şi nu provine din ea. El S-a comparat pe Sine cu iudeii: „Voi sunteţi de jos, Eu sunt de sus; voi sunteţi din lumea aceasta, Eu nu sunt din lumea aceasta" (Ioan 8:23). Nici regalitatea lui Isus nu este din această lume (Ioan 18:36). Comunicându-i acest lucru lui Pilat, fără îndoială că Isus a vrut să facă cunoscut faptul că Împărăţia Lui nu avea să fie întemeiată pe pământ în acea vreme. Dar pentru că va exista în viitor o Împărăţie pământească a lui Dumnezeu, este posibil ca Isus să fi dorit să exprime mai multe lucruri, şi anume că Împărăţia Lui nu-şi derivă puterea de la nişte forţe pământeşti cum sunt cele care ar fi luptat pentru El.

Isus a proclamat că El nu are nimic în comun cu atitudinile şi practicile rele din lume şi a demonstrat acest lucru. Cei care Îl urmează trebuie să facă la fel. Iacov înşiră criteriile pozitive şi negative ale adevăratei religii: „Religiunea curată şi neîntinată înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, este să cercetăm pe orfani şi pe văduve în necazurile lor şi să ne păzim neîntinaţi de lume" (Iac. 1:27). Într-un capitol ulterior Iacov notează că există o anumită mentalitate de bază care este asociată cu apartenenţa la lume: „Nu ştiţi că prietenia lumii este vrăjmăşie cu Dumnezeu? Aşa că cine vrea să fie prieten cu lumea se face vrăjmaş cu Dumnezeu" (Iac. 4:4). Concentrarea asupra propriei persoane este înrudită cu vrăjmăşia cu Dumnezeu. Orientarea egocentrică a celor care aparţin lumii este într-o asemenea contradicţie cu Împărăţia lui Dumnezeu încât invalidează orice rugăciune pe care ar putea să o înalţe aceştia: „...cereţi şi nu căpătaţi, pentru că cereţi rău, cu gând să risipiţi în plăcerile voastre" (Iac. 4:3). Incompatibilitatea totală dintre Împărăţia lui Dumnezeu şi lume ne aminteşte de afirmaţia lui Isus că nimeni nu poate servi la doi stăpâni (Matei 6:24). Cei doi sunt complet opuşi.

Probabil că cel mai radical avertisment se găseşte în 1 Ioan 2:15-17. Aici Ioan le porunceşte cititorilor săi să nu iubească lumea sau lucrurile din lume, fiindcă cei care iubesc lumea nu au în ei dragoste pentru Tatăl (v. 15). „Căci tot ce este în lume: pofta firii pământeşti, pofta ochilor şi lăudăroşia vieţii, nu este de la Tatăl, ci din lume" (v. 16). Atenţionarea este una serioasă, deoarece problema are implicaţii asupra destinului nostru etern: „Şi lumea şi pofta ei trece; dar cine face voia lui Dumnezeu rămâne în veac" (v. 17). Persoana care iubeşte ceea ce este trecător va trece şi ea. Cea care se dedică celor veşnice va dăinui şi ea.

Totuşi, credinciosul nu trebuie să evite complet lumea. Aceasta ar fi în mare măsură o reacţie de respingere şi de apărare. Aşa cum Cristos a venit în lume de bună voie, şi credinciosul ar trebui să-şi exercite şi să-şi manifeste dreptatea înaintea lumii, astfel încât întunericul ei să fie împrăştiat. Pavel i-a îndemnat pe filipeni să fie „fără prihană [fără pată] şi curaţi, copii ai lui Dumnezeu, fără vină, în mijlocul unui neam ticălos şi stricat, în care străluciţi ca nişte lumini în lume" (Filip. 2:15). Acest text este asemănător cu porunca pe care o adresează Isus ucenicilor Săi: „Tot aşa să lumineze şi lumina voastră înaintea oamenilor, ca ei să vadă faptele voastre bune şi să slăvească pe Tatăl vostru care este în ceruri" (Matei 5:16). Totuşi noi ştim că în multe cazuri în care lumina a venit în lume oamenii au preferat întunericul, deoarece lumina le-a dat pe faţă faptele rele (Ioan 3:19-21). Credincioşii trebuie prin urmare să se aştepte la respingere şi chiar la ostilitate şi opoziţie din pricina luminii pe care o răspândesc.

Mărturia Scripturii este foarte clară, ea vesteşte că lumea este condamnată; judecata ei a şi avut loc deja, însă sentinţa va fi executată în viitor. Credinciosul nu trebuie să fie înfrânt şi de fapt nu va fi înfrânt de lume. Ioan spune despre spiritul lui Anticrist, care se manifestă deja în lume: „Voi, copilaşilor, sunteţi din Dumnezeu; şi i-aţi biruit, pentru că Cel ce este în voi este mai mare decât cel ce este în lume. Ei sunt din lume, de aceea vorbesc ca din lume şi lumea îi ascultă" (1 Ioan 4:4-5). Lumea este înfrântă prin credinţă. „Pentru că oricine este născut din Dumnezeu, biruieşte lumea; şi ceea ce câştigă biruinţa asupra lumii este credinţa noastră. Cine este cel ce biruieşte lumea, dacă nu cel ce crede că Isus este Fiul lui Dumnezeu?" (1 Ioan 5:4-5).

Prezenţa cuvântului *biruinţă* sugerează că ucenicii lui Isus nu trebuie să se aştepte ca soarta lor să fie una uşoară. Într-adevăr, faptul că ei sunt urâţi de lume este un semn că Îi aparţin lui Dumnezeu şi nu lumii: „Dacă vă urăşte lumea, ştiţi că pe Mine M-a urât înaintea voastră" (Ioan 15:18). Acest cuvânt avertizează şi în acelaşi timp încurajează: „În lume veţi avea necazuri, dar îndrăzniţi, Eu am biruit lumea" (Ioan 16:33). Într-un anumit sens judecata lumii a avut deja loc, deoarece Cristos spune în Ioan 12:31: „Acum are loc judecata lumii acesteia, acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară." Faptul că această judecată a fost săvârşită prin moartea lui Cristos este explicat în versetele următoare, unde El vorbeşte despre înălţarea Sa de pe pământ şi despre atragerea la Sine a tuturor oamenilor (v. 32-33).

Şi din scrierile lui Pavel reiese limpede că lumea a fost deja judecată. Pavel spune că credincioşii sunt pedepsiţi pentru ca să nu fie condamnaţi împreună cu lumea (1 Cor. 11:32). El mai spune că credincioşii nu trebuie să meargă cu diferendele lor în faţa tribunalului ca să fie judecaţi de necredincioşi, întrucât credincioşii vor judeca într-o zi lumea (1 Cor. 6:2). Ceea ce s-a săvârşit deja prin intermediul morţii lui Cristos va deveni vizibil într-un anumit moment din viitor.

Credinciosul nu trebuie să fie sub controlul acestei lumi. Puterea ei a fost frântă. Ca şi judecata lumii, frângerea puterii pe care a avut-o ea asupra credinciosului este în directă legătură cu moartea lui Cristos, căci credinciosul se identifică cu Cristos în moartea Lui victorioasă. Pavel scrie: „În ce mă priveşte, departe de mine gândul să mă laud cu altceva decât cu crucea Domnului nostru Isus Cristos, prin care lumea este răstignită faţă de mine şi eu faţă de lume" (Gal. 6:14). Ceea ce s-a săvârşit la cruce şi va fi complet într-o zi poate fi experimentat în prezent, cel puţin în parte, de credincios.

Să rezumăm cele descoperite în cursul examinării învăţăturii biblice cu privire la lume:

1. Lumea, ca un sistem întreg şi organizat de forţe spirituale, este o realitate. Ea este însăşi întruchiparea răului. Este o entitate universală care există cu totul aparte de persoanele individuale rele; ea este structura întregii realităţi separate de Dumnezeu. Este total antitetică şi opusă lucrurilor lui Cristos. Este un mod de gândire şi un cadru de referinţă total diferit de cel al lui Cristos şi al ucenicilor.

2. Lumea este sub controlul lui Satan. Deşi creată pentru a-l servi pe Dumnezeu, ea este în prezent împărăţia lui Satan. El este în stare să folosească lumea şi resursele ei pentru ca să-şi realizeze scopurile şi să se opună ţelurilor lui Cristos. Persoanele şi instituţiile care exercită o influenţă negativă în această lume nu sunt sursa ultimă a răului din lume. În spatele lor este activitatea lui Satan. Uneori această activitate poate lua forma posedării demonice, dar de obicei ea este mai subtilă.

3. Lumea este evident rea. Ea are trăsătura de a corupe tot ce atinge. Astfel, creştinul trebuie să evite să cadă sub influenţa ei. Aşa cum Isus nu a fost din această lume, nici creştinul nu trebuie să facă parte din ea. Acest lucru nu ţine numai de evitarea anumitor activităţi lumeşti, ci implică un întreg set de atitudini şi valori diametral opuse.

4. Deşi puternici, sistemul şi stăpânitorul lumii sunt condamnaţi. Înfrângerea lumii a fost decisă de mai demult. În sens spiritual, lumea a fost judecată în momentul morţii şi învierii lui Cristos şi prin intermediul ei. Într-o zi ea va fi judecată înaintea tronului lui Dumnezeu. De fapt, credincioşii vor fi ei înşişi implicaţi în judecarea lumii, astfel că în prezent ei nu ar trebui să se supună lumii.

Domniile

Un element suplimentar care are legătură cu întreaga problemă a păcatului colectiv este conceptul paulin de „domnie". Deşi mult timp neglijat, acestui concept i s-a acordat recent o atenţie considerabilă. Hendrikus Berkhof a fost primul care a tratat în profunzime acest subiect,[2] şi de atunci a fost urmat de mulţi alţi erudiţi.[3]

Ideii că universul şi fenomenele lui sunt rezultatul anumitor forţe nevăzute i s-a acordat multă atenţie în lumea elenistă din vremea lui Pavel.[4] În scrierile iudaice de natură apocaliptică această idee a luat forma unei extinse scheme angelologice. Potrivit ei, există diverse clase de îngeri (de ex., stăpânirile şi scaunele de domnie), fiecare clasă ocupând un nivel diferit în ceruri. Mai mulţi gânditori iudei au ajuns preocupaţi de îngeri şi de influenţa lor asupra evenimentelor pământeşti. În urma acestui lucru, în cultura lui Pavel au devenit destul de comune două credinţe cu privire la îngeri („domnii"): (1) ei sunt fiinţe spirituale, personale; (2) ei influenţează evenimentele de pe pământ, mai ales pe cele din cadrul naturii.[5]

---

[2] Hendrikus Berkhof, *Christ and the Powers*, Scottdale, Pa., Herald, 1962.

[3] De ex., John H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 140-162; Jim Wallis, *Agenda for Biblical People*, New York, Harper and Row, 1976, p. 63-77; Richard J. Mouw, *Politics and the Biblical Drama*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 85-116.

[4] Stephen Mott, „Biblical Faith and the Reality of Social Order", *Christian Scholar's Review* 9, nr. 3, 1980, p. 228-229.

Pavel a lucrat cu acest fond iudaic, însă a făcut schimbări semnificative, mergând dincolo de concepţiile curente şi adaptându-le (mai degrabă decât adoptându-le). Chiar dacă termenii pe care i-a folosit au fost familiari cititorilor săi, nu trebuie să presupunem că i-a întrebuinţat cu semnificaţia lor obişnuită. De exemplu, în Romani 8:38-39 el a făcut deosebire între îngeri şi puteri: „Căci sunt bine încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălţimea, nici adâncimea, nici o altă făptură nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu care este în Isus Cristos, Domnul nostru." Îngerii, stăpânirile şi puterile sunt trataţi aici ca entităţi separate. După câte se pare, toate trei sunt realităţi create, capabile să ne controleze sau să ne domine viaţa.

Faptul că Pavel foloseşte termenul στοιχεῖα („spirite elementare") în Coloseni 2:8 şi 20 este un indiciu că în viziunea lui domniile sunt mai impersonale decât în cea a iudeilor, care susţin că ele sunt îngeri. În Coloseni 2, termenul, care în sensul strict al cuvântului se referă la literele alfabetului,[6] desemnează principiile elementare sau rudimentare ale ordinii universului. Aceste „stăpâniri şi puteri" (v. 15) exercită un control asupra persoanelor din lume (v. 14). Ele par a fi nişte stăviliri (adesea religioase) ale pornirilor umane. Este dificil de aflat în ce măsură Pavel le-a considerat personale, însă e clar că el nu le-a identificat cu îngerii.[7] Ele sunt realităţi create care asigură o anumită ordine în societate şi sunt capabile să aibă fie un efect constructiv, fie unul dăunător.

Nu trebuie să se uite faptul că în calitate de realităţi create, domeniile şi stăpânirile nu sunt inerent rele. Ele sunt menţionate în mod specific în Coloseni 1:16 printre „toate lucrurile" create prin Cristos şi pentru Cristos. Ele trebuie prin urmare înţelese ca parte a planului lui Dumnezeu pentru creaţia Sa. Berkhof spune despre creaţie că ea are un prim plan vizibil, constând din lucruri materiale şi un fundal invizibil. Acest fundal invizibil sunt domniile, care au fost create ca instrumente ale dragostei lui Dumnezeu, ca legături între Dumnezeu şi om. „În calitate de ajutoare şi indicatoare înspre slujirea lui Dumnezeu, ele dau naştere cadrului în care o asemenea slujire trebuie să aibă loc."[8] Ele sunt principii ordonatoare, menite să ferească creaţia de haos.

Totuşi, căderea a afectat întreaga creaţie. Nu numai membrii individuali ai creaţiei sunt acum separaţi şi înstrăinaţi de Dumnezeu, ci şi puterile care îi organizează şi îi influenţează pe aceştia. Pavel consideră că domniile sunt acum aliate cu Satan, realizând scopurile lui în lume. Lucru exprimat foarte clar şi direct în Efeseni 6:12: „Căci noi n-avem de luptat împotriva cărnii şi sângelui, ci împotriva căpeteniilor, împotriva domniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii care sunt în locurile cereşti". În spatele structurilor şi instituţiilor vizibile ale societăţii şi culturii, forţele rele sunt la lucru folosind aceste puteri invizibile pentru a-i înrobi şi lega pe credincioşi, pentru a-i ataca şi a le face rău.

---

[5] Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 11.

[6] William F. Arndt şi F. Wilbur Gingrich, editori, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ediţia a patra, Chicago, University of Chicago, 1957, p. 776.

[7] Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 17; cf. Mott, „Biblical Faith", p. 229.

[8] Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 22.

În timp ce în Coloseni 2 Pavel discută relaţiile umane cu stăpânirile şi puterile, el accentuează că Cristos este Creator şi Domn chiar şi al acestor realităţi. Colosenii însă au avut tendinţa de a considera aceste structuri şi reglementări mai degrabă scopuri în sine decât mijloace care să le faciliteze relaţia cu Cristos. Acesta este punctul principal al discuţiei lui Pavel despre practicile legate de mâncare şi băutură, sărbători şi închinare (v. 16-19). La Colose aceste practici au îmbrăcat, oarecum, o formă idolatră.[9] Este posibil ca ele să fie expresia unui cod moral, a unei ideologii politice sau filozofice, a unei grupări etnice sau rasiale, sau a ceva similar. Problema este că ceea ce a fost iniţial destinat să fie un mijloc care să-i ajute pe oameni să se apropie de Dumnezeu a devenit un obstacol, separând oamenii de Dumnezeu. Aceste forţe s-au transformat în nişte puteri tiranice care subjugă omenirea.

Pavel nu ne spune prea multe în legătură cu formele specifice pe care le îmbracă puterile. Ceea ce este însă clar, e că oricare dintre tiparele societăţii poate fi folosit de forţele răului pentru a influenţa gândurile şi acţiunile membrilor respectivei societăţi. John Yoder a sugerat că aceste tipare includ atât sisteme intelectuale (-ologii sau -isme), cât şi sisteme morale (dictatorul, piaţa, şcoala, tribunalele, rasa şi naţiunea).[10] În măsura în care controlează sau măcar influenţează oamenii, ele sunt puteri. Termenul *sisteme* este potrivit, deoarece tiparele folosite de forţele răului formează şi constituie însuşi cadrul în care funcţionează o persoană. Ele acţionează înaintea acestor influenţe şi alegeri conştiente sau la un nivel inferior. Specific lucrării acestor sisteme instituţionale este faptul că individul nu este cu adevărat conştient de influenţa lor. S-ar putea să lipsească conştienţa faptului că există şi alte opţiuni viabile.

Este esenţial să observăm ce se spune în Biblie despre modul în care Cristos şi lucrarea Lui s-au raportat la puteri. În Coloseni 2:13-15 Pavel vorbeşte foarte clar în această privinţă: „Pe voi, care eraţi morţi în greşelile voastre şi în firea voastră pământească netăiată împrejur, Dumnezeu v-a adus la viaţă împreună cu El [Cristos], după ce ne-a iertat toate greşelile. A şters zapisul cu poruncile lui, care stătea împotriva noastră, şi l-a nimicit, pironindu-l pe cruce. El a dezbrăcat domniile şi stăpânirile şi le-a făcut de ocară înaintea lumii, după ce a ieşit biruitor asupra lor prin cruce". Pavel susţine că Cristos a câştigat victoria împotriva puterilor, anulându-le atât pe ele, cât şi capacitatea lor de a-i domina pe oameni. Cristos a făcut aceasta în trei moduri:

1. El a dezarmat domniile; forţa lor este acum neutralizată. Pretenţiile acestor edicte cu privire la ce trebuie să fie omul şi la ce trebuie să facă el nu mai au nici o putere. Aceasta pentru că prin moartea şi învierea Lui, Cristos a făcut pentru fiecare dintre noi ceea ce se cere de la noi. Prin urmare Legea nu mai poate să pretindă nimic. Ea nu mai reprezintă o ameninţare. O mare parte din forţa răului

---

[9] Mouw, *Politics*, p. 89-90.

[10] Yoder, *Politics of Jesus*, p. 145.

se sprijină pe o mistificare a lucrurilor pe care trebuie să le facă omul, şi acea mistificare este acum curmată.

2. Cristos a făcut de ruşine în public domniile. El le-a dezvăluit adevărata natură şi funcţie. Anterior ele păreau să fie realităţile ultime ale universului, dumnezeii care stăpânesc lumea. Victoria Lui a arătat că aceasta este o mare înşelătorie. Este evident acum că domniile sunt de fapt în opoziţie cu planul şi lucrarea lui Dumnezeu. Capacitatea păcatului de a perverti este atât de mare încât oamenii pot fi convinşi că fac voia lui Dumnezeu când în realitate acţiunile lor sunt ostile Lui. Se poate vedea acum că respectarea Legii, despre care odinioară se credea că este esenţa voii lui Dumnezeu pentru vieţile noastre, are capacitatea de a compromite încrederea noastră în harul lui Dumnezeu (cf. Gal. 3:1-5).

3. Cristos a triumfat asupra domniilor. Există două dimensiuni ale triumfului Său. În primul rând, însăşi moartea lui Cristos, care a fost expresia ultimă a intenţiilor şi eforturilor rele ale domniilor, a devenit acum, în mod paradoxal, pricina morţii lor. În al doilea rând, El a triumfat asupra domniilor prin faptul că le-a dezarmat şi le-a făcut de ocară.

Însă toate acestea nu trebuie să sugereze că victoria asupra domniilor şi surghiunirea lor au fost deja complet înfăptuite. O mare parte din victorie urmează să se înfăptuiască. Pavel scrie în 1 Corinteni 15:24: „În urmă [la venirea lui Cristos] va veni sfârşitul, când El va da Împărăţia în mâinile lui Dumnezeu Tatăl, după ce va fi nimicit orice domnie, orice stăpânire şi orice putere." Ultimul dintre vrăjmaşii care trebuie distruşi este moartea (v. 26). Totuşi, Pavel afirmă că moartea a fost deja înghiţită de biruinţă (v. 54-57). Şi ceea ce este adevărat în legătură cu moartea este adevărat şi cu privire la ceilalţi vrăjmaşi. Eliberarea creaţiei din robia ei a şi început (Rom. 8:18-25). Ne putem gândi aşadar la victoria asupra domniilor ca la ceva ce este înfăptuit „deja, dar nu încă". Prin moartea Sa, Cristos a înfrânt şi a distrus deja aceşti vrăjmaşi. Totuşi, instaurarea deplină a acestei victorii nu este încă realizată sau experimentată.

Pot fi făcute numeroase analogii. Berkhof, care a trăit în Olanda în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, reaminteşte că în timpul „iernii foametei" din 1944-1945 naziştii erau deja înfrânţi, totuşi ei erau încă în stare să îi oprime pe olandezi.[11] La fel este şi cu domniile. Condamnarea lor a fost deja realizată, totuşi ele îi oprimă încă pe credincioşi.

Personalitate colectivă

Pentru înţelegerea păcatului social este important şi conceptul biblic de personalitate colectivă. Îndeosebi de-a lungul istoriei Israelului, faptele indivizilor erau văzute nu ca fapte izolate, ci ca nişte acţiuni care nu puteau fi separate de cele ale grupului. Deşi uneori faptele unei fracţiuni erau luate separat de cele ale restului naţiunii (ca în cazul lui Core şi al celor care s-au răzvrătit împreună cu el), alteori întregul grup suferea din cauza faptelor unuia singur sau a câtorva indivizi. Un bun exemplu se găseşte în Iosua 7. Pentru că Acan a păcătuit, luând lucruri interzise din Ierihon, treizeci şi şase de israeliţi au fost omorâţi la Ai, trei mii de luptători au fost puşi pe fugă şi întreaga naţiune a suferit umilinţa înfrângerii. Când a fost descoperit cel care săvârşise fărădelegea, nu a fost ucis cu pietre numai el, ci şi întreaga lui familie. Principiul potrivit căruia fiinţarea întregului grup era legată de acţiunile unui singur membru al grupului nu era un lucru neobişnuit nici la alte naţiuni. Goliat şi David au ieşit din poporul lor ca să lupte unul împotriva celuilalt, înţelegând că rezultatul luptei lor individuale va determina evoluţia conflictului dintre naţiunile lor.

---

[11] Berkhof, *Christ and the Powers*, p. 35.

Pavel dezvoltă la modul cel mai dramatic ideea de personalitate colectivă atunci când discută efectul păcatului lui Adam asupra întregii rase umane. Prin intermediul unui singur om păcatul a intrat în rasa umană, şi prin păcat a venit moartea, şi această moarte s-a răsfrânt asupra tuturor persoanelor (Rom. 5:12). Există anumite interconexiuni în cadrul rasei umane, astfel încât nu funcţionăm în mod izolat. Păcatul lui Adam a adus judecata, nenorocirea şi moartea pentru fiecare persoană în parte care a trăit vreodată.

Interesant este faptul că mulţi sociologi şi cercetători ai comportamentului ne spun că nu putem separa individul şi acţiunile lui de societate ca întreg. Ne aflăm întotdeauna, prin deciziile şi acţiunile noastre, în cadrul societăţii şi condiţionaţi de realităţile ei.[12] Există mai multe moduri în care realităţile sociale îl afectează sau chiar îl guvernează pe creştin în această lume. De unele din aceste influenţe suntem conştienţi, de altele nu.

Unele dintre influenţele care îl afectează pe fiecare individ în parte sunt realităţile politice. Să luăm de exemplu traiul într-o entitate politică cum sunt Statele Unite. Deşi suntem o democraţie în care fiecare cetăţean al ţării are un cuvânt de spus şi un vot, în ultimă analiză cea care guvernează şi decide este majoritatea. Dacă guvernul nostru a luat o hotărâre cu care nu suntem de acord datorită unor considerente morale, noi nu avem prea multe de spus în legătură cu această problemă. Ne putem exprima dezacordul prin diverse forme de protest, dar acestea vor avea probabil doar un efect limitat. Guvernul va continua să pună în practică politica lui în domeniul înarmării, a problemelor rasiale şi ale mediului, indiferent de convingerile noastre. Şi va folosi diferitele impozite pe care le plătim noi pentru a-şi finanţa acţiunile. În realitate noi nu avem de ales, decât dacă suntem gata să suferim pedeapsa şi închisoarea. Cu alte cuvinte, este posibil să ne vedem siliţi să contribuim la ceea ce este contrar convingerilor noastre morale. În unele cazuri, guvernul ar putea să se opună chiar şi practicării credinţei creştine. Cu toate că acest lucru este adevărat în cazul societăţilor comuniste despotice, el poate să fie adevărat, chiar dacă sub o altă formă, pentru orice sistem guvernamental.

Şi ocupaţia noastră poate să ne impună anumite restricţii sau limite. S-ar putea ca într-o anumită ramură să găsim unii factori atât de adânc înrădăcinaţi, încât ar fi dificil de evitat practicile păcătoase sau lipsite de etică.

Este posibil de asemenea să ne confruntăm cu anumite opţiuni morale dintre care nici una să nu fie corectă. Ca cel mai bun lucru care poate fi făcut să fie alegerea neajunsului celui mai mic. Aceasta este într-adevăr o situaţie tristă, una care ne aminteşte cât de căzută, frântă, deformată şi denaturată este lumea noastră în comparaţie cu felul în care a vrut Dumnezeu ca ea să arate. Într-adevăr, uneori o problemă poate fi rezolvată sau aplanată doar cu preţul agravării altei probleme. Noi ne elaborăm deciziile morale în mijlocul mai multor factori daţi. Aceste lucruri date, asupra cărora avem un control prea mic sau nu avem nici un control, reprezintă limitări foarte reale ale libertăţii şi opţiunilor noastre individuale.

---

[12] Langdon Gilkey, „The Political Dimensions of Theology", în *The Journal of Religion* 59, nr. 2, aprilie 1979, p. 155-157.

Felul în care luăm deciziile poate să fie influenţat şi de anumite sisteme intelectuale. Fiecare dintre noi este expus în diverse proporţii la o mulţime de ideologii cu un diferit grad de absolutism. Ele imprimă o tendinţă specifică minţilor noastre. Cineva crescut într-o societate în care se susţine că o anumită rasă este superioară alteia ar putea întâmpina dificultăţi în a vedea lucrurile şi altfel. Un asemenea individ ar putea crede că prejudecăţile sunt scuzabile. Este posibil ca un procedeu care discriminează sau exploatează să i se pară cât se poate de natural şi de la locul lui. În mod similar, influenţa decisivă a unei biserici, a unui grup religios sau a unei naţiuni ar putea limita sever perspectiva unui individ, afectându-i într-un mod nefavorabil acţiunile din toate sferele vieţii.

Influenţele din partea familiei pun de asemenea limite libertăţilor morale ale persoanei. Una dintre cele mai ciudate lucruri din Scriptură este afirmaţia lui Dumnezeu că va pedepsi păcatele părinţilor în copiii acestora (de ex., Ex. 20:5). Ceea ce ar putea fi luat ca o dovadă în favoarea faptului că Dumnezeu este neiertător şi că Se va răzbuna pe descendenţii inocenţi ai unor strămoşi vinovaţi. În loc de aşa ceva, ea ar trebui luată ca un indiciu că tiparele păcătoase de acţiune şi consecinţele lor sunt transmise de la o generaţie la alta. Această transmitere poate fi genetică, ereditară. Sau poate ţine de mediu, realizându-se fie printr-un exemplu, fie printr-o condiţionare. Consilierii ne spun că există nenumărate tipare de comportament care sunt repetate timp de mai multe generaţii. Majoritatea celor care maltratează copiii, de exemplu, au fost la rândul lor maltrataţi de părinţi. Iar alcoolismul se regăseşte adeseori la copii.[13]

Până şi existenţa bolilor poate induce sau încuraja răul. Noi nu vorbim aici despre caracterul rău al bolii în sine, ci despre faptul că ea poate facilita apariţia altor lucruri rele. De exemplu, o populaţie în rândul căreia parazitoza intestinală este foarte răspândită nu are energia, dârzenia şi capacitatea de a lupta împotriva celorlalte rele sociale cu care se confruntă.

Simplul fapt că trăim în locul în care trăim contribuie puternic la existenţa unor rele de care nu suntem conştienţi. Câţi americani, de exemplu, care îşi irosesc banii pe lucruri extravagante şi au pretenţia să consume carne de vacă îngrăşată cu grăunţe realizează câţi oameni rămân fără o hrană adecvată în urma acestui fapt? Majoritatea dintre noi, dacă am trăi printre cei mai puţin favorizaţi din punct de vedere economic, am găsi probabil că este dificil să ne îmbuibăm cu o hrană care ar putea fi folosită pentru a-i ţine în viaţă pe cei din jurul nostru. Totuşi, întrucât ei sunt la o depărtare de mii de kilometri de noi, noi nu ne dăm seama cât de nepotrivit este stilul nostru de viaţă. Pur şi simplu nu ne gândim ce produc acţiunile noastre în întregul ecosistem din care fac parte şi alte persoane.

Ar fi trebuit să ne fie clar până acum că suntem puternic condiţionaţi şi limitaţi de realităţile sociale din jur. Contextul social specific în care ne găsim în mod involuntar – care include şi sistemul politic şi economic, mediul intelectual şi familial şi chiar şi locul geografic în care ne-am născut – contribuie inevitabil la factorii care favorizează răul şi în unele cazuri face păcatul de neevitat. Păcatul este un element al actualelor structuri sociale de care individul nu poate să scape.

---

[13] Vezi, de ex., D. W. Goodwin, „Alcoholism and Heredity", în *Archives for General Psychiatry* 36, 1979, p. 57-61.

Este important ca noi să vedem toate aceste lucruri în contextul căderii. Relatarea din Geneza 3 înşiră anumite blesteme specifice care au venit în urma căderii, sau poate că ar trebui să le numim aspecte specifice ale blestemului. Sunt menţionate munca anevoioasă, spinii şi pălămida, chinurile naşterii. Probabil că această listă nu este însă exhaustivă. Cu siguranţă că blestemul include şi aceste lucruri, dar nu există nici un motiv pentru care să credem că se limitează doar la ele. Se poate foarte bine ca el să cuprindă şi acel gen de structuri sociale pe care le-am descris aici. În Romani 8:18-25 Pavel vorbeşte despre caracterul cosmic al păcatului. Întreaga creaţie este supusă deşertăciunii (v. 20). În prezent, ea aşteaptă vremea în care „va fi izbăvită din robia stricăciunii ca să aibă parte de slobozenia slavei copiilor lui Dumnezeu. Dar ştim că până în ziua de azi toată firea suspină şi suferă durerile naşterii" (v. 21-22). Dacă păcatul omenirii a distorsionat întreaga creaţie, cu siguranţă că structurile sociale sunt şi ele incluse.

Strategii pentru înfrângerea păcatului social

Dacă în urma celor precedente am căzut de acord că există o dimensiune a păcatului şi a răului care merge dincolo de dimensiunea fiinţelor umane individuale sau particulare, rămâne să decidem cum să abordăm păcatul colectiv. Aici vom da peste considerabile divergenţe de opinie.

Regenerarea

O anumită perspectivă consideră că păcatul social este doar suma păcatelor indivizilor. De vreme ce păcatul grupului este doar manifestarea socială a păcatelor individuale, problemele sociale nu vor fi rezolvate prin tratarea societăţii. Societatea nu este o entitate care are voinţă şi minte proprie. Mai exact, direcţia societăţii este determinată de minţile şi voinţele membrilor care o constituie. Prin urmare, schimbarea societăţii va avea loc doar prin transformarea indivizilor care o compun. Aceasta este strategia regenerării care, în felul ei, este un fel de utopie, pentru că susţine că dacă toate persoanele din cadrul societăţii sunt transformate, societatea însăşi va fi transformată.[14]

La baza acestei concepţii se află o credinţă profundă în depravarea şi păcătoşenia umană. Fiinţa omenească este coruptă lăuntric. Îmbunătăţirea circumstanţelor externe sau a mediului nu vor schimba persoana lăuntrică. Şi fără o transformare lăuntrică, condiţiile păcătoase ale societăţii vor reapărea.

Există şi un accent pus pe individ. Fiecare persoană este o entitate izolată, de sine stătătoare, capabilă să facă o alegere liberă. Influenţa societăţii este relativ mică. Unitatea moralităţii este persoana individuală. Grupul nu este văzut ca o entitate organică cu caracteristici proprii. El este doar o colecţie sau o adunare de indivizi.

Cei care adoptă şi pun în practică această strategie au un puternic accent

---

[14] Carl F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 21, 24-25, 26-27.

evanghelistic. Ei îi îndeamnă pe indivizi să ia o decizie şi să-şi schimbe direcţia vieţii. Adeseori se insistă şi asupra părtăşiei creştine. Acest lucru ar putea cauza apariţia unor grupări sociale foarte puternice în cadrul bisericii organizate. Angajamentul prim este faţă de această grupare creştină, a cărei funcţie de bază este sprijinul mutual dintre membrii ei. Astfel poate să apară o tentativă de retragere din mijlocul lumii. Alţii pledează în favoarea implicării în societate prin practicarea unor profesiuni menite să ajute oamenii. Totuşi, la modul general vorbind, aceşti oameni sunt orientaţi mai mult spre bunăstare socială (nivelând condiţiile care rezultă din structurile sociale defectuoase) decât spre activitate socială (modificând structurile care cauzează probleme).[15] Trebuie remarcat faptul că grupurile care urmăresc această strategie, cunoscute în general ca evanghelice, constituie acel segment al creştinătăţii care are o rată de creştere mai mare, nu numai în Statele Unite, ci şi în America Latină şi Africa.

Reforma

Alte strategii au în comun convingerea că problemele depăşesc sfera voinţelor umane individuale şi prin urmare trebuie rezolvate prin folosirea unei baze mai largi decât convertirea/regenerarea individuală. Structurile societăţii trebuie transformate în mod direct. Există mai multe posibilităţi.

Posibilitatea care este susţinută de mai mulţi aderenţi este modificarea structurii politice a societăţii. Acest lucru implică acţionarea prin intermediul canalelor politice în vederea schimbării. Societatea trebuie restructurată prin alegerea unor legiuitori care să schimbe condiţiile indezirabile prin măsuri legislative. Răul trebuie scos în ilegalitate. Intrarea în vigoare a unor asemenea legi va schimba condiţiile care stau la baza răului structural. Această perspectivă poate fi numită concepţia sau strategia reformei. Ea se sprijină pe ideea că structura grupului, care poate cuprinde întreaga societate, are o realitate a ei, aparte de voinţele membrilor ei individuali. Astfel, structura nu poate fi schimbată prin simpla modificare a indivizilor care o constituie. În timp ce, pe de altă parte, nu există nici o garanţie că indivizii se vor schimba dacă se va schimba structura, se vor modifica cel puţin condiţiile sau circumstanţele în cadrul cărora funcţionează ei.

Uneori sunt folosite alte mijloace de reformă decât cele politice. Acestea ar putea însemna foarte bine şi presiuni economice, cum sunt diversele forme de boicot. Un exemplu remarcabil este boicotarea autobuzului de către negrii din Montgomery, Alabama, pe la mijlocul anilor '50. Pot exista boicotări ale unor produse specifice sau ale unor fabricanţi particulari. Răzvrătirile acţionarilor pot schimba politica unei corporaţii. Rezistenţa nonviolentă, ca şi cea în favoarea căreia au pledat Mahatma Gandhi şi Martin Luther King, este un alt mijloc de impunere a reformei.[16]

---

[15] David O. Moberg, *Inasmuch: Christian Social Responsability in the Twentieth Century*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 81-82.

[16] Johannes Verkuyl şi H. G. Schulte Nordholt, *Responsible Revolution*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 53-59.

Revoluția

Cea mai radicală perspectivă în legătură cu schimbarea structurilor societății implică distrugerea sau înlăturarea acestora şi înlocuirea lor cu altele, folosindu-se la nevoie forța. Ideea este că structurile sunt atât de corupte încât nu pot fi recuperate prin transformare. Trebuie să existe un început complet nou; acest lucru reclamă o răsturnare radicală a formelor existente. Adeseori se pleacă de la concepția că, dacă i se dă o şansă, omul este bun în esență sau cel puțin neutru din punct de vedere moral. Prin urmare, se are o totală încredere în faptul că dacă structura prezentă este abolită ceea ce se va ivi în locul ei va fi ceva bun. La această perspectivă se adaugă şi credința că influența societății nu are un efect de durată asupra membrilor ei. Indiferent care ar fi influența pe care ar putea să o aibă structurile sociale asupra indivizilor, ea este dinamică, şi nu durabilă. Astfel, o dată ce o structură este înlăturată, dispare şi influența ei. Ea nu a produs o natură umană pervertită care, dacă nu va fi regenerată şi până ce nu va fi regenerată, continuă să funcționeze în folosul răului. Există prin urmare o nestrămutată încredere în faptul că odată înlăturate structurile rele, cei care ajung în poziții de conducere nu vor încerca să instituie din nou o ordine favorabilă doar intereselor celor de sus.

Această strategie, pe care am putea-o numi revoluție, poate fi găsită la filozofiile politice şi religioase mai radicale. Ea este prezentă în diverse forme ale teologiei eliberării, mai ales în cele mai agresive.[17] Ea este, desigur, şi unul din pilonii marxismului şi ai mai multor grupări teroriste din epoca modernă.

Dacă, aşa cum am spus în acest capitol şi în cele precedente, răul este de o natură atât individuală/personală, cât şi socială, el trebuie eliminat mai degrabă cu ajutorul unei combinații de strategii, decât printr-o singură strategie. Deoarece inimile şi personalitățile umane individuale sunt corupte, regenerarea este necesară dacă se doreşte realizarea unei schimbări de durată. Pe de altă parte, pentru că în lume există structuri ale răului care transcend voințele umane individuale, trebuie urmărite şi unele mijloace de renovare a acestor structuri. Revoluția este un procedeu prea violent; el încalcă învățăturile lui Cristos cu privire la violență. Deşi natura strategiei pentru tratarea răului este un subiect care depăşeşte problematica prezentei lucrări, s-ar părea că o combinație între regenerare şi reforma nonviolentă ar aduce cele mai multe speranțe în domeniul combaterii răului şi al păcatului din lumea noastră. Acest lucru ar necesita un puternic accent pus pe evanghelizare, pe etica personală şi pe etica socială.

---

[17] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* trad. în lb. engl. sora Caridad Inda şi John Eagleson, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1973, p. 109.

PARTEA A ȘAPTEA

Persoana lui Cristos

31. Probleme contemporane legate de metoda cristologiei
32. Divinitatea lui Cristos
33. Umanitatea lui Cristos
34. Unitatea persoanei lui Cristos
35. Nașterea din fecioară

31

Probleme contemporane legate de metoda cristologiei

Istorie și cristologie
  Căutarea după Isus cel istoric
  „Cristologia de sus"
  „Cristologia de jos"
  Evaluare
  O alternativă
Persoana și lucrarea lui Cristos
Încarnarea privită ca mit

Am văzut că omul a fost creat să Îl iubească pe Dumnezeu, să Îl slujească şi să aibă părtăşie cu El. Am mai văzut şi că omul nu reuşeşte să realizeze această intenţie divină, cu alte cuvinte, toţi oamenii păcătuiesc. Totuşi, pentru că Dumnezeu îl iubeşte pe om, El a ales să acţioneze prin intermediul lui Cristos pentru a-l repune pe acesta în starea şi relaţia intenţionată de El. Astfel, felul în care înţelegem noi persoana şi lucrarea lui Cristos originează direct din doctrina noastră despre om şi despre păcat.

Când ajungem la studierea persoanei şi lucrării lui Cristos, ne aflăm chiar în miezul teologiei creştine. Întrucât, de vreme ce creştinii sunt prin definiţie oameni care cred în Cristos şi Îl urmează pe El, concepţia lor despre Cristos trebuie să fie esenţială şi determinantă pentru caracterul credinţei creştine. Toate celelalte sunt secundare pe lângă ceea ce crede cineva despre Cristos. Acesta fiind cazul, o atenţie şi o precizie deosebită sunt cât se poate de binevenite atunci când ne elaborăm cristologia.

Există anumite probleme perene ale cristologiei. Acestea apar în diverse perioade de timp. Există de asemenea probleme specifice, care apar într-un anumit moment al istoriei, dar nu înainte sau după momentul respectiv. Este important ca noi să trecem în revistă aceste probleme şi să ne formăm propriile noastre concluzii referitoare la câteva dintre ele. În acest capitol vom examina trei probleme contemporane legate de metodologia cristologiei. Şi anume: (1) problema relaţiei dintre credinţă şi istorie, (2) a relaţiei dintre studierea persoanei lui Cristos şi studierea lucrării lui Cristos, şi (3) problema caracterului literal al ideii de încarnare. O altă structurare a acestor probleme ar fi următoarea: (1) Se poate baza oare o concepţie propriu-zisă despre Cristos strict pe datele istorice, sau trebuie ea bazată pe credinţă? (2) Trebuie oare să ne formăm întâi o concepţie despre natura lui Cristos pe care să o folosim apoi la investigarea lucrării lui Cristos, sau trebuie să abordăm subiectul naturii Lui printr-un studiu al lucrării Lui? (3) Este oare ideea încarnării lui Dumnezeu una inerent mitologică şi prin urmare cu neputinţă de susţinut? Primele două dintre aceste întrebări se ocupă de felul în care vom aborda cristologia; cea de-a treia priveşte însăşi posibilitatea de a face cristologie. Dacă vrem să înţelegem atmosfera de pe vremea construcţiei cristologice, este necesar să examinăm fundalul situaţiei pe care o avem astăzi. Aceasta pentru că perspectivele actuale din domeniul cristologiei reprezintă punctul culminant al unui lung proces care implică anumite reacţii şi contrareacţii.

Istorie și cristologie

Pentru o lungă perioadă de timp teologii şi-au limitat discuţia despre Cristos la punctele de vedere expuse în tradiţiile lor confesionale, respectiv denominaţionale. Aceste tradiţii au avut la rândul lor tendinţa de a urma poziţiile elaborate în cadrul conciliilor ecumenice din primele secole ale bisericii. Problemele din domeniul cristologiei erau puse în general din perspectivă metafizică: Cum poate coexista natura divină cu natura umană într-o singură persoană? Sau, altfel formulat, cum poate fi Isus Dumnezeu şi om în acelaşi timp? În cursul secolului al XX-lea însă, se schimbă punctul focal. În unele cercuri teologia este ostilă metafizicii (sau, cel puţin, indiferentă faţă de ea). Astfel, studierea lui Cristos se face acum mai mult din perspectivă istorică. Acest transfer a fost motivat parţial de suspiciunea că Cristosul tradiţiei teologice este diferit de Isus cel real care a umblat pe drumurile Palestinei, dând învăţătură şi lucrând printre ucenicii Săi şi în mijlocul mulţimii.

Căutarea după Isus cel istoric

Investigaţiile pentru a descoperi cum a fost şi ce a făcut de fapt Isus au ajuns să fie cunoscute sub numele de „căutarea după Isus cel istoric". La baza acestor investigaţii s-a aflat speranţa că Isus cel real se va dovedi a fi diferit până şi de Cristosul Scripturilor, care într-un anumit sens este produsul teologizării lui Pavel şi al altora. Printre cele mai renumite „vieţi ale lui Isus" s-au aflat şi cele elaborate de David Strauss[1] şi Ernest Renan.[2] Din ce în ce mai mult Isus cel pământesc era descris ca un om bun în esenţă şi un învăţător care a propovăduit mari adevăruri spirituale, fără a fi însă Cea de-a doua Persoană preexistentă, făcătoare de minuni a Trinităţii.

Probabil cea mai cunoscută şi cea mai influentă imagine a lui Isus este cea prezentată de Adolf von Harnack. În multe privinţe, lucrarea lui Harnack reprezintă apogeul şi sfârşitul căutării după Isus. Harnack face observaţia că Evangheliile nu ne dau mijloacele necesare pentru a construi o biografie amănunţită a lui Isus, deoarece ele ne vorbesc foarte puţin despre tinereţea Lui.[3] Totuşi, ele ne furnizează datele esenţiale. Patru observaţii generale l-au determinat pe Harnack să propovăduiască un Isus fără miracole:

---

[1] David Strauss, *A New Life of Jesus*, ediţia a doua, Londra, Williams and Norgate, 1879.

[2] Ernest Renan, *Life of Jesus*, trad. în lb. engl. şi rev. a celei de a douăzeci şi treia ediţii franceze, New York, Grosset and Dunlap, 1856.

1. În zilele lui Isus – o perioadă în care nu se ştia prea bine ce este şi ce nu este posibil – oamenii se simţeau înconjuraţi de minuni.
2. Anumite minuni erau puse pe seama unor persoane renumite aproape imediat după moartea lor.
3. Ştim că ceea ce se întâmplă în lumea noastră este determinat de legile naturii. Prin urmare, nu există lucruri în genul „minunilor", dacă prin „minuni" sunt înţelese anumite întreruperi ale ordinii din natură.
4. Există multe lucruri pe care noi nu le înţelegem, însă ele ar trebui să fie considerate uimitoare şi inexplicabile în prezent, nu miraculoase.[4]

S-a considerat că felul în care a văzut Harnack mesajul lui Isus a constituit forma clasică a teologiei liberale. Harnack subliniază că mesajul lui Isus nu vorbea în primul rând despre Sine, ci despre Tatăl şi despre Împărăţie:

Dacă aruncăm însă o privire generală asupra învăţăturii lui Isus, vom vedea că ea poate fi grupată în trei blocuri mari. Fiecare în parte este de o asemenea natură încât conţine întregul, şi prin urmare acesta poate fi extras din oricare dintre ele.

> *În primul rând, Împărăţia lui Dumnezeu şi venirea ei.*
> *În al doilea rând, Dumnezeu Tatăl şi valoarea infinită a sufletului uman.*
> *În al treilea rând, dreptatea de esenţă superioară şi porunca dragostei.*[5]

Pe măsură ce căutarea după Isus cel istoric şi-a urmat cursul, s-a făcut simţită o nelinişte crescândă că acel Isus care este zugrăvit în Evanghelii a fost realizat în mod inconştient de cei care încercau să-L reproducă şi că El era de fapt uimitor de asemănător cu cei ce-L reconstituiau. George Tyrrell, un erudit catolic, a exprimat probabil cel mai bine acest lucru: „Cristosul pe care Îl vede Harnack, privind în urmă peste nouăsprezece secole de întuneric catolic, este doar reflectarea unei feţe protestante liberale văzute la suprafaţa unei fântâni adânci."[6]

Au existat două lucrări care au atras după sine în mod special sfârşitul căutării liberale după Isus. Una dintre ele a fost lucrarea lui Albert Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*. Schweitzer a împărtăşit metoda şi obiectivele istorice de bază ale cercetătorilor liberali. Nu a fost de acord însă cu concluziile lor, punându-le serios la îndoială obiectivitatea. El a considerat că cercetătorii liberali au abordat studiul vieţii lui Isus având propriile lor idei preconcepute, după care au trecut la acceptarea sau respingerea materialului după criteriul potrivirii sau nepotrivirii lui cu acele idei. Când Schweitzer a examinat Evangheliile, el nu a găsit în ele reflectarea chipului unui liberal tipic din secolul al XIX-lea. De fapt, el a văzut în

---

[3] Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, New York, Harper and Brothers, 1957, p. 33.
[4] Ibid., p. 27-30.
[5] Ibid., p. 55.
[6] George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads*, Londra, Longmans, Green, 1910, p. 44.

Isus o figură cu totul escatologică, o persoană care credea că sfârşitul lumii va veni curând şi că propria Lui parousie urmează să aibă loc o dată cu acel sfârşit.[7] Isus a crezut şi a propovăduit aceste lucruri. Însă, fireşte, după părerea lui Schweitzer El greşea. Ideea extrasă de aici în vederea scopurilor noastre este obiecţia lui Schweitzer că în calitate de figură escatologică, Isus nu trebuie preschimbat într-o persoană complet modernă.[8]

Lucrarea lui Martin Kähler, *So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, a atins un domeniu nou în analizarea problemei. Kähler era sceptic în privinţa utilităţii eforturilor care fuseseră făcute pentru obţinerea unei imagini a lui Isus. Căutarea după Isus cel istoric a fost nu numai lipsită de succes, ci chiar contraproductivă. Kähler şi-a exprimat „strigătul de avertizare sub o formă intenţionat cutezătoare: *Isus cel istoric al autorilor moderni Îl ascunde de noi pe Cristosul cel viu*. Acel Isus al «mişcării viaţa-lui-Isus» este doar un rezultat modern al creativităţii umane şi nu e cu nimic mai bun decât faimosul Cristos dogmatic al cristologiei bizantine. Şi unul şi celălalt sunt la fel de departe de Cristosul real."[9] Ca răspuns la căutarea după Isus cel istoric, Kähler a propus o distincţie majoră. El a observat că Isus al istoriei, Cel din spatele Evangheliilor, are o influenţă relativ mică. Acest Isus a fost în stare să câştige doar câţiva ucenici, şi pe aceştia doar la o credinţă destul de nesigură. Cristosul credinţei însă a exercitat o influenţă semnificativă. Acesta este Cristosul înviat, în care au crezut şi pe care L-au predicat apostolii. Acest Cristos, mai degrabă *de importanţă istorică*, decât *istoric*, este astăzi baza credinţei şi a vieţii noastre. Noi nu putem ajunge niciodată dincolo de relatările Evangheliei la *Historie*, la întâmplările obiective, reale. În schimb ne clădim credinţa pe *Geschichte*, sau istoria semnificativă, care se referă la impactul pe care l-a avut Isus asupra ucenicilor.[10]

Această distincţie a avut cea mai mare influenţă asupra cristologiei în prima jumătate a secolului al XX-lea. Treptat, atenţia nu s-a mai concentrat asupra evenimentelor reale din viaţa lui Isus cel istoric din spatele relatărilor Evangheliei. În schimb, credinţa Bisericii a trecut în prim-plan. Această schimbare se vede cel mai bine şi cât se poate de complet în demitizarea făcută de Rudolf Bultmann, dar este vizibilă şi în cristologiile lui Karl Barth şi Emil Brunner.

Apoi, a avut loc o reacţie faţă de modul sceptic de abordare al lui Bultmann. Astfel a început o nouă căutare după Isus cel istoric, o căutare a secolului al XX-lea. Ernst Käsemann a anunţat oficial această turnură a evenimentelor.[11] Au existat şi alţii care au lucrat şi lucrează la formularea unei schiţe referitoare la cum a fost Isus în realitate, ce a spus şi ce a făcut El de fapt. Ethelbert Stauffer şi Joachim Jeremias au făcut parte dintre persoanele cele mai proeminente angajate în această nouă căutare. Ne vom ocupa pe scurt de această tendinţă încadrând-o în „cristologia de jos". Mai întâi însă trebuie să examinăm o altă perspectivă care a dominat o mare parte din istoria timpurie a cristologiei secolului al XX-lea.

---

[7] Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York, Macmillan, 1964, p. 367.

[8] Ibid., p. 370-371.

[9] Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, Philadelphia, Fortress, 1964, p. 43.

[10] Ibid., p. 65-66.

[11] Ernst Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus", în *Essays on New Testament Themes*, trad. în lb. engl. W. J. Montague, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1964, p. 15-47.

„Cristologia de sus"

„Cristologia de sus" a fost strategia şi orientarea de bază a cristologiei primelor secole ale Bisericii. De asemenea, ea a fost în mare măsură, cristologia ortodoxiei în perioada precritică în care nu exista nici o întrebare referitoare la temeinicia istorică a Scripturii. În secolul al XX-lea, această perspectivă cristologică a fost asociată mai ales cu Karl Barth, Rudolf Bultmann şi Emil Brunner, cel de pe vremea cărţii lui de început, *The Mediator*. (Lucrarea lui *Christian Doctrine of Creation and Redemption*, scrisă mai târziu, arată o perspectivă diferită.) În *The Mediator* apar câteva trăsături esenţiale ale cristologiei de sus:

1. Baza pentru înţelegerea lui Cristos nu este Isus cel istoric, ci kerygma, proclamarea Bisericii în legătură cu Cristos. Brunner afirmă:

> Noi suntem siliţi să ne opunem concepţiei potrivit căreia credinţa creştină izvorăşte din observaţia istorică, din imaginea istorică a lui Isus din Nazaret. Însăşi creştinătatea a fost întotdeauna de o altă părere. Credinţa creştină izvorăşte doar din mărturia despre Cristos a mesajului predicat şi a cuvântului scris al Scripturii. Imaginea istorică este într-adevăr inclusă în cuvântul scris al Scripturii...; dar această imagine în sine nu este baza cunoaşterii.[12]

2. În construirea unei cristologii există o certă preferinţă pentru scrierile lui Pavel şi pentru a patra Evanghelie în defavoarea Evangheliilor sinoptice. Scrierile lui Pavel conţin interpretări teologice mai explicite, în timp ce Sinopticele sunt în esenţă o relatare faptică a acţiunilor şi învăţăturilor lui Isus. Acest principiu este strâns legat de primul:

> O dată recâştigată convingerea că credinţa creştină nu se înfiripă pe imaginea lui Isus cel istoric, ci din mărturia despre Cristos ca atare – care include mărturia profeţilor precum şi pe cea a apostolilor – şi că ea este bazată pe această mărturie, încetează în mod inevitabil preferarea Evangheliilor sinoptice şi a cuvintelor reale ale lui Isus, care a fost în general tendinţa ultimei generaţii.[13]

3. Credinţa în Cristos nu se bazează pe dovezi raţionale şi nici nu este justificată de ele. Ea nu poate fi dovedită ştiinţific. Conţinutul credinţei se află în afara sferei raţiunii naturale şi a investigaţiei istorice, şi, în consecinţă, nu poate fi dovedit în mod conclusiv. În timp ce investigaţia istorică poate servi la înlăturarea obstacolelor din faţa diverselor credinţe (de ex., a credinţei în divinitatea lui Isus Cristos), ea nu poate avea succes în stabilirea acelor credinţe. „Isus a dat învăţătură unui grup de ucenici pe celălalt mal al mării" este o afirmaţie deschisă pentru cercetare istorică; „Isus este a doua Persoană a Trinităţii" nu este o astfel de afirmaţie. Acceptăm afirmaţiile istorice prin convingere raţională. Proclamarea o acceptăm prin credinţă.

Brunner face o distincţie care arată în ce sens este cristologia istorică pentru el şi în ce sens nu este. Această distincţie este între „Cristosul *în* trup" şi „Cristosul *după* trup". Prin „Cristos în trup" Brunner înţelege faptul că Dumnezeu S-a încarnat, Cuvântul a devenit trup şi a pătruns în istorie. „Cristosul după trup" este Cristosul cunoscut de istoriograf, de cronicar, prin metodele lui de cercetare.

---

[12] Emil Brunner, *The Mediator*, Londra, Lutterworth, 1934, p. 158.

[13] Ibid., p. 172.

A-L cunoaşte pe „Cristosul în trup" înseamnă a cunoaşte ceva mai mult decât „Cristosul după trup". Credinciosul Îl cunoaşte pe Cristos

> ca pe Cel care a venit în trup, ca pe Cel despre care cronicarul şi istoricul umanist trebuie să aibă ceva de spus. Dar el Îl cunoaşte pe acest „Cristos în trup" într-un mod despre care ei nu pot şti nimic; el Îl cunoaşte din acest motiv ca pe cineva cu totul diferit, şi aceasta este ceea ce contează. Deoarece cunoaşterea pe care o au ceilalţi – cronicarul şi istoricul umanist – nu este încă o cunoaştere a lui Cristos, a „Cuvântului făcut trup", ci este ea însăşi „după trup".[14]

Brunner pune accentul pe Cristosul în trup. Dar el nu ignoră Cristosul după trup. Fiindcă deşi credinţa nu apare niciodată în urma observării datelor, ci în urma mărturiei Bisericii şi a Cuvântului lui Dumnezeu, faptul că acest Cuvânt a venit „în trup" înseamnă că credinţa este într-un anumit fel legată de observare. Deşi credinţa se iveşte în urma mărturiei Bisericii şi a Scripturii, acea mărturie cuprinde întotdeauna chipul lui Isus.

„Cristologia de jos"

O dată cu publicarea lucrării lui Bultmann, *Jesus and the Word*, cristologia de sus şi-a atins apogeul. În această lucrare se află şi afirmaţia că credinţa în Cristosul kerygmatic nu poate fi conectată cu certitudine de viaţa pământească reală a lui Isus din Nazaret. După părerea lui Bultmann acest lucru nu contează cu adevărat. Reacţiile negative la concepţia lui Bultmann au ajuns să se transforme într-un enunţ metodologic. Probabil cea mai semnificativă dintre primele reacţii a fost eseul lui Ernst Käsemann, „Problem of the Historical Jesus", publicat iniţial în 1954. Käsemann a arătat necesitatea bazării credinţei în Isus pe investigaţiile istorice în legătură cu cine a fost El şi ce a făcut El. Deşi aceasta nu a fost o reluare a căutării din secolul al XIX-lea, ea a fost supranumită „*noua* căutare după Isus cel istoric".

S-ar putea spune că acele căutări din secolul al XIX-lea nu au prea produs cristologii adevărate. Ar fi mai bine ca ele să fie numite „isusologii". Acel Isus care s-a înfiripat în urma acestor studii era doar ceva mai mult decât o simplă fiinţă umană. Unii din cadrul „noii căutări" au considerat că acest lucru este un rezultat al tendinţelor antisupranaturale din însăşi metoda istorică; cu alte cuvinte, exista o inadecvare metodologică. Noua căutare după Isus cel istoric putea ajunge la o cristologie veritabilă. Adică era posibil ca investigaţia istorică să ajungă la credinţa în divinitatea lui Isus Cristos. Credinţa ar fi atunci o concluzie – şi nu o presupoziţie – a investigaţiei istorice.

Pentru noi, cel mai instructiv exemplu contemporan de „cristologie de jos" este fără îndoială cea a lui Wolfhart Pannenberg. În *Jesus – God and Man*, Pannenberg a făcut o cercetare cristologică amănunţită, după cum indică şi titlul. El a examinat şi a criticat cu atenţie presupoziţiile metodologiei cristologice ca să-i asigure un caracter deschis şi obiectiv. Deşi recunoaşte existenţa anumitor avantaje ale cristologiei de sus, el indică trei motive de bază care-l împiedică să folosească această metodă:

1. Sarcina cristologiei este să ofere un sprijin raţional pentru credinţa în divinitatea lui Isus, întrucât aceasta este o problemă disputată de lumea din

---

[14] Ibid., p. 158.

zilele noastre. Cristologia de sus este inacceptabilă pentru că *presupune* divinitatea lui Isus.[15]

2. Cristologia de sus tinde să neglijeze semnificaţia trăsăturilor istorice distinctive ale lui Isus din Nazaret. Se trece cu vederea îndeosebi relaţia Lui cu iudaismul din acele zile, relaţie esenţială pentru înţelegerea vieţii şi a mesajului Său.[16]
3. Strict vorbind, o cristologie de sus este posibilă doar din poziţia lui Dumnezeu, şi nu din partea noastră. Noi suntem fiinţe umane limitate, pământeşti şi trebuie să demarăm şi să conducem cercetarea noastră având această perspectivă.[17]

Pornind de la viaţa omului Isus din Nazaret, Pannenberg construieşte o cristologie deplină, care-I cuprinde şi divinitatea. Trăsăturile pozitive ale abordării lui Pannenberg fac să devină clar conturul de bază al cristologiei de sus, în contrast cu cea de jos:

1. Cercetarea istorică dusă dincolo de kerygma Noului Testament este posibilă, dar şi necesară din punct de vedere teologic. Critica formei a demonstrat că nu poate fi făcută o cronologie exactă a vieţii lui Isus. Cu toate acestea este posibil ca din mărturia apostolilor să reiasă trăsăturile majore ale lui Isus. O astfel de cunoaştere a lui Isus este necesară. Dacă noi ne sprijinim credinţa doar pe kerygma, dar nu şi pe datele istorice ale vieţii lui Isus, nu putem scăpa de suspiciunea şi teama că credinţa noastră este neîntemeiată. Pannenberg spune că este posibil ca noi să descoperim că nu credem în Isus, ci în Luca, Matei, Pavel sau altcineva. O complicaţie în plus în cazul în care noi ne sprijinim credinţa doar pe kerygma este că aceste mărturii din Noul Testament nu aduc unitate, ci diversitate şi uneori chiar antiteză. Noi trebuie să pătrundem dincolo de ele ca să-L detectăm pe acel Isus unic la care se referă ele.[18]

După părerea lui Pannenberg, este extrem de important ca investigaţia istorică să aibă un caracter deschis. Problema legată de activitatea multor cercetători din secolul al XIX-lea şi de demitizarea lui Bultmann constă în anumite concepţii destul de limitate despre ceea ce este şi ceea ce nu este posibil din punct de vedere istoric. De exemplu, învierea lui Isus a fost exclusă adeseori chiar înainte de a se începe căutarea. Este imperios necesar să te apropii de vremurile biblice fără prejudecăţile din epoca noastră. O cristologie de sus poate fi formulată corect doar dacă sunt lăsate deoparte presupunerile naturaliste sau antisupranaturaliste.[19]

2. Istoria este unitară, nu dualistă. Viaţa, învăţăturile şi lucrarea lui Isus, inclusiv moartea şi învierea Lui, nu fac parte dintr-un anumit gen unic de istorie, diferit de istorie în general. Nu există un domeniu special al istoriei răscumpărării sau al istoriei sacre, fie aceea *Geschichte*, *Heilsgeschichte*, fie orice altceva. Pentru Pannenberg istoria lui Cristos este una cu restul istoriei lumii. Ea nu poate fi separată sau izolată de istorie în general. În consecinţă, ea nu trebuie abordată

---

[15] Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man*, Philadelphia, Westminster, 1968, p. 34.

[16] Ibid., p. 34-35.

[17] Ibid., p. 35.

[18] Ibid., p. 23-25.

[19] Ibid.

printr-o metodă diferită de cea folosită pentru dobândirea unei cunoaşteri a istoriei obişnuite. Aceeaşi metodă istorică ce a fost folosită şi la investigarea războaielor napoleonice trebuie aplicată şi în cristologie.[20]

3. Este evident că o cristologie de jos ne poate da un Isus pe deplin uman. Poate ea oare stabili însă divinitatea lui Isus? Dovada adusă de obicei de cristologia de jos în încercarea ei de a stabili unitatea lui Isus cu Dumnezeu este faptul că înainte de Paşte, Isus Şi-a revendicat autoritatea prin vorbă şi faptă. Este remarcabil că mai mulţi teologi mari au căzut de acord asupra acestui punct. Werner Elert observă că Isus a pretins că este *Fiul* lui Dumnezeu. Când a vorbit despre Tatăl Său, Isus a spus „Tatăl Meu". Când S-a referit la relaţia ucenicilor cu Tatăl, El a folosit expresia „Tatăl vostru". El nu a egalat niciodată relaţia Lui cu Tatăl cu relaţia ucenicilor cu Tatăl folosind expresia „Tatăl nostru"[21]. Paul Althaus observă în mod similar că autoritatea revendicată de Isus presupune o intimitate cu Dumnezeu pe care nici un alt om nu o are. „Ceea ce face Isus este blasfemie dacă nu vine din partea unei autorităţi de natură specială. El revendică pentru Sine această autoritate."[22] În felul lor propriu, Friedrich Gogarten, Hermann Diem, Gunther Bornkamm şi Hans Conzelmann demonstrează în esenţă acelaşi lucru. Pannenberg comentează: „Consensul este izbitor. Dogmatica pare să fi precedat în acest caz cercetarea istorică."[23]

Pannenberg crede că acest efort de a demonstra divinitatea lui Isus prin faptul că El Şi-a revendicat autoritatea înainte de Paşte este inevitabil sortit eşecului, deoarece această revendicare a autorităţii este legată de o verificare viitoare a mesajului Său care nu va avea loc înainte de judecata finală. „Mai exact, spune Pannenberg, totul depinde de legătura dintre pretenţia lui Isus şi confirmarea ei de către Dumnezeu."[24]

Această confirmare este în învierea lui Isus. Pannenberg crede că învierea este o realitate istorică. După ce examinează separat dovezile – mormântul gol şi apariţiile Domnului înviat – Pannenberg conchide că relatările Evangheliei despre apariţiile Domnului înviat au un caracter atât de legendar, încât abia dacă se poate găsi în ele un sâmbure de adevăr istoric. În consecinţă, el se întoarce la rezumatul făcut de Pavel în 1 Corinteni 15:1-11 şi conchide:

> Astfel, învierea lui Isus ar fi desemnată un eveniment istoric în următorul sens: Dacă apariţia creştinismului primar, care – lăsând la o parte alte tradiţii, este urmărit înapoi în timp de către Pavel până la apariţiile lui Isus cel înviat –, poate fi înţeles în ciuda tuturor analizelor critice ale tradiţiei numai dacă îl cercetăm în lumina speranţei escatologice referitoare la o înviere a morţilor, atunci ceea ce este desemnat prin termenul de creştinism e un eveniment istoric, chiar dacă nu ştim nimic mai concret despre el.[25]

În mod similar, Pannenberg atribuie validitate relatărilor despre mormântul gol. Dacă această tradiţie şi tradiţia care vorbeşte de arătările Domnului au apărut independent una faţă de cealaltă, atunci, „prin faptul că se completează reciproc una pe cealaltă, ele lasă ca realitatea învierii lui Isus, în sensul explicat mai sus, să pară foarte probabilă pe plan istoric şi, în cadrul cercetării istorice, acest lucru înseamnă întotdeauna că ea trebuie presupusă până la apariţia unor dovezi contrare."[26]

---

[20] Wolfhart Pannenberg, „Redemptive Event and History", în *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann, Richmond, John Knox, 1964, p. 314-315.

[21] Werner Elert, *Der christliche Glaube: Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, ediţia a treia, Hamburg, Furche, 1956, p. 303.

[22] Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, ediţia a şasea, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1962, p. 430.

[23] Pannenberg, *Jesus – God and Man*, p. 57.

[24] Ibid., p. 66.

[25] Ibid., p. 98.

Dacă ar exista doar evenimentul învierii în sine, nu am avea altceva decât date brute. Semnificaţia sau interpretarea lor ar fi o problemă deschisă, supusă dezbaterii; probabil doar o problemă de credinţă. Dat fiind faptul învierii, este posibil să-i fie ataşate multe semnificaţii posibile. Din perspectiva lui Pannenberg, însă, aceasta nu este aşa. Ţinând seama de locul ei în istoria tradiţiilor şi a aşteptărilor culturale, învierea purta cu ea o semnificaţie precisă. Evenimentul nu poate fi evaluat sau înţeles separat de tradiţiile şi aşteptările iudeilor. Ideea de înviere, care are loc aparte de voinţa şi activitatea lui Dumnezeu, este de neconceput pentru un iudeu. Învierea lui Isus înseamnă aşadar că Dumnezeu a aprobat pretenţiile lui Isus şi că aceste pretenţii, care ar fi blasfemiatoare dacă Isus nu ar fi cu adevărat Fiul omului, sunt adevărate. Astfel, este stabilită nu numai realitatea istorică a învierii lui Isus, ci şi adevărul teologic al divinităţii Sale.[27]

Evaluare

Aceste două tipuri de cristologie îşi au propriile lor puncte tari şi slabe, care până în prezent au fost destul de bine identificate. În unele cazuri, afirmarea unei poziţii a constituit totodată o critică adusă celeilalte abordări.

Punctul forte al cristologiei de sus este acela de a recunoaşte că scopul şi valoarea reală a încarnării au constat din efectul pe care l-a avut viaţa lui Isus asupra celor care au crezut în El. Mărturia lor merită cea mai mare atenţie din partea noastră deoarece dintre toţi oamenii ei L-au cunoscut cel mai bine şi s-au aflat în cea mai bună poziţie pentru a-L descrie altora. Mai mult, această poziţie este fidelă unui supranaturalism veritabil, lucru ce nu a fost întotdeauna adevărat în cazul cristologiilor de jos. Ea lasă deschisă posibilitatea unui Isus divin, făcător de miracole.

Problema de bază pentru o cristologie de sus ţine de soliditatea credinţei. Este Cristosul credinţei într-adevăr acelaşi cu Isus care a umblat pe drumurile Galileii şi Iudeii? Se bazează oare angajamentul faţă de Cristosul kerygmatic pe ceea ce este cu adevărat, sau este doar o credinţă nefondată? Sub o formă sau alta, subiectivitatea a fost întotdeauna o problemă pentru acest tip de cristologie. Cum putem fi siguri că Cristosul pe care Îl cunoaştem din mărturia apostolilor şi pe care Îl întâlnim în propria noastră experienţă astăzi este Isus cel adevărat şi nu e vorba doar de propriile noastre sentimente? O a doua problemă este legată de conţinutul credinţei. Deşi toate sunt bune şi frumoase atunci când spunem că acceptăm ceva prin credinţă, cum determinăm noi ce este ceea ce acceptăm prin credinţă? Fără un referent empiric, Cristosul credinţei este oarecum nereal şi vag.

---

[26] Ibid., p. 105.

[27] Ibid., p. 67-68.

Cristologia de jos, pe de altă parte, lansează acuzaţia că teologia creştină (şi mai ales învăţăturile despre persoana lui Isus) se bazează în cel mai bun caz pe credinţă, iar în cel mai rău caz poate fi complet lipsită de noimă. Această abordare a încercat să elimine un subiectivism inoportun. Recunoscând că trebuie să existe o implicare subiectivă (sau angajament) din partea fiecărui credincios, cristologia de jos evită să o filtreze prin subiectivismul altor credincioşi, şi anume al primilor ucenici.

Mai rămâne totuşi o problemă. Mai ales sub forma în care a enunţat-o Pannenberg. Pentru a avea succes, cristologia de jos depinde de stabilirea cu certitudine obiectivă a afirmaţiilor ei istorice. Certitudinea obiectivă este însă greu de dobândit. Dacă datele cristologiei ţin de o istorie cu adevărat obiectivă, atunci ar trebui să fie posibil să se demonstreze divinitatea lui Isus în faţa oricărui doritor obiectiv şi onest. În practică însă, lucrul acesta nu se întâmplă întotdeauna. Unii dintre cei care examinează dovezile rămân complet lipsiţi de convingere. În plus, Paul Althaus susţine că perspectiva unitară a lui Pannenberg asupra istoriei face din credinţă o funcţie a raţiunii.[28] Pannenberg a replicat afirmând că în timp ce credinţa este într-adevăr un dar al Duhului, nu un produs al raţiunii, totuşi cunoaşterea revelaţiei istorice este anterioară credinţei din punct de vedere logic, deşi nu şi din punct de vedere psihologic. Raţiunea prin structura ei de bază este suficientă pentru a pricepe revelaţia lui Dumnezeu şi a recunoaşte adevărul ei. Raţiunea omului însă a căzut într-o stare nenaturală şi are nevoie să fie restaurată. Această restaurare nu este o supranaturalizare, ci o naturalizare prin intermediul kerygmei şi al Duhului.[29]

Totuşi, această distincţie nu este de prea mare ajutor. Raţiunea umană are nevoie să fie supranaturalizată sau doar naturalizată; genul de subiectivitate pe care această teologie încearcă să îl evite cu orice preţ continuă să îşi ridice capul. Chiar dacă Spiritul foloseşte dovezile istorice ca să creeze credinţă, rămâne în continuare problema dacă această credinţă este veridică. Nu s-ar putea ca altcineva, pe baza aceloraşi dovezi, să ajungă la o concluzie diferită? Nu suntem din nou – cel puţin într-o mică măsură – mânaţi înapoi la Cristosul credinţei în încercarea de a ajunge la Isus cel istoric? Esenţa reală a cristologiei de jos este abandonată atunci când cineva începe să apeleze la concepte ca nevoia de a naturaliza raţiunea. Cu toate că prăpastia dintre dovezile istorice obiective şi concluziile credinţei a fost puţin micşorată, ea continuă să existe.

O alternativă

Am văzut că ambele poziţii, care după câte se pare se exclud reciproc, au anumite puncte tari şi anumite puncte slabe. Există însă vreo modalitate de a uni cristologia de sus cu cristologia de jos astfel încât să se păstreze elementele cele mai bune din fiecare dintre ele în timp ce se reduc la minimum problemele fiecăreia? Poate fi unit Cristosul kerygmatic cu Isus cel istoric şi credinţa cu raţiunea? Evanghelicii sunt preocupaţi să-I păstreze şi pe unul şi pe celălalt. În parte, această preocupare provine din înţelegerea evanghelică asupra revelaţiei: revelaţia este reprezentată *atât de* evenimentele istorice, *cât şi de* interpretarea lor. Acestea sunt două mijloace complementare şi armonioase prin care Dumnezeu Se manifestă pe Sine. Prin urmare, ambele sunt surse ale cunoaşterii Lui. Noi vom propune în cele ce urmează o analiză şi un model conceptual care pot arunca lumină asupra problemei.

---

[28] Paul Althaus, „Offenbarung als Geschichte und Glaube: Bemerkungen zu Wolfhart Pannenbergs Begriff der Offenbarung", *Theologische Literaturzeitung* 87, nr. 5, mai 1962, p. 321-330.

[29] Wolfhart Pannenberg, „Einsicht und Glaube: Antwort an Paul Althaus", *Theologische Literaturzeitung* 88, nr. 2, februarie 1963, p. 81-92.

De vreme ce de Isus cel istoric ne putem apropia prin raţiune, iar Cristosul kerygmatic este priceput prin credinţă, s-ar părea că avem de-a face cu un caz de dihotomie clasică: credinţă-raţiune. În timp ce în forma tradiţională sunt implicate credinţa şi raţiunea filozofică, în cazul de faţă este vorba de credinţa şi de raţiunea istorică. În ambele cazuri, problema ţine de utilitatea şi valoarea raţiunii ca temei al credinţei. În domeniul filozofic există trei poziţii de bază cu privire la rolurile relative ale credinţei şi raţiunii. În domeniul istoric există trei poziţii similare:

1. Cristologia de sus este în esenţă fideistă. Ea se inspiră mult din gândirea lui Søren Kierkegaard, mai ales sub forma expusă de Brunner şi de alţi teologi existenţialişti. Potrivit acestei poziţii, cunoaşterea noastră în legătură cu divinitatea lui Isus nu se întemeiază pe nici un fel de date istorice demonstrabile cu privire la viaţa Lui pământească. Ea este o credinţă bazată pe credinţa apostolilor aşa cum este enunţată ea în kerygma.

2. Dimpotrivă, cristologia de jos este în primul rând tomistă. Ea încearcă să demonstreze caracterul supranatural al lui Cristos pornind de la dovezile istorice. De unde, divinitatea lui Cristos nu este o presupoziţie, ci o concluzie a procesului. Se face apel la raţiunea istorică, nu la credinţă sau la autoritate. La fel cum credinţa predomină în modelul anterior, tot aşa raţiunea domină în acest model.

3. Există şi un alt model posibil, şi anume cel augustinian. În acest model, credinţa precede raţiunea, dar nu rămâne permanent independentă de ea. Credinţa asigură perspectiva sau punctul de unde raţiunea poate porni, dând omului posibilitatea să înţeleagă ceea ce altfel nu ar putea înţelege.

Când acest model este aplicat la construirea unei cristologii, punctul de plecare este kerygma, credinţa şi propovăduirea Bisericii despre Cristos. Conţinutul kerygmei serveşte ca o ipoteză pentru interpretarea şi integrarea datelor obţinute în urma cercetării legate de Isus cel istoric. Potrivit acestei poziţii, concepţia Bisericii Primare despre Cristos sau credinţa ei în Cristos ne dă posibilitatea să interpretăm mai bine fenomenele istorice, decât am putea în cazul oricărei alte ipoteze. Astfel, alternativa noastră nu este cristologia de jos care, ignorând kerygma, duce la enigme în încercarea de a înţelege „misterul lui Isus", după cum l-au numit adeseori teologii din secolul al XIX-lea. Şi nu este nici o cristologie de sus, nesusţinută, construită fără vreo referire la viaţa pământească a lui Isus din Nazaret; ci este mai degrabă un model verificat, susţinut şi făcut convingător de acele date istorice în legătură cu cine şi a ce a fost şi a pretins că este Isus, date ce pot fi stabilite cu certitudine.

Modelul nostru nu urmăreşte doar credinţa sau doar raţiunea, ci pe amândouă împreună, întreţesute şi aflate într-o interdependenţă progresivă. Familiarizarea cu Cristosul kerygmatic ne va da posibilitatea să înţelegem şi să integrăm mai multe date din domeniul cercetării istorice. Tot aşa, o înţelegere mai profundă a lui Isus cel istoric ne va convinge pe deplin că felul în care L-au interpretat apostolii pe Cristosul credinţei este cel corect.

Există o bază biblică pentru această afirmaţie. Unii dintre cei care au cunoscut foarte bine cuvintele şi faptele lui Isus nu au ajuns prin aceasta la o cunoaştere exactă a Lui. De exemplu, fariseii L-au văzut pe Isus săvârşind vindecări miraculoase prin intermediul puterii Duhului Sfânt (Matei 12:22-32; Marcu 3:20-30; Luca 11:14-23). Deşi ei erau în mod cert familiarizaţi cu tradiţiile iudaice şi Îl observaseră probabil pe Isus de o bucată de vreme, verdictul lor a fost: „El scoate dracii cu Beelzebul." Într-un fel sau altul ei nu au reuşit să tragă concluzia corectă, cu toate că posedau o bună cunoaştere a datelor. Nici chiar cei care erau mai apropiaţi de Isus nu au reuşit să Îl cunoască pe deplin. Iuda L-a trădat. Ceilalţi ucenici nu au înţeles semnificaţia răstignirii Lui şi nici chiar a învierii Lui. Autorităţile religioase ştiau cu siguranţă că mormântul era gol, dar nu au interpretat corect această realitate.

Să luăm şi aspectul pozitiv, există anumite indicii care certifică faptul că atunci când cineva ajunge la o percepere corectă a lui Isus, acest lucru se întâmplă în urma a ceva mai mult decât simpla percepţie naturală. De exemplu, când la întrebarea lui Isus: „Dar voi cine ziceţi că sunt?" Petru a răspuns: „Tu eşti Cristosul, Fiul Dumnezeului celui viu", Isus a comentat: „... nu carnea şi sângele ţi-au descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri" (Matei 16:15-17). Chiar dacă am putea vorbi mai mult pe marginea semnificaţiei exacte a expresiei „carnea şi sângele", este clar că Isus compară o revelaţie directă de la Tatăl cu o sursă pur umană, cum ar fi părerile altora.

Un alt exemplu potrivit, ce-şi are originea în cealaltă latură a dialecticii, este Ioan Botezătorul. În închisoare el a început să se îndoiască de Cristos. Astfel că a trimis doi ucenici să-L întrebe pe Domnul: „Tu eşti Acela care are să vină sau să aşteptăm pe altul?" (Luca 7:19). Este posibil ca Ioan să se fi aşteptat la vreun eveniment istoric concret (poate chiar la propria lui eliberare din închisoare?) care să arate că Isus era într-adevăr Cristosul, aşa cum ştia Ioan. Drept răspuns Isus a indicat faptele pe care le săvârşise: „...orbii văd, şchiopii umblă, leproşii sunt curăţiţi, surzii aud, morţii înviază şi săracilor li se propovăduieşte Evanghelia" (v. 22). Isus cel istoric a fost confirmarea Cristosului credinţei.

În acest model cei doi factori sunt ţinuţi împreună: nici numai Isus cel istoric, nici numai Cristosul credinţei, ci Cristosul kerygmatic este cheia pentru Isus cel istoric, şi realităţile din viaţa lui Isus sunt temelia mesajului că El este Fiul lui Dumnezeu. Credinţa în acest Cristos ne va conduce la înţelegerea lui Isus cel istoric.

Persoana şi lucrarea lui Cristos

O a doua întrebare metodologică majoră este legată de relaţia dintre studiul persoanei şi cel al lucrării lui Cristos. Pot fi ele separate şi dacă da, care este ordinea logică în domeniul cristologiei? Să se făurească întâi o concepţie despre persoana lui Cristos, despre natura Lui cu care să se opereze apoi în vederea înţelegerii lucrării lui Cristos? Sau ar trebui să începem cu lucrarea lui Cristos şi apoi să deducem din ea ce fel de persoană a fost El?

În istoria timpurie a Bisericii cele două au fost ţinute împreună, într-o legătură destul de strânsă. Acest mod de abordare s-a schimbat însă în decursul perioadei medievale. Teologia scolastică a separat doctrina despre persoana lui Cristos (divinitatea Lui, umanitatea Lui şi unitatea celor două) de funcţiile şi lucrarea lui Cristos. Ca urmare a acestui fapt, pentru majoritatea credincioşilor cristologia nu a mai fost relevantă. Dezbaterile în legătură cu divinitatea lui Isus, cu măsura cunoaşterii Sale şi lipsa Lui de păcat, precum şi întrebarea dacă a avut o singură voinţă sau două şi altele de acest gen, erau foarte abstracte. Pentru creştinii de rând a fost dificil să vadă ce fel de efect au, dacă au vreunul, asemenea probleme asupra vieţii lor.

În secolele al XIX-lea şi al XX-lea s-a dezvoltat însă o tendinţă opusă. Ea era clădită pe o renumită propoziţie rostită de Philipp Melanchthon: „A-L cunoaşte pe Cristos înseamnă a-I cunoaşte binefacerile."[30] Aceasta la rândul ei are legătură cu reacţia lui Luther împotriva concentrării scolastice asupra fiinţei lui Cristos. Luther a accentuat în schimb activitatea mântuitoare a lui Cristos *în favoarea noastră*.[31] Acest accent pus pe lucrarea lui Cristos este explicit în cristologia lui Friedrich Schleiermacher, care a apărut cu peste două secole mai târziu. Schleiermacher deschide discuţia pe marginea fiecărei doctrine în parte cu subiectul experienţei creştine. Acest lucru este în conformitate cu teza lui generală că religia (sau pietatea) nu este o problemă de dogmă sau de activitate etică, ci de simţire. Astfel, pentru Schleiermacher elementul principal al cristologiei este experienţa noastră în legătură cu ceea ce face Cristos în noi. În teorie însă, persoana lui Cristos şi lucrarea Lui sunt inseparabile şi cristologia poate fi abordată din orice unghi.[32]

Această corelare a celor două aspecte, însă cu o prioritate acordată lucrării lui Cristos, a fost preluată de către Bultmann şi probabil într-un mod şi mai explicit de către Paul Tillich care a afirmat: „Cristologia este o funcţie a soteriologiei. Problema soteriologiei formulează întrebarea cristologică şi dă direcţie răspunsului cristologic."[33] În conformitate cu metoda de corelare a lui Tillich, răspunsul teologic este corelat cu întrebarea existenţială. În consecinţă, trebuie să ne concentrăm asupra simbolismului din materialele biblice, deoarece el accentuează semnificaţia universală a evenimentului Cristos. Povestirile istorice şi legendare trebuie folosite doar ca o confirmare.[34]

Este necesar să se observe că există două motive majore în favoarea abordării subiectului persoanei lui Cristos prin intermediul studierii lucrării lui Cristos. Unul dintre aceste motive este dorinţa unei mai mari coerenţe între cristologie şi soteriologie. Este posibil să se trateze cristologia izolat de soteriologie. Dar nu este posibil să se vorbească despre ceea ce face Cristos în vieţile noastre fără a raporta acea lucrare la natura lui Cristos, pe care ea o presupune. Cel de-al doilea motiv este dorinţa de a demonstra relevanţa doctrinei despre Cristos. Cele mai multe persoane nu au nici un interes în discutarea unora dintre probleme privitoare la natura lui Cristos până nu văd felul în care aceasta le afectează.

---

[30] *Melanchthon and Bucer*, Library of Christian Classics 19, ed. Wilhelm Pauck, Philadelphia, Westminster, 1969, p. 21-22.

[31] *What Luther Says*, comp. Ewald M. Plass, St. Louis, Concordia, 1959, vol. 1, p. 198.

[32] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, New York, Harper and Row, 1963, vol. 2, p. 355-375.

[33] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago, 1957, vol. 2, p. 150.

[34] Ibid., p. 151-152.

Acest mod de abordare prezintă, totuşi, anumite dificultăţi. Una dintre ele este faptul că atunci când accentul este pus pe ceea ce aduce lucrarea lui Cristos pentru umanitate, cea care tinde să dicteze sau să stabilească ordinea în vederea construirii unei concepţii despre persoana sau natura lui Cristos este felul în care omul percepe nevoia. Există apoi o dilemă pentru cei care îşi concentrează atenţia în primul rând asupra lucrării lui Cristos şi abia după aceea asupra persoanei Sale: Fie că iau întâi în considerare lucrarea Sa şi apoi aplică ceea ce au descoperit la situaţia omului, fie că examinează întâi situaţia şi apoi se întorc înapoi la materialele biblice privitoare la lucrarea lui Cristos. În primul caz continuă să existe problema potenţialei lipse de relevanţă pentru situaţia umană. În cel de-al doilea, pericolul este că înţelegerea lucrării lui Cristos va fi croită după felul în care percepe omul nevoia.

Ar trebui să remarcăm aici că există o problemă legată de preocuparea faţă de relevanţă. Se presupune că persoanele pun întotdeauna întrebările care trebuie. Dar este oare această presupunere întotdeauna validă? S-ar putea foarte bine să existe întrebări care nu au fost puse şi care ar trebui puse. Această situaţie poate fi comparată cu diferenţa dintre a-i spune medicului despre unele simptome specifice şi a fi examinat complet de el. Este posibil ca medicul să descopere unele realităţi de care pacientul nu este conştient, dar care, cu toate acestea, sunt importante. Tot astfel, este posibil să existe probleme cristologice semnificative care nu vor fi luate în considerare niciodată dacă ordinea este stabilită de conştienţa noastră subiectivă faţă de nevoie. O altă problemă constă în faptul că o anumită experimentare a lucrării lui Cristos nu va rezolva neapărat o problemă corespunzătoare care priveşte persoana lui Cristos. O concluzie în soteriologie se poate să lase deschisă mai mult decât o singură poziţie posibilă cu privire la natura lui Cristos. Din acest motiv, întemeierea cristologiei pe „nevoile resimţite" se va dovedi inadecvată.

În pofida tuturor acestor dificultăţi, există o cale acceptabilă de a începe cristologia cu lucrarea lui Cristos. Deşi lucrarea lui Cristos nu trebuie lăsată să stabilească planul de lucru, ea poate fi folosită ca un punct de contact pentru discuţii mai elaborate despre natura Sa. La rândul lor, aceste discuţii vor da răspunsuri în domeniul lucrării Sale. Trebuie să fim conştienţi că dacă vrem să construim o cristologie completă, trebuie să avem în vedere aspecte din ambele domenii ca să găsim răspunsuri la întrebările dintr-un anumit domeniu.

Încarnarea privită ca mit

O altă problemă care este de o importanţă crescândă în cristologie este dacă ideea de încarnare este sau nu mitică. După unii, ideea că Dumnezeu a devenit om şi a intrat în istoria umană, ceea ce din perspectivă istorică este doctrina despre încarnare, nu trebuie luată literal.[35] De fapt, potrivit acestei afirmaţii, nu este nici necesar şi nici posibil să fie luată astfel. Mai mulţi factori au favorizat această teorie.

---

[35] În timp ce acestei concepţii i s-au dat o prezentare şi o forţă dinamică specială prin publicarea lucrării *The Myth of God Incarnate*, ed. John Hick, Philadelphia, Westminster, 1977, ea a avut multe

Unul dintre aceştia este programul de demitizare a lui Bultmann. Bultmann a tras concluzia că o mare parte din Noul Testament este mit. Prin „mit" el a înţeles încercarea fiinţelor umane de a exprima cele suprapământeşti cu ajutorul unui simbolism inspirat din cele pământeşti. Aceste concepţii nu trebuie imaginate ca o expresie literală a naturii realităţii. Şi nu trebuie să se considere că ele sunt cumva revelate în mod special de Dumnezeu, şi nici că prezentarea lor de către apostoli şi profeţi în scrierile lor este într-un fel sau altul inspirată divin. Ele sunt pur şi simplu nişte concepţii despre natura realităţii, condiţionate cultural. În multe cazuri noi putem identifica sursa din care au fost luate: din elenism, iudaism, gnosticism. Bultmann a insistat că aceste concepţii trebuie „demitizate". El nu a vrut să spună că trebuie eliminate, ci mai degrabă că trebuie reinterpretate. Mitul este folosit de către scriitorii Scripturii pentru a exprima ceea ce li s-a întâmplat lor în plan existenţial. Luaţi în considerare, de exemplu, istorisirea despre umblarea lui Isus pe mare (Matei 14:22-33). Luată literal, ea pare să ne vorbească despre un eveniment real, o întâmplare miraculoasă. Dar atunci când este demitizată, se poate vedea că ne vorbeşte despre ceva ce li s-a întâmplat ucenicilor. Orice s-a întâmplat *în realitate* este de mică importanţă. Esenţa este că Isus a avut un impact profund asupra ucenicilor. Indiferent ce a fost El, i-a impresionat foarte tare. Modul în care s-au gândit să exprime faptul că Isus a lăsat asupra lor o impresie neegalată de cineva cunoscut vreodată de ei, a fost să enunţe despre El această istorisire „minune" şi altele asemenea ei. Isus era genul de persoană despre care s-ar putea spune: „dacă cineva ar fi în stare să umble pe apă, acela ar fi Isus!"[36]

O a doua influenţă care contribuie la părerea că încarnarea este mitologică este apariţia unei perspective mai generalizate a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea. În mod tradiţional, teologia ortodoxă a considerat că implicarea lui Dumnezeu în lume şi contactul cu ea sunt legate mai ales de persoana lui Isus pe durata unei perioade de treizeci de ani în Palestina. Dimpotrivă, alte mişcări cum ar fi teologia de scurtă durată a morţii lui Dumnezeu au afirmat existenţa unui proces continuu prin intermediul căruia Dumnezeul primordial a devenit în întregime imanent în lume. Aceasta a avut loc în etape sau stadii, cea mai completă desfăşurându-se în Cristos. Începând cu acel moment, procesul a fost unul de difuziune spre exterior de la Cristos înspre restul rasei umane, pe măsură ce învăţăturile şi practicile Lui au ajuns să fie adoptate. Dumnezeul primordial a încetat să mai existe; El este acum complet imanent în rasa umană.[37]

Această concepţie specifică reflectă o mare asemănare cu gândirea lui Georg

---

apariţii anterioare. Stephen Neill reaminteşte de Girton Conference a lui Modern Churchmen's Union într-o asemenea manieră încât *The Myth of God Incarnate* pare un caz de *déjà vu*. Vezi Stephen Neill, „Jesus and Myth" în *The Truth of God Incarnate*, ed. Michael Green, Grand Rapids, Eerdmans, 1977, p. 66-67.

[36] Rudolf Bultmann, „The Study of the Synoptic Gospels", în Rudolf Bultmann şi Karl Kundsin, *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*, New York, Harper, 1941, p. 62-76; Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 34-44.

[37] Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 102-112.

Hegel. Pentru Hegel, evenimentul Cristos nu are o semnificaţie singulară în sine. El este doar simbolul unui adevăr abstract mai mare, cel al intrării lui Dumnezeu în lume. El reprezintă sau simbolizează ceva cu o natură mult mai filozofică.[38]

În cristologie se cunosc mai multe variante ale concepţiei care consideră că încarnarea este mitologică. În pofida varietăţii şi diversităţii, există câteva puncte comune:

1. Ideea că Dumnezeu a devenit om în sensul strict al cuvântului este complet inacceptabilă şi contradictorie din punct de vedere logic.[39]

2. Cristologia Noului Testament reprezintă mai degrabă credinţa ucenicilor decât învăţăturile lui Isus. Ucenicii s-au gândit să exprime impresia profundă pe care Isus o lăsase asupra lor. Făcând aceasta, ei au folosit titluri şi concepţii comune în acele zile, de exemplu, ideea venirii lui Dumnezeu pe pământ. Aceste titluri şi idei nu au fost folosite personal de către Isus în legătură cu Sine Însuşi. Mesajul Lui se referea la Împărăţia lui Dumnezeu, nu la Sine. Ucenicii au încercat să arate că ei au găsit în Isus un om care a trăit o viaţă model de încredere şi credinţă în Dumnezeu. De asemenea, ei au dat expresie credinţei lor că Dumnezeu este implicat în lume, în durerea şi tragedia ei. Concepţiile teologice găsite în Evanghelii, şi mai ales în cea de-a patra Evanghelie, reprezintă meditaţiile lor în legătură cu persoana lui Cristos, nu învăţăturile pe care le-a dat El. Mesajul lui Isus şi credinţa iniţială a ucenicilor nu au fost în nici un caz ontologice. În special, nu a existat deloc ideea unui Fiu metafizic al lui Dumnezeu. Dacă a existat cât de cât o asemenea idee, ea a fost aceea că Dumnezeu L-a adoptat pe Isus.[40]

3. Tipul de cristologie care a devenit concepţia tradiţională a Bisericii nu provine din Noul Testament, ci din gândirea teologică a Bisericii, mai ales cea din secolele al IV-lea şi al V-lea. În felul acesta, Biserica a folosit concepţii filozofice curente. Drept rezultat, doctrinele care au fost formulate erau asemănătoare cu dogmele filozofice ale vremii. Doctrinele, bazate fiind pe o filozofie contrară perspectivei biblice, au împiedicat Biserica să înţeleagă corect mărturia Noului Testament despre Cristos. Mai mult decât atât, multe din aceste formulări (de ex., că Isus a avut două naturi, dar a fost o singură persoană) se contrazic pe sine pe plan intern şi sunt într-adevăr lipsite de conţinut. Ele sunt nişte formule fără conţinut. Biserica nu a explicat de fapt niciodată ce se înţelegea prin aceste expresii; ori de câte ori cineva a încercat să facă acest lucru, încercarea lui era declarată eretică.[41]

4. Ideea de Isus încarnat nu este atât de unică pe cât s-a presupus de obicei. De exemplu, Gautama Buddha este şi el o coborâre a lui Dumnezeu printre oameni, evidenţiind dorinţa lui Dumnezeu de a fi implicat în creaţia Sa, şi unitatea esenţială dintre Dumnezeu şi umanitate.[42] Prin urmare, Isus nu este singura expresie a acestui adevăr religios. A crede că Isus este singura cale şi că doar cei care cred ceea ce învaţă Biserica cu privire la El vor fi mântuiţi, este în cel mai bun

---

[38] Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*, Londra, Nisbet, 1937, p. 104-105.

[39] Maurice Wiles, „Christianity Without Incarnation?" în *Myth of God Incarnate*, ed. John Hick, Phildelphia, Westminster, 1977, p. 3-6.

[40] Ibid., p. 15-23.

[41] Frances Young, „A Cloud of Witnesses", în *The Myth of God Incarnate*, p. 27-28.

[42] John Hick, „Jesus and the World Religions", în *The Myth of God Incarnate*, p. 168-170.

caz o manevră parohială, iar în cel mai rău caz ceva dezgustător. Înseamnă că marea majoritate a celor care au trăit nu au fost mântuiţi, de fapt nu au avut ocazia să fie mântuiţi. Mai degrabă, trebuie să realizăm faptul că afirmaţia de bază a creştinismului – că Dumnezeu iubeşte lumea şi că doreşte să fie împăcat cu ea – este crezută şi exprimată şi sub alte forme în cadrul altor religii. Dumnezeu este prezent şi în alte religii, dar acolo numele prezenţei Lui nu este Isus. „Isus" este termenul distinctiv creştin pentru prezenţa lui Dumnezeu.[43]

5. Încarnarea poate fi înţeleasă într-un sens restrâns şi într-un sens larg. În sens restrâns, ea este credinţa că la un moment dat în timp şi spaţiu Dumnezeu a intrat în lume, în persoana lui Isus Cristos, cum nu o mai făcuse niciodată înainte şi nu a mai făcut-o niciodată de atunci încoace. În sens larg, încarnarea semnifică imanenţa lui Dumnezeu în lume. Astfel, mijlocul prin care omul trebuie să se apropie de Dumnezeu constă în lumea fizică şi nu în eliberarea de ea. Lumea fizică este un purtător de valoare spirituală. Acest sens larg nu este specific numai creştinismului. El există şi în iudaism. Are legătură nu numai cu cristologia, ci şi cu doctrinele despre creaţie şi providenţă. Şi semnifică faptul că Dumnezeu este în lume şi lucrează în ea.

Aceste două sensuri, imanenţa lui Dumnezeu în lume şi unicitatea absolută a Dumnezeului-om Isus Cristos, nu sunt inseparabile. În timp ce a doua semnificaţie a încarnării a fost folosită de Biserică de-a lungul unei mari părţi din istoria ei pentru a o comunica pe prima, prima afirmaţie poate fi susţinută fără a doua. Acest lucru este analog cu capacitatea Bisericii de a susţine euharistul fără credinţa în transsubstanţiere şi de a susţine autoritatea Bibliei fără credinţa în ineranţă.

Este necesar să se schiţeze o replică la argumentul că încarnarea este un mit. Următoarele trei capitole vor clarifica şi vor dezvolta semnificaţia reală a încarnării. Cu toate acestea, acum se impun câteva sugestii.

1. Ideea încarnării lui Dumnezeu nu este inerent contradictorie. Brian Hebblethwaite a adus argumente pentru a arăta că credinţa potrivit căreia încarnarea implică o contradicţie provine din interpretarea încarnării într-un mod prea antropomorf. Fără îndoială, aici există un paradox, un concept foarte greu de asimilat intelectual.[44]

Funcţia unui paradox, după cum a arătat Ian Ramsey, este să ne împingă mintea dincolo de natural spre supranatural.[45] În acest caz noi nu afirmăm divinitatea umanităţii lui Isus sau nu sugerăm că Dumnezeu a devenit un Dumnezeu cu totul diferit sau că o persoană a fost atât limitată, cât şi nelimitată în acelaşi timp şi în acelaşi sens. Mai degrabă, noi pretindem pur şi simplu că Dumnezeu a acceptat benevol anumite limitări în exercitarea infinităţii Lui. În mod similar, El Şi-a limitat opţiunile când a creat oamenii.

2. Există dovezi istorice că cristologia Noului Testament derivă mai degrabă din Isus Însuşi decât din credinţa ucenicilor. Câteva considerente sunt implicate aici. În primul rând, este incertă teoria că este posibil ca ucenicii să fi împrumutat

---

[43] Ibid., p. 180-184.

[44] Brian Hebblethwaite, „Incarnation - The Essence of Christianity?" *Theology* 80, martie 1977, p. 85-91.

[45] Ian Ramsey, „Paradox in Religion", în *Christian Empiricism*, ed. Jerry H. Gill, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 107.

din mituri similare ideea dumnezeului care se încarnează. Faptul că ei ar fi avut acces la asemenea mituri s-a arătat a fi discutabil, în cel mai bun caz.[46]

Mai mult, se ştie acum că acele congregaţii eleniste prepauline despre care se pretinde că ar fi îmbinat idei eleniste cu istorisirea despre Cristos nu au existat.[47] În fine, există anumite indicii că în primele scrieri ale Noului Testament este prezentă o cristologie „înaltă".[48]

3. Sugestia că încarnarea lui Dumnezeu în Isus se regăseşte şi în învăţăturile altor religii, nu poate fi susţinută. Doctrina despre încarnare este radical diferită de doctrina despre imanenţa divină. Mai mult, este de neconceput că, Dumnezeu fiind unul, mai mult decât o singură persoană ar putea fi Dumnezeu încarnat.[49]

Atunci când este înţeleasă întreaga semnificaţie biblică a doctrinei despre încarnare, ea pur şi simplu nu poate fi comparată cu concepţia budismului despre Buddha, de exemplu.

Doctrina despre încarnare ar trebui dezvoltată în toate implicaţiile ei. Vom continua în această investigaţie, încredinţaţi că sarcina pe care ne-o luăm nu este una imposibilă.

---

[46] Neill, „Jesus and Myth", p. 61.

[47] Ibid.

[48] Charles Moule, „Three Points of Conflict in the Christological Debate", în *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, ed. Michael Goulder, Grand Rapids, Eerdmans, 1979, p. 137.

[49] Brian Hebblethwaite, „The Uniqueness of the Incarnation", în *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, p. 189-191.

32

Divinitatea lui Cristos

Învățătura biblică
  Conștiența de Sine a lui Isus
  Evanghelia după Ioan
  Epistola către Evrei
  Pavel
  Termenul „Domn"
  Dovezile învierii
Îndepărtări istorice de la credința în deplina divinitate a lui Cristos
  Ebionismul
  Arianismul
Cristologia funcțională
Implicații ale divinității lui Cristos

Unul dintre cele mai controversate subiecte ale teologiei creştine este divinitatea lui Cristos. Este totodată un subiect de o importanţă crucială. Divinitatea lui Cristos se află în centrul credinţei noastre. Întrucât credinţa noastră se sprijină pe faptul că Isus este de fapt Dumnezeu în carne umană, şi nu numai un om extraordinar, chiar dacă El este cea mai neobişnuită persoană care a trăit vreodată.

Învățătura biblică

Începem investigaţia noastră din punctul în care trebuie să înceapă întreaga noastră construcţie doctrinară: mărturia Scripturii. În Scriptură găsim o mare varietate de materiale şi accente, dar nu o divergenţă de opinii. Deşi nu este posibil să investigăm fiecare referinţă care are de-a face cu acest considerent, noi putem selecta datele cel puţin.

Conștiența de Sine a lui Isus

Privind la dovezile biblice pentru divinitatea lui Cristos, începem cu conştienţa de Sine a lui Isus. Ce Şi-a imaginat şi ce a crezut Isus despre Sine? Au existat unii care au susţinut că Isus Însuşi nu a ridicat nici o pretenţie că ar fi Dumnezeu. O astfel de pretenţie nu a făcut parte din mesajul pe El care l-a predicat. Mesajul Lui a fost în întregime despre Tatăl şi nu despre Sine. Din acest motiv noi suntem chemaţi să credem *cu* Isus, nu *în* Isus.[1] Cum se potrivesc dovezile Scripturii cu această afirmaţie?

Trebuie să observăm că Isus nu Şi-a revendicat în mod explicit şi deschis divinitatea. În multe cuvântări El nu a spus: „Eu sunt Dumnezeu". Ceea ce găsim însă sunt unele pretenţii care ar fi nepotrivite dacă ar veni din partea cuiva care este mai puţin decât Dumnezeu. De exemplu, Isus a spus că El va trimite pe „îngerii Săi" (Matei 13:41); în altă parte se vorbeşte despre ei ca despre „îngerii lui Dumnezeu" (Luca 12:8-9; 15:10). Această referinţă este deosebit de semnificativă, deoarece nu numai despre îngeri se spune că sunt ai Lui, ci şi despre Împărăţie: „Fiul omului va trimite pe îngerii Săi, şi ei vor smulge din Împărăţia Lui toate lucrurile care sunt pricină de păcătuire şi pe cei ce săvârşesc fărădelegea." Această Împărăţie este numită în repetate rânduri „Împărăţia lui Dumnezeu", până şi în Evanghelia după Matei, unde ne-am aştepta să găsim mai degrabă „Împărăţia cerurilor".

Prerogativele pe care Şi le-a asumat Isus sunt şi mai semnificative. Îndeosebi pretenţia Lui de a ierta păcatele, care i-a adus acuzaţia de blasfemie. Atunci când paraliticul a fost coborât prin acoperişul casei de către cei patru prieteni ai săi, Isus nu a răspuns printr-un comentariu despre starea fizică a omului sau despre nevoia lui de vindecare. Mai curând, comentariul Său iniţial a fost: „Fiule, păcatele îţi sunt iertate" (Marcu 2:5). Reacţia cărturarilor arată semnificaţia pe care au acordat-o ei acestor cuvinte: „Cum vorbeşte omul acesta astfel? Huleşte! Cine poate să ierte păcatele decât numai Dumnezeu?" (v. 7). Robert Stein face observaţia că reacţia lor arată că ei au interpretat comentariul lui Isus ca o „exercitare a unei prerogative divine, puterea de a ierta efectiv păcatele".[2] Isus ar fi avut un prilej excelent să clarifice situaţia, să-i corecteze pe cărturari în cazul în care ei au înţeles într-adevăr greşit sensul cuvintelor Sale. El însă nu a făcut aceasta. Răspunsul Lui este cât se poate de instructiv: „Pentru ce aveţi astfel de gânduri în inimile voastre? Ce este mai lesne, a zice slăbănogului: «Păcatele îţi sunt iertate», ori a zice: «Scoală-te, ridică-ţi patul şi umblă»? Dar ca să ştiţi că Fiul omului are putere pe pământ să ierte păcatele, «Ţie îţi poruncesc, a zis El slăbănogului, scoală-te, ridică-ţi patul şi du-te acasă.»" (v. 8-9).

Isus şi-a asumat şi alte prerogative. În Matei 25:31-46 El vorbeşte despre judecarea lumii. El va sta pe tronul Său glorios şi va despărţi oile de capre. Puterea de a judeca starea spirituală şi de a evalua destinul etern al tuturor oamenilor îi aparţine Lui. Desigur că aceasta este o putere pe care doar Dumnezeu o poate exercita.

Isus a făcut alte afirmaţii directe. Examinând Evangheliile, observăm că pretenţiile devin mai explicite în etapele de mai târziu ale lucrării lui Isus. La început el a îngăduit oamenilor să tragă concluzii cu privire la El pe baza puterii învăţăturii Sale morale şi a minunilor Sale. Această perioadă a lucrării lui Isus aduce, prin urmare, un anumit sprijin teoriilor lui Adolf von Harnack şi ale altora. În etapele ulterioare însă, accentul cade mult mai mult asupra Lui Însuşi. Am putea compara Predica de pe munte, de exemplu, cu cele spuse de Isus în camera de sus. În cea dintâi, mesajul se concentrează asupra Tatălui şi a Împărăţiei. În camera de sus, în centrul atenţiei se află mult mai mult Isus Însuşi. Astfel, părerea că Isus ne-a direcţionat credinţa înspre Tatăl, dar nu şi spre Sine Însuşi, este greu de susţinut.

---

[1] Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, New York, Harper and Brothers, 1957, p. 144.

[2] Robert H. Stein, *The Method and Message of Jesus, Teaching*, Philadelphia, Westminster, 1978, p. 114.

Autoritatea pe care Isus a pretins că o are şi pe care a exercitat-o poate fi văzută limpede şi în legătură cu Sabatul. Caracterul sacru al Sabatului fusese stabilit de Dumnezeu (Ex. 20:8-11). Numai Dumnezeu putea abroga sau modifica această lege. Priviţi însă ce s-a întâmplat când ucenicii lui Isus au cules spice de grâu în ziua Sabatului şi fariseii au obiectat că au fost violate regulile Sabatului (cel puţin versiunea pe care o aveau fariseii despre acele reguli). Isus a răspuns prin a arăta că David violase una dintre legi, mâncând din pâinea rezervată preoţilor. Apoi, reîntorcându-se la situaţia în cauză, Isus a afirmat: „Sabatul a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru Sabat; aşa că Fiul omului este Domn chiar şi al Sabatului" (Marcu 2:27-28). El a revendicat în mod limpede dreptul de a redefini statutul Sabatului, un drept ce aparţine doar unuia care Îi este efectiv egal lui Dumnezeu.

Vedem de asemenea că Isus a pretins că are o relaţie neobişnuită cu Tatăl, mai ales în rostirile din Ioan. De exemplu, Isus pretinde că este una cu Tatăl (Ioan 10:30) şi că a-L vedea şi a-L cunoaşte pe El este acelaşi lucru cu a-L vedea şi a-L cunoaşte pe Tatăl (Ioan 14:7-9). Există o pretenţie la preexistenţă în afirmaţia Sa din Ioan 8:58: „Adevărat, adevărat vă spun, că mai înainte ca să se nască Avraam, sunt Eu". Observaţi că în loc să spună „Am fost Eu", El spune „Sunt Eu". Leon Morris sugerează că aici există un contrast subînţeles între „un mod de fiinţare ce are un început precis" şi „unul care este etern".[3] Este de asemenea foarte posibil ca Isus să facă aluzie la formula „EU SUNT" prin care Domnul S-a identificat pe Sine în Exodul 3:14-15. Deoarece în acest caz, ca şi în Exodul, „Eu sunt" este o formulă ce denotă existenţă. Verbul nu este copulativ (ca, de ex., în propoziţia „Eu sunt Păstorul cel bun"; „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa"). O altă aluzie la preexistenţa Sa se află în Ioan 3:13, unde Isus afirmă: „Nimeni nu s-a suit în cer afară de Cel ce S-a pogorât din cer, adică Fiul omului." Există de asemenea o pretenţie la lucrarea simultană şi identică cu Tatăl: „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi. Noi vom veni la el şi vom locui împreună cu el" (Ioan 14:23). Deşi unele dintre afirmaţiile făcute de Isus ar putea să ni se pară destul de vagi, nu există nici o îndoială cu privire la felul în care ele au fost interpretate de oponenţii Lui. După ce a rostit afirmaţia prin care pretindea că a existat înainte de Avraam, reacţia imediată a iudeilor a fost să ia pietre şi să arunce în El (Ioan 8:59). Evident, acesta este un indiciu că ei L-au considerat vinovat de blasfemie (Lev. 24:16). Dacă ei ar fi încercat să Îl ucidă cu pietre doar pentru că ar fi fost supăraţi din cauza modului Lui nefavorabil de a se referi la ei, s-ar fi făcut vinovaţi în ochii Legii de tentativă de crimă.

În unele privinţe, cel mai clar indiciu al felului în care Se vedea Isus pe Sine este în legătură cu judecata şi condamnarea Lui. Potrivit relatării lui Ioan, acuzaţia împotriva Lui a fost că: „S-a făcut pe Sine Fiul lui Dumnezeu" (Ioan 19:7). Matei relatează că marele preot a spus la judecată: „Te jur, pe Dumnezeul cel viu, să ne spui dacă eşti Cristosul, Fiul lui Dumnezeu" (Matei 26:63). Isus a replicat: „Tu ai spus aşa. Dar Eu vă spun că de acum încolo veţi vedea pe Fiul omului şezând la dreapta puterii lui Dumnezeu şi venind pe norii cerului" (trad. aut.). Aceasta este cea mai clară declaraţie din Noul Testament cu privire la divinitatea Lui. Unii au afirmat că Isus a folosit un limbaj satiric, spunând de fapt: „Tu ai spus aceasta, nu Eu." Este adevărat că pronumele personal este folosit aici pentru a suplimenta persoana a doua singular a verbului, sugerând că accentul din propoziţie cade asupra subiectului – „*Tu* ai spus aceasta!" Trebuie însă făcute două observaţii adiţionale: (1) mai departe, Isus a continuat să vorbească despre puterea Sa şi despre cea de a doua venire a Sa, confirmând, mai degrabă decât contrazicând, acuzaţia care I-a fost adusă; (2) Isus a avut atunci o ocazie ideală pentru a corecta orice înţelegere greşită ce ar fi putut apărea. Lucru pe care El nu l-a făcut. Ar fi putut evita execuţia prin simpla tăgăduire a faptului că El este Fiul lui Dumnezeu, dar nu a făcut-o. Fie că El a dorit să moară, chiar şi în urma unei acuzaţii false, fie că nu a răspuns deoarece acuzaţia adusă împotriva Lui era corectă. Reacţia iudeilor este instructivă. Când marele preot a spus: „A hulit! Ce nevoie mai avem de martori? Iată că acum aţi auzit hula Lui. Ce credeţi?" ei au răspuns: „Este vinovat să fie pedepsit cu moartea" (Matei 26:65-66). Delictul consta în faptul că Isus pretinsese ceea ce numai Dumnezeu are dreptul să pretindă. De fapt Isus Îşi susţine egalitatea cu Tatăl prin consimţire.

---

[3] Leon Morris, *The Gospel According to John: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 473.

Nu numai că Isus nu a contestat acuzaţia de a fi pretins că este Dumnezeu, dar El a şi acceptat să I se atribuie divinitatea de către ucenicii Săi. Cel mai bun exemplu în acest sens este răspunsul pe care L-a dat la exclamaţia lui Toma: „Domnul meu şi Dumnezeul meu!" (Ioan 20:28). Isus ar fi avut şi atunci un prilej excelent să corecteze o înţelegere greşită, dacă era cazul, dar El nu a făcut-o.

Există anumite indicii suplimentare pentru felul în care Isus Se percepea pe Sine. Unul dintre ele este modul în care El alătură propriile Lui cuvinte Vechiului Testament, Scripturii din vremea Lui. De mai multe ori la rând El spune: „Aţi auzit că s-a zis ... dar Eu vă spun..." (de ex., Matei 5:21-22, 27-28). Isus Îşi permite să pună cuvintele Lui la acelaşi nivel cu Vechiul Testament. S-ar putea aduce argumentul că acest lucru nu a însemnat altceva decât pretenţia că este un profet de aceeaşi statură cu profeţii Vechiului Testament. Trebuie remarcat însă că aceştia îşi sprijineau autoritatea pe ceea ce le spusese Dumnezeu sau pe ceea ce spunea El prin ei. Astfel găsim formula specifică: „Cuvântul Domnului mi-a vorbit astfel..." (de ex., Ier. 1:11; Ezec. 1:3). În orice caz, Isus nu foloseşte nici o astfel de formulă atunci când Îşi prezintă învăţătura. El spune doar: „Eu vă spun vouă..." Isus pretinde că deţine puterea de a rosti o învăţătura la fel de plină de autoritate ca cea a profeţilor Vechiului Testament.

De asemenea, El indică prin implicare, afirmare directă şi faptă, că are putere asupra vieţii şi a morţii. În cântarea ei de laudă, Ana îşi exprimă credinţa în faptul că Dumnezeu are puterea să omoare şi să învie (1 Sam. 2:6). În Psalmul 119 psalmistul recunoaşte de aproximativ doisprezece ori că Iehova este cel care dă şi întreţine viaţa. În Ioan 5:21 Isus Îşi arogă această putere: „În adevăr, după cum Tatăl înviază morţii şi le dă viaţă, tot aşa şi Fiul dă viaţă cui vrea." Afirmaţia cea mai categorică se găseşte probabil în cuvintele pe care El le adresează Martei: „Eu sunt învierea şi viaţa. Cine crede în Mine, chiar dacă ar fi murit, va trăi" (Ioan 11:25).

Isus Şi-a atribuit unele titluri care arătau modul în care Se privea pe Sine. Una dintre acestea este „Fiul lui Dumnezeu". Criticii formei găsesc acest titlu în toate straturile Evangheliei – o dovadă de netăgăduit că Isus l-a folosit cu referire la Sine. În timp ce el poate avea mai multe semnificaţii diferite, Isus „l-a investit cu un nou conţinut pentru a-Şi descrie propria persoană şi relaţia unică avută cu Dumnezeu."[4] Acest titlu semnifica faptul că Isus are o relaţie diferită cu Tatăl de cea a oricărui alt om. Iudeii au înţeles că prin acest titlu Isus Îşi asuma o filiaţie unică, deosebită „nu numai cantitativ, ci şi calitativ, nu numai în grad, ci şi în gen".[5] Citim, de exemplu, în Ioan 5:2-18 că ei au reacţionat foarte duşmănos când, pentru a Se apăra în urma săvârşirii unei vindecări în zi de Sabat, Isus Şi-a legat lucrarea de cea a Tatălui. După cum explică Ioan: „Tocmai de aceea căutau şi mai mult iudeii să-L omoare, nu numai fiindcă dezlega ziua Sabatului, dar şi pentru că zicea că Dumnezeu este Tatăl Său şi Se făcea astfel deopotrivă cu Dumnezeu" (v. 18). În afară de cazul în care se porneşte de la un anumit tip de presupunere critică, în urma celor precedente pare dificil să se evite concluzia că Isus S-a considerat a fi egal cu Tatăl şi având dreptul de a face lucruri pe care doar Dumnezeu are dreptul să le facă.

Evanghelia după Ioan

Când examinăm întreg Noul Testament, descoperim că ceea ce spun autorii cărţilor lui despre Isus este cu totul în acord cu propria Lui înţelegere de Sine şi cu pretenţiile Lui în legătură cu propria Sa persoană. Evanghelia după Ioan este renumită pentru multele ei referiri la divinitatea lui Isus. Prologul exprimă deosebit de bine această idee. Ioan spune: „La început era Cuvântul, şi Cuvântul era cu Dumnezeu şi Cuvântul era Dumnezeu." Ceea ce spune Ioan în realitate este: „Divin [sau Dumnezeu] era Cuvântul" (θεὸς ην̓͂ ὁ λόγος). Punându-l pe θεός pe primul loc, în contrast cu ordinea cuvintelor din propoziţia precedentă, el face ca termenul să fie deosebit de puternic.[6] El a arătat divinitatea Cuvântului şi în acelaşi timp distincţia dintre Cuvânt şi Dumnezeu. Ceea ce descrie el aici nu este monoteism simplu sau monarhism modalist. Restul Evangheliei sprijină şi amplifică accentul prologului.

Epistola către Evrei

Epistola către Evrei este şi ea cât se poate de categorică în privinţa divinităţii lui Isus. În primul capitol autorul vorbeşte despre Fiul ca despre oglindirea gloriei lui Dumnezeu şi reprezentarea fidelă a naturii Lui (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Evr. 1:3). Acest Fiu, prin care Dumnezeu a creat lumea (v. 2), de asemenea ţine (sau poartă) toate lucrurile prin Cuvântul puterii Lui (v. 3). În versetul 8, care este un citat din Psalmul 45:6, Fiul este numit „Dumnezeu". Argumentul adus este că Fiul e superior îngerilor (1:4-2:9), lui Moise (3:1-6) şi marilor preoţi (4:14-5:10). Este superior pentru că nu este un simplu om sau un înger, ci ceva mult mai înalt, şi anume, El este Dumnezeu.

---

[4] George E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p. 177.

[5] Stein, *Method and Message*, p. 132.

[6] Au existat multe discuţii pe marginea semnificaţiei construcţiei lipsite de articol. Deşi construcţia fără articol arată de obicei „calitatea de", ea este folosită adesea pentru a distinge predicatul de subiect în cazuri în care ordinea este schimbată. Observaţi însă că în afirmaţiile „Cuvântul era Dumnezeu" şi „Dumnezeu era Cuvântul" subiectul şi predicatul sunt coextensive. Din acest motiv, omiterea articolului hotărât nu ar fi avut nici o importanţă în cazul unei ordini schimbate, decât dacă autorul ar fi exprimat mai degrabă calitate decât identitate. Acest lucru este subliniat de către propoziţia alăturată: „Cuvântul era cu Dumnezeu".

Pavel

Pavel şi-a mărturisit adesea credinţa în divinitatea lui Isus. În Coloseni 1:15-20 el scrie că Fiul este chipul (εἰκών) Dumnezeului nevăzut (v. 15); El este Cel în care, prin care şi pentru care toate lucrurile se ţin împreună (v. 17). În versetul 19 Pavel aduce această linie de argumentare la următoarea concluzie: „Căci Dumnezeu a vrut ca toată plinătatea [πλήρωμα] să locuiască în El". În Coloseni 2:9 el formulează o idee foarte asemănătoare: „Căci în El locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii."

Pavel confirmă de asemenea câteva dintre afirmaţiile pe care le făcuse Isus mai devreme. În Vechiul Testament judecata îi este atribuită lui Dumnezeu. În Geneza 18:25 Avraam Îl numeşte pe Dumnezeu „Cel ce judecă tot pământul". În Ioel 3:12 Iehova proclamă următoarele: „Căci acolo voi şedea să judec toate neamurile de primprejur." Am observat deja că Isus a afirmat că El Însuşi va judeca naţiunile (Matei 25:31-46). Pavel confirmă această afirmaţie. Cu toate că uneori aminteşte de judecata lui Dumnezeu (de ex., Rom. 2:3), el vorbeşte şi despre „Cristos Isus, care are să judece viii şi morţii" (2 Tim. 4:1) şi despre scaunul de judecată al lui Cristos (2 Cor. 5:10).

Unul dintre pasajele pauline care se referă la statutul lui Isus a devenit subiectul unei controverse. În aparenţă Filipeni 2:5-11 este o afirmare clară a divinităţii lui Isus Cristos, din moment ce spune despre El că a fost sau a existat sub „forma" (μορφή) lui Dumnezeu. În greaca biblică şi clasică acest termen se referă la „întregul set de caracteristici care fac ca ceva să fie ceea ce este".[7] În cadrul cercetărilor recente însă, această perspectivă asupra pasajului a fost pusă la îndoială. O mare parte din interpretarea modernă a lui Filipeni 2:5-11 i se datorează lui Ernst Lohmeyer, care a sugerat că aici avem de-a face cu un imn liturgic; de fapt pasajul poate fi divizat în două strofe, fiecare dintre ele constând din trei diviziuni a câte trei rânduri.[8] Mai mult, după Lohmeyer imnul nu este de origine elenistă, ci arameică, adică originea lui poate fi pusă pe seama primilor creştini dintre evrei. Ca o dovadă el subliniază patru asemănări cu Vechiul Testament:

1. „El avea chipul lui Dumnezeu" (v. 6) – „după chipul Nostru, după asemănarea Noastră" (Gen. 1:26).

---

[7] Vezi discuţia noastră anterioară în legătură cu acest pasaj, p. 476.

[8] Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*, ediţia a doua, Heidelberg, Carl Winter, 1961.

2. „S-a dezbrăcat pe Sine Însuşi" (v. 7) – „S-a dat pe Sine Însuşi la moarte" (Is. 53:12).
3. Imaginea lui Isus ca rob – Isaia 53.
4. „făcându-Se asemenea oamenilor" (v. 7) – „unul ca un fiu al omului" (Dan. 7:13).

Problema în ceea ce ne priveşte este că expresia din Filipeni 2:6 a ajuns să fie egalată cu o referire din Vechiul Testament la chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Faptul că Septuaginta foloseşte uneori μορφή în sensul de εἰκών este prezentat ca o dovadă că „chipul lui Dumnezeu" din Filipeni trebuie considerat identic cu acel chip al lui Dumnezeu care se găseşte în toţi oamenii. În consecinţă, unii erudiţi au formulat ipoteza că imnul creştin pe care l-a împrumutat Pavel nu Îl descrie pe Isus ca Dumnezeu preexistent, ci mai degrabă ca pe un al doilea Adam. Ei interpretează propoziţia: „[El] n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu" în lumina încercării lui Adam de a deveni ca Dumnezeu. Spre deosebire de Adam, Isus nu a încercat să devină egal cu Dumnezeu.

Există numeroase probleme legate de interpretarea lui Lohmeyer:

1. Nu s-a acceptat ideea divizării pasajului în strofe.
2. Chiar dacă pasajul reprezintă un imn, interpretarea nu poate fi guvernată de formă.
3. Originea unei anumite părţi a materialului nu este singurul factor care îi explică semnificaţia. A acţiona ca atare înseamnă a comite o eroare.
4. Interpretarea lui μορφή ca un echivalent al lui εἰκών este în cel mai bun caz insuficientă. Bazat pe câteva apariţii rare ale termenului μορφή în Septuaginta, acest procedeu ignoră sensul clasic fundamental al cuvântului – acela de substanţă, semnificaţie reală a unui lucru.

Conchidem aşadar că Filipeni 2:6 ne învaţă într-adevăr despre o preexistenţă ontologică a Fiului. Şi întregul pasaj, cum susţine Reginald Fuller, prezintă un „tipar cristologic întreit": Isus, fiind Dumnezeu, S-a dezbrăcat pe Sine Însuşi, a devenit om şi apoi a fost din nou înălţat la statutul de divinitate sau de egalitate cu Tatăl.[9]

Termenul „Domn"

Există şi un gen de argument mult mai general în favoarea divinităţii lui Cristos. Scriitorii Noului Testament Îi atribuie lui Isus titlul de κύριος („Domn"), mai ales în starea Lui de după înviere şi înălţare. Deşi termenul poate fi folosit în mod cert fără nici un fel de conotaţie de domeniul cristologiei de sus, există mai multe considerente care pledează în favoarea faptului că el indică divinitate când Îi este aplicat lui Isus. În primul rând, în Septuaginta κύριιος este traducerea obişnuită a numelui יְהֹוָה (*Yehovah*) şi a formei reverenţioase אֲדֹנָי (*'Adonai*) care a fost substituită de obicei acestuia dintâi. În plus, mai multe referiri la Isus ca „Domn" sunt de fapt citate din texte ale Vechiului Testament care întrebuinţează unul dintre numele ebraice pentru Dumnezeu (de ex., Fapte 2:20-21 şi Rom. 10:13 [cf. Ioel 2:31-32]; 1 Pet. 3:15 [cf. Is. 8:13]). Aceste referinţe arată limpede faptul că apostolii au înţeles să Îi dea lui Isus titlul de *Domn* în sensul cel mai deplin şi superior al cuvântului. În fine, κύριος este folosit în Noul Testament ca să Îl desemneze atât pe Dumnezeu Tatăl, Dumnezeul suveran (de ex., Matei 1:20; 9:38; 11:25; Fapte 17:24; Apoc. 4:11), cât şi pe Isus (de ex., Luca 2:11; Ioan 20:28; Fapte 10:36; 1 Cor. 2:8; Filip. 2:11; Iac. 2:1; Apoc. 19:16). William Childs Robinson susţine că atunci când Isus „este numit Domn înălţat, El este atât de mult identificat cu Tatăl încât în unele pasaje este neclar dacă se face referire la Tatăl sau la Fiul (de ex., Fapte 1:24; 2:47; 8:39: 9:31; 11:21; 13:10-12; 16:14; 20:19; 21:14; cf. 18:26; Rom. 14:11)."[10] Mai ales pentru iudei, termenul κύριος sugera că Cristos este egal cu Tatăl.

---

[9] Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, New York, Scribner, 1965, p. 232.

Dovezile învierii

Pentru unii modul de abordare adoptat de noi în efortul de a demonstra divinitatea lui Isus ar putea părea de o natură necritică: să foloseşti Biblia fără să iei în considerare aportul metodelor mai radicale de investigaţie biblică. Există însă un alt mod de a stabili divinitatea lui Isus, un mod care nu ne va prinde în mrejele contestării punct cu punct a problemelor critice. Am semnalat în capitolul 31 metodologia cunoscută sub numele de „cristologie de jos". Ne întoarcem acum din nou la cristologia lui Wolfhart Pannenberg, în special aşa cum este ea înfăţişată în cartea sa *Jesus – God and Man*. Unii teologi contemporani au căutat să făurească o cristologie bazată pe concepţiile dinainte de înviere ale lui Isus despre Sine; printre aceştia se numără Werner Elert, Paul Althaus, Ernst Käsemann şi Gunther Bornkamm.[11] Acesta nu este însă modul de gândire pe care a ales să îl adopte Pannenberg. Cristologia lui se sprijină foarte puternic pe învierea lui Isus.

El zăreşte o dimensiune puternic escatologică în lucrarea lui Isus. Împreună cu Bornkamm, Rudolf Bultmann, Heinz Eduard Todt şi alţii, Pannenberg susţine că cel mai vechi strat de rostiri ale Noului Testament despre Fiul omului care va veni pe norii cerului ca să judece oamenii este chiar de la Isus; aceste rostiri nu aparţin comunităţii creştine timpurii.[12] Întreaga lucrare a lui Isus a avut un caracter anticipativ. Asemenea enunţurilor profetice ale cadrului apocaliptic, afirmaţiile Lui reclamau o confirmare viitoare. Astfel, El nu a răspuns la cererea fariseilor de a le da un „semn" imediat „din cer". Şi, deşi în răspunsul dat ucenicilor lui Ioan Botezătorul, Isus a scos în evidenţă că faptele mântuitoare ale vremurilor din urmă aveau loc în lucrarea Lui, stabilindu-I identitatea, verificarea reală se află încă în viitor.

Perspectiva lui Pannenberg poate fi înţeleasă doar în lumina concepţiei lui despre revelaţie şi istorie. Pentru Pannenberg întreaga istorie este revelatoare. Astfel, se poate spune că revelaţia s-a realizat pe deplin doar după ce istoria a ajuns la capătul ei, deoarece doar atunci putem vedea ce direcţie a adoptat ea. Ne-am putea aştepta, prin urmare, ca istoria să nu aibă nici o valoare revelatorie pentru noi în prezent, deoarece deţinem doar părţi incomplete, asemănătoare cu piesele dintr-un mozaic. Învierea însă, datorită faptului că este sfârşitul istoriei care are loc în mod anticipativ, ne dă o revelaţie, chiar şi în cadrul timpului.[13]

---

[10] William Childs Robinson, „Lord", în *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 328-329.

[11] Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man*, Philadelphia, Westminster, 1968, p. 53-58.

[12] Ibid., p. 62-63.

Pannenberg susţine că învierea trebuie înţeleasă din perspectiva tradiţiilor istorice din care face parte. În timp ce a devenit ceva comun să se ia un eveniment ca o constantă, iar interpretarea lui ca o variabilă, modificându-se în timp, Pannenberg le uneşte pe cele două. Semnificaţia unui eveniment este semnificaţia ce i se atribuie de către persoanele în a căror istorie a pătruns evenimentul. Pannenberg arată ce ar fi însemnat realitatea învierii lui Isus pentru contemporanii Săi iudei:[14]

1. Pentru un iudeu din acea vreme învierea lui Isus ar fi însemnat că a început sfârşitul lumii. Pavel s-a aşteptat ca după învierea lui Isus să urmeze cât se poate de repede învierea tuturor oamenilor, mai ales cea a credincioşilor. Din acest motiv el a vorbit despre Isus ca despre „pârga celor adormiţi" (1 Cor. 15:20) şi „Cel întâi născut dintre cei morţi" (Col. 1:18). (15)

2. Învierea ar fi fost dovada că Dumnezeu Însuşi confirmă activitatea de dinainte de Paşti a lui Isus. Pentru iudei pretenţia lui Isus la autoritate, faptul că S-a pus pe Sine în locul lui Dumnezeu, a fost ceva blasfemiator. Dacă El a fost însă înviat dintre cei morţi, Cel care L-a înviat trebuie să fi fost Dumnezeul lui Israel, Dumnezeul despre care s-a presupus că a fost blasfemiat. Prin urmare, iudeii contemporani cu evenimentul ar fi considerat că învierea este confirmarea dată de Dumnezeu că Isus a fost cu adevărat ceea ce a pretins că este.[16]

3. Învierea ar fi stabilit faptul că Fiul omului nu este nimeni altcineva decât omul Isus. Înainte de Paşti, se credea că Isus este un om care a umblat în mod vizibil pe pământ; Fiul omului era o fiinţă cerească ce urma să vină în viitor pe norii cerului. După Paşti însă, cei doi au fost consideraţi una.[17]

4. Învierea ar fi însemnat că Dumnezeu a fost în cele din urmă revelat în Isus. Doar la sfârşitul vremurilor poate fi Dumnezeu pe deplin revelat în divinitatea Lui. Sfârşitul lumii este deja prezent în învierea lui Isus; din acest motiv Dumnezeu este revelat în El. În Isus, Dumnezeu a apărut deja pe pământ. Deşi acestui concept îi lipseşte precizia din cristologia ortodoxă de mai târziu, „divinitatea lui Isus este deja implicată într-un fel în concepţia despre arătarea lui Dumnezeu în El."[18]

După ce am văzut că pentru iudeii din vremea lui Isus învierea Lui ar fi însemnat divinitate, trebuie să căutăm dovezile în favoarea acestei afirmaţii. Pannenberg arată spre ivirea creştinismului, a cărui istorie Pavel o urmăreşte până la arătările Cristosului înviat. Dacă apariţia creştinismului poate fi înţeleasă „doar dacă este examinată în lumina speranţei escatologice a învierii din morţi, atunci ceea ce este astfel desemnat este un eveniment istoric, chiar dacă noi nu cunoaştem nimic specific cu privire la el".[19]

---

[13] Wolfhart Pannenberg, „Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation", în *Revelation as History*, ed. Wolfhart Pannenberg, New York, Macmillan, 1968, p. 134.

[14] Pannenberg parcurge de fapt şase etape în demersul lui, dar noi am simplificat întrucâtva cele arătate de el.

[15] Pannenberg, *Jesus*, p. 67.

[16] Ibid., p. 67-68.

[17] Ibid., p. 68-69.

[18] Ibid., p. 69.

Pannenberg este de acord cu Paul Althaus că proclamarea învierii în Ierusalim, atât de curând după moartea lui Isus, este foarte semnificativă. În cadrul comunităţii creştine primare trebuie să fi existat o mărturie demnă de încredere despre mormântul gol. Pannenberg observă de asemenea că în polemica iudaică îndreptată împotriva mesajului creştin despre învierea lui Isus nu există nici măcar o singură afirmaţie că mormântul lui Isus nu a fost gol.[20]

În opinia lui Pannenberg, mărturia capitolului 15 din 1 Corinteni este în realitate mai semnificativă decât cea a Evangheliilor. El recunoaşte că este posibil ca în relatările Evangheliei să se fi infiltrat unele elemente legendare. Un exemplu în acest sens este faptul că Isus a mâncat peşte după învierea Sa. Cu toate acestea, în majoritatea cazurilor noi avem dovezi adecvate pentru a stabili istoricitatea învierii, care este de fapt o dovadă a divinităţii lui Isus.[21]

Îndepărtări istorice de la credinţa în deplina divinitate a lui Cristos

Pe măsură ce Biserica s-a luptat să înţeleagă cine şi ce este Isus, şi mai ales cum se raportează El la Tatăl, s-au ivit câteva concepţii eretice.

Ebionismul

Un grup, cunoscut sub denumirea de ebioniţi, a rezolvat tensiunea negând divinitatea reală sau ontologică a lui Isus. Numele de *ebionit*, ce derivă dintr-un cuvânt ebraic care înseamnă „sărac", a fost aplicat iniţial tuturor creştinilor. Ulterior el a fost folosit într-un sens mai restrâns pentru a-i desemna doar pe creştinii iudei, iar apoi i s-a aplicat doar unui grup aparte, sau unei secte de creştini iudei eretici.

Rădăcinile ebionismului pot fi găsite în mişcările iudaizatoare din perioada apostolică sau nou-testamentară. Epistola lui Pavel către Galateni a fost scrisă ca să contracareze activitatea unui asemenea grup. Iudaizatorii au venit la creştinii din Galatia şi au încercat să submineze autoritatea apostolică a lui Pavel. Ei învăţau că pe lângă acceptarea prin credinţă a harului lui Dumnezeu în Isus este necesar să se respecte toate prescripţiile Legii iudaice, cum este de exemplu circumcizia. Ebioniţii au fost o continuare sau o ramificaţie a grupului iudaizatorilor. Fiind puternic monoteişti, ei îşi concentrau atenţia asupra divinităţii problematice a lui Cristos. Ei respingeau naşterea din fecioară, susţinând că Isus li S-a născut lui Iosif şi Mariei în mod natural.[22]

Potrivit ebioniţilor, Isus a fost un om obişnuit care poseda daruri neobişnuite, dar nu supraumane sau supranaturale, cum ar fi darul dreptăţii şi al înţelepciunii. El a fost Mesia cel predestinat, deşi într-un sens destul de natural sau uman. Botezul a fost evenimentul semnificativ din viaţa lui Isus, întrucât a fost momentul în care Cristosul a coborât peste Isus sub forma unui porumbel. Acest eveniment a fost înţeles mai mult ca o prezenţă a puterii şi a influenţei lui Dumnezeu în omul Isus decât ca o realitate metafizică, personală. În această privinţă, ebioniţii au anticipat monarhismul dinamic cu învăţătura lui că Dumnezeu a fost în Isus prin influenţă. Aproape de sfârşitul vieţii lui Isus, Cristosul S-a retras din El. Astfel, Isus a fost în primul rând om, chiar dacă un om în care, cel puţin pentru o vreme, puterea lui Dumnezeu a fost prezentă şi activă într-o măsură neobişnuită. Ebioniţii şi-au păstrat poziţia în parte printr-o negare sau respingere a autorităţii epistolelor lui Pavel.[23]

---

[19] Ibid., p. 98.

[20] Ibid., p. 100-101.

[21] Ibid., p. 89.

[22] Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, p. 47.

Concepţia ebionită despre Isus are calitatea de a rezolva tensiunea dintre credinţa în divinitatea lui Isus şi concepţia monoteistă despre Dumnezeu. S-a plătit însă un preţ mult prea mare pentru reducerea acestei tensiuni. Ebionismul a trebuit să ignore sau să nege o mare parte din materialul scriptural: toate referinţele cu privire la preexistenţa lui Isus, la naşterea Lui din fecioară, şi la statutul şi funcţia unică din punct de vedere calitativ a lui Isus. Din perspectiva bisericii, aceasta a fost o concesie mult prea mare.

Arianismul

O perspectivă mult mai bine dezvoltată şi mai subtilă s-a ivit în secolul al IV-lea în jurul învăţăturii unui prezbiter alexandrin cu numele de Arie. Ea a devenit prima ameninţare majoră pentru concepţiile susţinute implicit de Biserică cu privire la divinitatea lui Isus. Pentru că arianismul a apărut într-o perioadă de reflectare teologică serioasă şi pentru că el reprezenta o construcţie mult mai completă şi mai sistematică decât ebionismul, această mişcare a avut o şansă reală să devină concepţie oficială. Cu toate că a fost condamnat de biserică la Conciliul de la Nicea din 325 şi la conciliile ulterioare, arianismul continuă să supravieţuiască şi în zilele noastre sub diverse forme. O variantă agresivă şi de mari proporţii a arianismului sub formă populară este mişcarea cunoscută sub denumirea de Martorii lui Iehova.

O concepţie centrală în perspectiva ariană despre Isus este unicitatea şi transcendenţa absolută a lui Dumnezeu.[24] Dumnezeu este singura sursă a tuturor lucrurilor, singurul necreat existent în întregul univers. Numai El posedă atributele divinităţii. Ele nu pot fi atribuite nici unei alte fiinţe. Mai mult, El nu poate să-şi împartă fiinţa sau esenţa cu nimeni altcineva. Ea pur şi simplu nu poate fi comunicată. Dacă ar fi capabil să împartă ceva din esenţa Lui cu vreo altă fiinţă, El ar fi divizibil şi supus schimbării; adică nu ar mai fi Dumnezeu. Dacă vreo altă fiinţă ar participa la natura divină, ar trebui să se vorbească despre o dualitate sau o multiplicitate de fiinţe divine. Dar aceasta ar contrazice certitudinea absolută a monoteismului, unicitatea şi unitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, nimic din ceea ce există nu ar fi putut origina ca un fel de emanaţie din esenţa sau substanţa lui Dumnezeu. Orice altceva decât Dumnezeu a venit în existenţă mai curând printr-un act creator prin intermediul căruia El le-a chemat în existenţă din nimic. Doar Dumnezeu (prin care Arie Îl înţelegea pe Tatăl) este necreat şi etern. Toate celelalte câte există sunt fiinţe create.

---

[23] Origen, *Contra lui Celsus* 1. 65. Pentru o discutare a diverselor tipuri de concepţii ebionite vezi J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Londra, Methuen, 1903, p. 63-68.

[24] Atanasie, *De Synodis*, p. 16.

Tatăl însă, deşi a creat tot ceea ce este, nu a creat pământul în mod direct. Pământul nu a putut să suporte contactul direct cu El. De fapt, Tatăl a lucrat prin intermediul Cuvântului, agentul creării lumii şi al lucrării Lui în lume de după creaţie. Cuvântul este şi El o fiinţă creată, deşi cea dintâi şi cea mai sus-pusă dintre fiinţe. El nu este o emanaţie a Tatălui, ci o creaţie din nimic prin fiat. Cuvântul γεννάω („a naşte"), atunci când este folosit cu referire la relaţia Tatălui cu Cuvântul, trebuie înţeles ca o figură de stil pentru ποιέω („a face"). În timp ce Cuvântul este o creatură perfectă, fără a aparţine de fapt aceleiaşi clase cu celelalte creaturi, El nu are existenţă în Sine.

Din acest punct au pornit alte două concepţii privitoare la Cuvânt. În primul rând, Cuvântul trebuie să fi avut un început. Era necesar ca El să fi fost creat într-un moment finit. Prin urmare, sloganul arianismului a devenit: „A existat un timp în care El nu era." (Deşi este foarte posibil ca Cuvântul să fi fost creat înainte de existenţa timpului, de vreme ce El a fost mijlocul creării timpului împreună cu toate celelalte lucruri create.) Arienilor li se părea că, dacă Cuvântul ar fi coetern cu Tatăl, s-ar putea vorbi de două principii existente prin sine. Lucrul acesta ar fi incompatibil cu monoteismul, care a fost singura teză absolută a teologiei lor.

În al doilea rând, Fiul nu are părtăşie cu Tatăl sau nici măcar o cunoaştere directă a Tatălui. Cu toate că este Cuvântul şi Înţelepciunea lui Dumnezeu, El nu este din însăşi esenţa lui Dumnezeu; fiind doar o creatură, El poartă aceste titluri numai pentru că participă la cuvântul şi înţelepciunea Tatălui. Total diferit în esenţă de Tatăl, Fiul poate să Se schimbe şi chiar să păcătuiască. Presaţi să răspundă la întrebarea cum anume pot ei să vorbească despre Cuvânt ca despre Dumnezeu sau Fiul lui Dumnezeu, arienii au arătat că acordarea acestor titluri este doar un gest de curtoazie.

Arienii nu şi-au formulat punctul de vedere sprijinindu-se pe un principiu teologic sau filozofic *a priori*. De fapt, ei şi l-au bazat pe un spectru destul de larg de referinţe biblice:[25]

1. Texte ce sugerează că Fiul este o creatură. Printre acestea se află Proverbe 8:22 (în Septuaginta); Faptele Apostolilor 2:36 („Dumnezeu a făcut Domn şi Cristos pe acest Isus"); Romani 8:29; Coloseni 1:15 („Cel întâi născut din toată zidirea") şi Evrei 3:2.
2. Texte în care Tatăl este reprezentat ca singurul Dumnezeu adevărat. Cea mai semnificativă este rugăciunea lui Isus din Ioan 17:3: „Şi viaţa veşnică este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Isus Cristos, pe care L-ai trimis Tu."
3. Texte ce par să presupună că Cristos este inferior Tatălui. Cel mai remarcabil dintre acestea este Ioan 14:28, unde Isus spune: „Tatăl este mai mare decât Mine." Faptul că acest verset şi cel citat la punctul precedent sunt din Evanghelia după Ioan, cea mai teologică dintre Evanghelii şi cea care

---

[25] Atanasie, *Contra Arianos*.

conţine textele-dovadă citate cel mai frecvent în favoarea divinităţii lui Cristos, face ca argumentul să fie cu atât mai impresionant.

4. Texte ce îi atribuie Fiului imperfecţiuni cum sunt slăbiciunea, ignoranţa şi suferinţa. Unul de primă însemnătate este Marcu 13:32: „Cât despre ziua aceea sau ceasul acela nu ştie nimeni, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl."

Rezultatul acestor demersuri a fost că I s-a dat Cuvântului statutul unui semidumnezeu. El a fost considerat cea mai înaltă în rang dintre toate creaturile, depăşindu-le cu mult pe toate celelalte. Totuşi, faţă de Tatăl, El era doar o creatură. El era o fiinţă intermediară între Dumnezeu Tatăl şi restul creaţiei, agentul prin care Dumnezeu crease şi continua să se raporteze la restul creaţiei, dar nu Dumnezeu în sens deplin. El ar putea fi numit Dumnezeu în semn de curtoazie, dar El este cel mult un dumnezeu, un dumnezeu creat, nu Dumnezeul, fiinţa eternă, necreată. Semi-arienii erau ceva mai moderaţi; ei subliniau mai degrabă asemănarea decât lipsa de asemănare dintre Cuvânt şi Tatăl. Ei erau gata să spună despre Cuvânt că are o natură (sau esenţă) (ὁμοιούσιος) similară cu cea a Tatălui, însă nu are aceeaşi esenţă (ὁμοούσιος).

Există două răspunsuri majore posibile la teologia ariană. Unul dintre ele este să se observe că tipurile de dovezi la care s-a făcut referire mai devreme în acest capitol, în susţinerea divinităţii lui Cristos, sunt fie ignorate de arieni, fie tratate într-un mod inadecvat. Cel de-al doilea răspuns este să se examineze mai de aproape pasajele aduse în sprijinul concepţiei ariene. În general, trebuie să se spună că arienii au răstălmăcit diverse afirmaţii biblice care se referă la subordonarea Fiului în timpul încarnării Lui. Descrieri ale subordonării funcţionale temporare au fost luate în mod greşit ca afirmaţii cu privire la esenţa Fiului.

După o examinare mai atentă se va vedea că pasajele care par să vorbească despre faptul că Isus a fost făcut sau creat nu ne învaţă nicidecum un asemenea lucru. De exemplu, arienii presupun că referirile la Isus ca „Cel întâi născut" din creaţie au o semnificaţie temporală. În realitate însă, expresia „cel întâi născut" nu înseamnă cu precădere primul în timp, ci primul în rang sau cel mai proeminent. Lucrul acesta este, de exemplu, indicat de contextul lui Coloseni 1:15, deoarece următorul verset face observaţia că Isus a fost mijlocul prin care au venit în existenţă toate fiinţele create. Pavel cu siguranţă ar fi făcut mai specifică această afirmaţie (de ex., scriind „toate celelalte lucruri" în loc de „toate lucrurile" au fost create în El) dacă Fiul ar fi fost una din acele fiinţe. Mai mult, Faptele Apostolilor 2:36 nu spune nimic despre crearea Fiului. Spune că Dumnezeu L-a făcut să fie Domn şi Cristos, referitor la poziţia şi funcţia Lui. Acest verset afirmă că Isus Şi-a îndeplinit sarcina Lui mesianică, nu că a fost creat prin gestul Tatălui de a-I conferi o esenţă specială.

Ioan 17:3 trebuie să fie de asemenea văzut în context. Trebuie să evaluăm acest verset în lumina numeroaselor altor referiri din această Evanghelie la divinitatea lui Cristos. Vorbind despre Tatăl ca despre singurul Dumnezeu adevărat (ἀληθινός), Isus Îl compară pe Tatăl nu cu Fiul, ci cu ceilalţi pretendenţi la divinitate, cu dumnezeii falşi. Mai mult decât atât, Isus Se leagă pe Sine foarte strâns de Tatăl. Viaţa eternă este nu numai a-L cunoaşte pe Tatăl, ci şi a-L cunoaşte pe Cel pe care L-a trimis El, pe Isus Cristos.

Ioan 14:28, pasajul în care Isus spune că Tatăl este mai mare decât El, trebuie văzut în lumina subordonării funcţionale a Fiului în timpul încarnării. În lucrarea Lui de pe pământ Isus a depins de Tatăl, mai ales în vederea exercitării atributelor Sale divine. Dar atunci când Isus afirmă că El şi Tatăl sunt una (Ioan 10:30) şi Se roagă ca ucenicii Săi să fie una după cum şi El este una cu Tatăl (Ioan 17:21), El exprimă o mare asemănare între Ei doi, dacă nu chiar o interschimbabilitate. Mai mult, formula de botez (Matei 28:19) şi benedicţia paulină din 2 Corinteni 13:14 arată o înlănţuire a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt în egalitate; nici unul dintre membrii Trinităţii nu este superior sau inferior celorlalţi.

În fine, pasajele ce se referă la slăbiciune, ignoranţă şi suferinţă trebuie să fie văzute ca afirmaţii ce confirmă autenticitatea încarnării. Isus a fost pe deplin om. Aceasta nu înseamnă că El a încetat să mai fie Dumnezeu, ci că El a luat asupra Sa limitările umanităţii. În cursul şederii Lui pe pământ din timpul primei Lui veniri, El cu adevărat nu a cunoscut momentul venirii Lui pentru a doua oară. Aceasta nu înseamnă că El nu a fost Dumnezeu, ci că divinitatea Lui era exercitată şi trăită doar în armonie cu umanitatea Lui. În timp ce problema relaţiei dintre cele două naturi ale Sale va fi examinată cu mai mare atenţie în capitolul 34, în momentul de faţă trebuie să se observe că era implicată o limitare temporară, şi nu un caracter finit permanent. Pentru o scurtă perioadă de timp Isus nu a avut o cunoaştere absolută şi o capacitate fizică absolută. Astfel, în timp ce Se afla pe pământ, a fost posibil ca El să Se dezvolte fizic şi intelectual.

Biserica, silită fiind să evalueze concepţia ariană, a ajuns la o concluzie la Conciliul de la Niceea din 325. Pe baza unor considerente cum sunt cele pe care tocmai le-am citat, ea a conchis că Isus este la fel de mult şi într-un mod la fel de adevărat Dumnezeu ca Tatăl. El nu este de o substanţă diferită sau nici măcar de o substanţă similară; El este chiar de aceeaşi substanţă cu Tatăl. După ce a ales această formulare, conciliul a condamnat arianismul, o condamnare repetată de conciliile ulterioare.

Cristologia funcţională

În primele secole din istoria bisericii nu apar încă toate variantele doctrinei despre divinitatea deplină a lui Isus. Una dintre cele mai interesante fenomene cristologice din secolul al XX-lea a fost apariţia „cristologiei funcţionale". Prin aceasta se înţelege o accentuare a ceea ce a făcut Isus, mai degrabă decât a ceea ce este El. Cristologia funcţională pretinde că lucrează pe temeiuri pur neo-testamentare, mai degrabă decât pe baza categoriilor mai metafizice sau speculative ale unei perioade ulterioare din istoria gândirii, despre care se consideră că îşi au rădăcinile în filozofia greacă.

Un exemplu clar de cristologie funcţională este *Christology of the New Testament* a lui Oscar Cullmann. Cullmann subliniază că dezbaterile cristologice controversate din secolele al IV-lea şi al V-lea au fost preocupate de persoana sau natura lui Cristos.[26] Aceste preocupări se concentrau asupra a două probleme: în primul rând, relaţia dintre natura lui Isus şi cea a lui Dumnezeu; în al doilea rând, relaţia dintre natura divină a lui Isus şi natura Lui umană. Acestea însă nu sunt problemele de care este preocupat Noul Testament. Cullmann crede că este necesar să înlăturăm aceste probleme apărute mai târziu atunci când examinăm Noul Testament; dacă nu vom face acest lucru, vom avea o perspectivă falsă asupra cristologiei încă de la începutul cercetărilor întreprinse. Ceea ce nu vrea să însemne, după Cullmann, că Biserica nu era chemată să se ocupe de acele probleme în acele momente ulterioare, sau că tratarea de către Biserică a acelor probleme a fost improprie. Dar noi trebuie să ne reamintim că Biserica secolelor al IV-lea şi al V-lea se lupta cu probleme rezultate din „elenizarea credinţei creştine, ivirea doctrinelor gnostice şi din concepţiile susţinute de Arie, Nestorie, Eutih şi alţii."[27] Acestea sunt probleme care pur şi simplu nu s-au ivit încă în vremea Noului Testament.

---

[26] Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, ed. rev., Philadelphia, Westminster, 1963, p. 3.

Cullmann ne determină să punem următoarea întrebare: „Care este orientarea şi interesul Noului Testament faţă de Cristos?" Propriul lui răspuns este că Noul Testament nu prea vorbeşte despre persoana lui Cristos fără să vorbească în acelaşi timp despre lucrarea Sa. „Atunci când în Noul Testament se întreabă: «Cine este Cristos?» întrebarea nu înseamnă niciodată exclusiv, sau măcar în primul rând: «Care este natura Lui?», ci înainte de toate: «Care este funcţia Lui?»"[28]

Părinţii Bisericii s-au apropiat de persoana şi lucrarea lui Cristos într-un mod oarecum diferit. Ei erau nevoiţi să se ocupe de întrebări ridicate de eretici. În procesul combaterii acestor concepţii, care se refereau în primul rând la natura lui Cristos sau la persoana Lui, ei au subordonat discuţia despre lucrarea lui Isus celei despre natura Lui. Astfel, discuţiilor purtate de Părinţii Bisericii, care aveau loc într-o ambianţă intelectuală grecească, le-a fost dat un accent complet diferit de cel biblic. Deşi Cullmann recunoaşte necesitatea acestor eforturi ale Părinţilor Bisericii, ne avertizează cu toate acestea să fim sensibili faţă de mutarea accentului: „Chiar dacă această mutare a accentului a fost necesară din cauza anumitor concepţii eretice, discutarea «naturilor» este cu toate acestea în cele din urmă o problemă grecească, şi nu una iudaică sau biblică."[29]

Modul de abordare pe care-l are Cullmann este acela de a folosi „istoria salvifică" (*Heilsgeschichte*) ca pe un principiu organizator în vederea examinării diverselor titluri neo-testamentare ale lui Isus. Prin urmare, cristologia lui Cullmann se concentrează asupra acţiunilor lui Isus în istorie: „Este caracteristic pentru cristologia Noului Testament că Cristos este pus în legătură cu istoria totală a revelaţiei şi a mântuirii, care începe cu creaţia. Nu poate exista *Heilsgeschichte* fără cristologie; nici cristologie fără *Heilsgeschichte* ce se desfăşoară în timp. Cristologia este doctrina unui «eveniment», nu doctrina unor naturi."[30]

Există două moduri în care susţinătorii cristologiei funcţionale interpretează rolul acesteia:

---

[27] Ibid.

[28] Ibid., p. 3-4.

[29] Ibid., p. 4.

[30] Ibid., p. 9.

1. O cristologie funcţională a Noului Testament în opoziţie cu o cristologie ontologică, este concepţia cu adevărat biblică, dar ea poate fi folosită pentru a se construi o cristologie mai ontologică, de vreme ce conceptele ontologice sunt latente în cadrul funcţionalului.
2. Nu este nici necesar şi nici de dorit să se meargă dincolo de abordarea funcţională adoptată de Noul Testament. Cristologia Noului Testament este normativă pentru cristologia noastră.

Deşi Cullmann nu afirmă explicit că ar îmbrăţişa a doua poziţie, s-ar putea trage o asemenea concluzie. O concluzie similară poate fi trasă şi în cazul celor care susţin că teologia cerută de ambianţa actuală are o afinitate mult mai mare cu abordarea funcţională decât cu metafizica grecească din secolul al IV-lea şi al V-lea.[31]

Spaţiul nu ne permite o expunere şi o evaluare completă şi detaliată a întregii cristologii funcţionale a lui Cullmann sau a oricărei alte persoane. Însă trebuie făcute mai multe observaţii ca răspuns.

1. Este adevărat că scriitorii biblici au fost foarte interesaţi de lucrarea lui Cristos şi că ei nu s-au angajat în speculaţii sterile despre natura lui Isus. Totuşi, interesul lor pentru natura Sa nu este întotdeauna subordonat interesului lor pentru lucrarea Sa. Observaţi, de exemplu, felul în care Ioan se referă la umanitatea lui Isus în prima sa epistolă: „Duhul lui Dumnezeu să-L cunoaşteţi după aceasta: orice duh, care mărturiseşte că Isus Cristos a venit în trup, este de la Dumnezeu; şi orice duh, care nu mărturiseşte pe Isus, nu este de la Dumnezeu" (4:2-3a). S-ar putea susţine, fireşte, că venirea lui Isus este lucrarea Sa, dar accentul major al acestui pasaj este că El a venit „în trup". Ar trebui de asemenea să fim atenţi la prologul Evangheliei după Ioan. Cullmann argumentează că până şi aici „Cuvântul era cu Dumnezeu, şi Cuvântul era Dumnezeu" este asociat cu „toate lucrurile au fost făcute prin El".[32] Dar în timp ce este una să se afirme acest lucru ca o dovadă a faptului că întrebând: „Cine este Cristos?" Noul Testament nu vrea să întrebe niciodată *exclusiv*: „Care este natura Lui?", este cu totul altceva să se afirme, cum face Cullmann, că Noul Testament nu vrea să întrebe niciodată *în primul rând* aşa ceva. În lumina unor pasaje ca Ioan 1:1 şi 1 Ioan 4:2-3a este imposibil să se susţină că în Noul Testament funcţionalul are întotdeauna prioritate asupra ontologicului.

2. Supoziţia că discutarea naturilor este „în cele din urmă o problemă grecească, şi nu una iudaică sau biblică" reflectă premisa obişnuită a mişcării de teologie biblică cum că există o diferenţă marcantă între gândirea grecească şi cea ebraică, şi că cea ebraică este mentalitatea biblică. Monumentala lucrare a lui James Barr, *Semantics of Biblical Language*, demonstrează că această concepţie şi multe altele susţinute de mişcarea de teologie biblică sunt uşor de combătut.[33] Brevard Childs susţine că pierderea credibilităţii acestor concepţii constituie „spargerea zidurilor" mişcării de teologie biblic.[34] Fie că cineva acceptă sau nu

---

[31] De ex., Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Londra, Lutterworth, 1952, p. 271-272; şi *The Divine-Human Encounter*, trad. în lb. engl. Amandus W. Loos, Philadelphia, Westminster, 1943, p. 47.

[32] Cullmann, *Christology*, p. 3.

[33] James Barr, *Semantics of Biblical Language*, New York, Oxford University, 1961.

[34] Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970, p. 70-72.

evaluarea lui Barr, el pur şi simplu nu o poate ignora şi nu poate formula afirmaţii necritice cu privire la mentalitatea ebraică.

3. În consecinţă, supoziţia că mentalitatea evreilor a fost neontologică sau neteoretică trebuie pusă la îndoială. George Ladd consideră folosirea de către Pavel a termenului *mar* în 1 Corinteni 16:22 foarte semnificativă: „Faptul că Pavel trebuie să folosească o expresie aramaică într-o epistolă adresată unei biserici în care se vorbea limba greacă şi care nu cunoştea ebraica dovedeşte că folosirea lui *mar* (Kurios) pentru Isus îşi are originea în biserica aramaică primitivă şi nu a fost un produs al comunităţii eleniste."[35] Acest text, precum şi *Didache* 10:9, „demonstrează o adorare a lui Isus ca Domn în comunitatea de limbă aramaică ce aştepta mai degrabă venirea Lui, decât pe cea a Tatălui."[36] Prin urmare, în conceptul ebraic de Cristos a existat în mod clar un element ontologic.

4. Există o părere generală că cristologii secolului al IV-lea au fost influenţaţi de presupunerile greceşti atunci când au venit la Scriptură. Fără îndoială ei au crezut că acele presupuneri reflectă ceea ce se află în minţile creştinilor evrei. Însă cineva ar căuta în zadar vreo recunoaştere din partea lui Cullmann sau a altor cristologi funcţionali a faptului că atunci când studiază Noul Testament ei aduc anumite presupuneri colorate de ambianţa intelectuală a zilelor lor. Cu atât mai puţin dau ei dovadă de o conştienţă a ceea ce ar putea să fie acele presupuneri. Crezul lor este că din poziţia pe care le-o conferă trăirea în secolul al XX-lea ei pot înţelege mai bine gândirea scriitorilor din primul secol decât teologii secolelor al IV-lea şi al V-lea. După câte se pare posedarea unor metode superioare de cercetare istorică le dă posibilitatea să ajungă la o înţelegere deosebită. Dar nu este posibil oare ca teologii calcedonieni, aflaţi mai aproape de perioada Noului Testament, să fi înţeles de fapt la fel de bine sau şi mai bine acea gândire decât teologii moderni?

Mai ales, trebuie să se examineze atent lucrarea exponenţilor teologiei funcţionale pentru a se putea vedea dacă nu cumva interpretarea pe care o dau ei Bibliei este influenţată de unele categorii inspirate din funcţionalismul contemporan (adică, din pragmatism). Concluzia lui Barr şi a altora cum că mentalitatea evreilor nu a fost atât de nemetafizică pe cât se crede uneori ar trebui să ne determine să luăm în considerare măcar că este posibil ca exegeza lui Cullmann să fie afectată de funcţionalismul contemporan cu el.

5. Cullmann ne-a atenţionat în legătură cu posibilitatea distorsionării perspectivei biblice prin analizarea ei în lumina categoriilor unei perioade ulterioare. Cum rămâne însă cu principiul lui organizator de bază, cu *Heilsgeschichte*? Este demn de remarcat faptul că acest concept apare de foarte puţine ori în Vechiul şi în Noul Testament. Desigur, el există, dar vorbeşte oare Biblia atât de limpede despre el încât acest lucru să justifice folosirea lui ca principiu organizator? Cullmann răspunde afirmativ şi îşi susţine punctul de vedere prin a face referire la lucrarea sa *Christ and Time*, lucrare care a fost însă şi ea criticată cu severitate de Barr.[37] Ceea ce nu vrea să însemne că cele susţinute de Barr sunt unanim acceptate, însă ele ar trebui să ne avertizeze în legătură cu

---

[35] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 341.

[36] Robinson, „Lord", p. 329.

[37] James Barr, *Biblical Words for Time*, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1962, p. 47-81.

presupunerea necritică că Oscar Cullmann nu foloseşte nici o categorie ce vine din afara textului biblic. În practică, Cullmann pare să lucreze într-un mod circular: *Heilsgeschichte* validează cristologia funcţională şi cristologia funcţională validează *Heilsgeschichte*. Dar afirmaţia că „cristologia este doctrina despre un «eveniment», nu doctrina despre naturi" necesită mai multe dovezi din afara cercului.

6. Chiar dacă admitem că Biserica primară a fost preocupată într-o mai mare măsură de ceea ce făcuse Isus decât de ce fel de persoană era, noi nu ne putem opri cu cristologia noastră aici. Ori de câte ori ne întrebăm cum funcţionează ceva, ne întrebăm şi cu privire la presupunerile de bază ale funcţiei, deoarece funcţia nu are loc în vid. Funcţia presupune o anumită formă. A nu recunoaşte acest lucru şi a te mulţumi cu o cristologie funcţională înseamnă a cădea într-o „cristologie în genul pisicii Cheshire". Asemenea pisicii Cheshire a lui Lewis Carroll care s-a estompat încetul cu încetul până ce a mai rămas din ea doar rânjetul, cristologia funcţională ne furnizează funcţii lipsite de formă. Lăsând pe moment la o parte problema dacă primii creştini şi-au pus sau nu întrebări ontologice cu privire la Isus, noi nu ne putem permite să nu o facem dacă vrem să fim responsabili şi contemporani.[38] A nu face acest lucru înseamnă a cădea într-una din categoriile „de arhaizare" date de Henry Cadbury: aceea de a înlocui teologia cu teologia biblică.[39] Noi pur şi simplu nu trăim în primul secol. Noi trebuie să mergem mai departe, după cum sugerează Cullmann că au făcut de fapt teologii secolului al IV-lea, şi trebuie să ne punem întrebări cu privire la natura lui Isus.

Să rezumăm acum: deoarece cristologia funcţională nu ţine seama de unele particularităţi ale mărturiei biblice şi pe altele le distorsionează, ea nu este o cristologie adecvată pentru zilele noastre. Este sub semnul întrebării dacă, după cum susţine Cullmann, Noul Testament pune un accent mult mai mare pe funcţia sau pe lucrarea lui Isus decât pe persoana sau natura Lui. Conceptele ontologice sunt subînţelese, dacă nu explicite, în Noul Testament. Pentru a fi pe deplin adecvată, orice cristologie trebuie să abordeze şi să integreze problemele ontologice şi funcţionale.

Implicaţii ale divinităţii lui Cristos

În introducerea făcută acestui capitol noi am afirmat că divinitatea lui Cristos este de o importanţă vitală pentru credinţa creştină. Disputa dintre cei cu un crez ortodox (care au susţinut că Isus este *homoousios* – de aceeaşi natură ca Tatăl) şi semi-arieni (care au susţinut că Isus este *homoiousios* – de o natură similară) a fost ridiculizată uneori. Ea nu este decât o dispută cu privire la un diftong.[40] Cu toate acestea o infimă schimbare în ortografie face o mare diferenţă în semnificaţie.

Există mai multe implicaţii însemnate ale doctrinei despre divinitatea lui Cristos:

1. Noi putem avea o cunoaştere reală a lui Dumnezeu. Isus a spus: „Cine M-a

---

[38] Fuller nu este de acord cu Cullmann că cristologia Noului Testament este pur funcţională. El susţine că lucrarea printre neamuri a implicat afirmaţii ontice care la rândul lor au ridicat întrebări ontologice, *Foundations*, p. 247-257.

[39] Henry J. Cadbury, „The Peril of Archaizing Ourselves", *Interpretation* 3, 1949, p. 332.

[40] Edward Gibbon, *History of Christianity*, New York, Peter Eckler, 1891, p. 371.

văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14:9). În timp ce profeţii au venit purtând un mesaj de la Dumnezeu, Isus a fost Dumnezeu. Dacă am vrea să ştim cum este dragostea lui Dumnezeu, sfinţenia Lui şi puterea Lui, ar trebui doar să privim la Cristos.

2. Răscumpărarea este la dispoziţia noastră. Moartea lui Cristos este suficientă pentru toţi păcătoşii care au trăit vreodată, întrucât Cel care a murit nu a fost numai un om finit, ci un Dumnezeu infinit. El, Viaţa, Dătătorul şi Susţinătorul vieţii, care nu trebuia să moară, a murit.

3. Dumnezeu şi omul au fost reuniţi. Cel care a venit de la Dumnezeu la om nu a fost un înger sau un om, ci Dumnezeu Însuşi a traversat prăpastia creată de păcat.

4. Este corect să ne închinăm lui Cristos. El nu este doar cea mai înaltă creatură, ci este şi Dumnezeu în acelaşi sens şi în aceeaşi măsură cu Tatăl. El merită lauda, adorarea şi ascultarea noastră la fel de mult ca Tatăl.

Într-o zi fiecare va recunoaşte cine şi ce este Isus. Cei care cred în divinitatea lui Cristos recunosc deja cine este El şi acţionează în conformitate cu acest lucru:

Minunat Mântuitor!
Domn al naţiunilor!
Fiu al lui Dumnezeu şi Fiu al Omului!
Glorie şi onoare,
Laudă, adorare,
Acum şi în veci de veci fie ale Tale!

33

Umanitatea lui Cristos

Importanța umanității lui Cristos
Mărturii biblice
Primele erezii cu privire la umanitatea lui Isus
  Docetismul
  Apolinarianismul
Minimalizări de dată recentă ale umanității lui Isus
  Karl Barth
  Rudolf Bultmann
Dreptatea lui Isus
Implicații ale umanității lui Isus

Dintr-un motiv sau altul subiectul umanităţii lui Isus nu trezeşte aceeaşi atenţie şi controversă ca divinitatea Lui. La prima vedere umanitatea Lui pare să fie ceva evident, deoarece orice ar fi fost Isus, El trebuie să fi fost cu siguranţă om. În acest secol, umanităţii lui Isus nu i s-a acordat atenţia riguroasă şi extinsă de care a beneficiat divinitatea Sa, care constituie un subiect major de dispută a fundamentaliştilor cu moderniştii. Căci ceea ce nu este disputat tinde să nu fie nici discutat, cel puţin nu la fel de profund ca şi controversele majore. Cu toate acestea, pe plan istoric, subiectul umanităţii lui Isus a jucat un rol cel puţin la fel de important în dialogul teologic ca şi divinitatea Lui, mai ales în primii ani ai Bisericii. Iar în termeni practici, acest subiect a constituit în unele privinţe un mai mare pericol pentru teologia ortodoxă.

Importanța umanității lui Cristos

Importanţa umanităţii lui Isus nu poate fi niciodată supraestimată, deoarece problema încarnării este una soteriologică, adică ea are legătură cu mântuirea noastră. Problema omului este prăpastia dintre el şi Dumnezeu. Prăpastia este, negreşit, ontologică. Dumnezeu este sus deasupra omului, atât de sus încât El nu poate fi cunoscut prin raţiunea umană lipsită de sprijinul divin. Dacă vrea să fie cunoscut, Dumnezeu trebuie să ia o anumită iniţiativă ca să Se facă cunoscut omului. Dar problema nu este numai ontologică. Există şi o prăpastie spirituală şi morală între cei doi, o prăpastie creată de păcatul omului. Omul nu este capabil să-şi contracareze păcatul prin propriul său efort, să se ridice pe sine la nivelul lui Dumnezeu. Dacă se pune problema unei părtăşii între cei doi, ei trebuie să fie uniţi într-un alt mod. În mod tradiţional s-a considerat că acest lucru s-a realizat prin încarnare, în care divinitatea şi umanitatea au fost unite într-o singură persoană. Dacă însă Isus nu a fost cu adevărat unul dintre noi, umanitatea nu a fost unită cu divinitatea şi noi nu putem fi mântuiţi. Aceasta întrucât validitatea lucrării realizate prin moartea lui Cristos, sau cel puţin aplicabilitatea ei la noi ca fiinţe umane, depinde de realitatea umanităţii Lui, la fel cum eficacitatea ei depinde de veritabilitatea divinităţii Lui.

Mai mult decât atât, lucrarea de mijlocire a lui Isus este dependentă de umanitatea Lui. Dacă El a fost cu adevărat unul dintre noi, trecând prin toate ispitele şi necazurile existenţei umane, atunci El este în stare să ne înţeleagă şi să fie simţitor faţă de noi când suntem în toiul luptelor pe care le dăm în calitate de fiinţe umane. Pe de altă parte, dacă El nu a fost om, sau dacă a fost om doar în parte, El nu poate efectua genul de mijlocire pe care trebuie să o facă un preot în favoarea celor pe care îi reprezintă.

Mărturii biblice

Există nenumărate dovezi biblice care certifică faptul că Isus a fost pe deplin om, nelipsindu-I nici unul dintre elementele esenţiale ale umanităţii care se găsesc în fiecare dintre noi. El S-a născut. El nu a coborât din cer şi nu a apărut dintr-o dată pe pământ, ci a fost conceput în uterul unei femei şi a trecut printr-o fază prenatală asemenea oricărui alt copil. Deşi conceperea Lui a fost unică prin faptul că nu a implicat existenţa unui bărbat, imediat după momentul conceperii procesul a fost, după câte se pare, identic cu cel prin care trece fiecare făt uman.[1] Naşterea la Betleem, deşi a avut loc în circumstanţe oarecum remarcabile, a fost cu toate acestea o naştere normală. Terminologia folosită în relatarea naşterii Sale este aceeaşi ca cea care se utilizează cu ocazia descrierii naşterilor obişnuite. Isus a avut de asemenea un arbore genealogic tipic, după cum se arată în genealogiile din Matei şi Luca. El a avut strămoşi şi probabil că a primit unele gene de la ei, la fel cum orice altă fiinţă umană primeşte anumite gene de la strămoşii ei.

Nu numai naşterea lui Isus, dar şi viaţa Lui arată că El a avut o natură fizică specifică omului. Ni se spune că El a crescut „în înţelepciune, în statură şi era tot mai plăcut înaintea lui Dumnezeu şi înaintea oamenilor" (Luca 2:52). Isus a crescut fizic, în urma consumării de hrană şi apă. El nu a avut o putere fizică nelimitată. Totuşi, este posibil ca trupul Lui să fi fost în unele privinţe mai aproape de perfecţiune decât al nostru, deoarece în El nu era nimic din păcatul care afectează sănătatea (nici păcatul originar şi nici păcatul personal specific fiecărui om).

Isus a fost supus aceloraşi limitări fizice ca şi ceilalţi oameni, întrucât El era supus aceloraşi legi fiziologice. Astfel El a simţit foamea atunci când a postit (Matei 4:2). El a simţit şi setea (Ioan 19:28). În plus, Isus a simţit oboseala când a călătorit (Ioan 4:6) şi probabil şi cu multe alte ocazii. De asemenea, El a fost pe bună dreptate demoralizat atunci când, în timp ce Se ruga în Grădina Ghetsimani, ucenicii Săi au adormit, întrucât simţea acelaşi gen de oboseală ca şi ei. El s-a aşteptat pe bună dreptate că ei vor fi în stare să vegheze şi să se roage cu El, deoarece nu le ceruse nimic din ceea ce nu pretindea de la Sine (Matei 26:36, 40-41).

---

[1] Subiectul naşterii din fecioară va fi discutat în detaliu în capitolul 35.

În cele din urmă, Isus a suferit fizic şi a murit, la fel ca orice alt om. Lucrul acesta se vede clar în întreaga istorisire a răstignirii, însă probabil că reiese cel mai bine din Ioan 19:34, unde citim că unul dintre ostaşi i-a străpuns toracele cu o suliţă, loc de unde a ieşit sânge amestecat cu apă, indicând faptul că Isus murise deja. Cu siguranţă că El a suferit fizic (exact aşa cum am fi suferit şi noi) când a fost bătut şi când I-au fost bătute cuie în mâini (sau în încheieturile mâinilor) şi în picioare.

Certitudinea că Isus a avut un trup fizic reiese din faptul că cei care erau contemporani cu El L-au perceput ca atare. Ioan exprimă acest lucru foarte plastic în 1 Ioan 1:1: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi ce am pipăit cu mâinile noastre, cu privire la Cuvântul vieţii." Ioan certifică aici realitatea naturii umane a lui Isus. El L-a auzit, L-a văzut şi L-a atins pe Isus cu adevărat. Simţul tactil era considerat de către greci cel mai important şi cel mai demn de încredere dintre simţuri – nimic nu se interpune între cel care percepe şi obiectul perceput. Astfel, când Ioan vorbeşte despre „ce am pipăit cu mâinile noastre", el subliniază cât de pe deplin fizică a fost manifestarea lui Isus.

Rudolf Bultmann, printre alţii, a obiectat împotriva ideii perceperii fizice a lui Isus. Citând 2 Corinteni 5:16 – „Aşa că, de acum încolo noi nu mai recunoaştem nici un om după carne [κατὰ σάρκα]; chiar dacă am cunoscut pe Cristos după carne, totuşi acum nu-L mai cunoaştem în felul acesta" (NASB) – Bultmann afirmă că noi nu Îl putem cunoaşte pe Isus prin intermediul mijloacelor obişnuite de percepţie umană sau prin cercetarea istorică empirică.[2] În orice caz, după cum am văzut deja (p. 532), în scrierile lui Pavel termenul de „carne" nu este folosit în legătură cu constituţia fizică. Mai degrabă, el se referă la orientarea împotriva lui Dumnezeu a omului natural. Este modul în care omul neregenerat face şi priveşte lucrurile. Aşadar, conceptul folosit de Pavel este mai bine interpretat dacă este tradus „dintr-un punct de vedere omenesc", ca în Revised Standard Version. Expresia κατὰ σάρκα nu se referă la un posibil mod de a dobândi cunoştinţe despre Isus, ci mai degrabă la o perspectivă, la un punct de vedere, la o atitudine faţă de Isus. Prin urmare, contrar celor afirmate de Bultmann, poziţia noastră este că posibilitatea dobândirii unor informaţii istorice cu privire la Isus nu poate fi exclusă pe baza acestui text al lui Pavel.

Dacă Isus a fost o fiinţă umană adevărată sub aspect fizic, El a fost de asemenea pe deplin şi cu adevărat uman şi sub aspect psihologic. Acest lucru se vede prin faptul că Scriptura Îi atribuie acelaşi gen de calităţi emoţionale şi intelectuale care sunt caracteristice şi celorlalţi oameni. El a gândit, a raţionat şi a simţit.

Când examinăm personalitatea lui Isus noi găsim întreaga gamă de emoţii umane. El a iubit, desigur. Unul dintre ucenicii Săi este numit ucenicul „pe care-l iubea Isus" (Ioan 13:23). Când Lazăr a fost bolnav şi Marta şi Maria au trimis după Isus, mesajul lor a fost următorul: „Doamne, iată că acela pe care-l iubeşti este bolnav" (Ioan 11:3). Când tânărul bogat L-a întrebat pe Isus cu privire la modul în care se poate moşteni viaţa eternă, Isus S-a uitat la el şi „l-a iubit" (Marcu 10:21). Isus a avut compasiune sau milă pentru cei flămânzi, bolnavi sau pierduţi (Matei 9:36; 14:14; 15:32; 20:34). Cuvântul grecesc este σπλαγχνίζομαι, care literal înseamnă „a fi mişcat în organele interne sau viscerale". Isus a fost mişcat înăuntrul Lui de tragediile umane.

---

[2] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York, Scribner, 1951, vol. 1, p. 236-239.

El a reacţionat la diferitele situaţii, trăind emoţiile corespunzătoare. Astfel, El putea să fie îngrijorat şi tulburat, cum a şi fost înainte de trădarea şi răstignirea Sa (Matei 26:37), şi a simţit bucuria (Ioan 15:11, 17:13; Evr. 12:2). De asemenea, El putea fi supărat şi mâhnit de oameni (Marcu 3:5) şi chiar indignat (Marcu 10:14).

Nu trebuie uitat, desigur, faptul că unele dintre aceste emoţii nu dovedesc în sine că Isus a fost om. Căci cu siguranţă că Dumnezeu simte dragoste şi compasiune, după cum am observat în cursul discuţiei noastre despre natura Lui, precum şi supărare şi indignare în faţa păcatului. Totuşi, unele dintre reacţiile lui Isus sunt specific umane. De exemplu, El manifestă surprindere atât în faţa unor situaţii pozitive, cât şi în faţa unora negative. El rămâne uimit de credinţa sutaşului (Luca 7:9) şi de necredinţa locuitorilor Nazaretului (Marcu 6:6).

La fel de instructive sunt referirile la situaţiile în care Isus a fost tulburat. În acest caz noi vedem reacţia Lui specific umană la diverse situaţii, mai ales sentimentul morţii. El a simţit în mod acut necesitatea şi importanţa misiunii Sale – „cât de mult doresc să se îndeplinească!" (Luca 12:50). Conştienţa celor cerute de acea misiune I-a tulburat sufletul (Ioan 12:27). În grădina Ghetsimani Isus a dus o luptă evidentă şi era tensionat şi s-ar părea că nu dorea să fie lăsat singur (Marcu 14:32-42). Pe cruce, strigătul Său „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (Marcu 15:34) a fost o exprimare specific umană a singurătăţii.

Una dintre reacţiile cele mai umane ale lui Isus a fost la moartea lui Lazăr. Văzând-o pe Maria şi pe cei din jurul ei plângând, Isus „S-a înfiorat în duhul Lui şi S-a tulburat" (Ioan 11:33); El a plâns (v. 35); la mormânt El „S-a înfiorat din nou" (v. 38). Descrierea de aici este foarte plastică, deoarece, pentru a zugrăvi suferinţa lui Isus în spirit, Ioan a ales un termen care este folosit în legătură cu caii care sforăie (ἐμβριμάομαι). În mod evident Isus a posedat o natură umană capabilă să simtă întristarea şi compasiunea la fel de profund ca şi noi.

Când ne întoarcem spre subiectul calităţilor intelectuale ale lui Isus, găsim că El a avut nişte cunoştinţe remarcabile. El cunoştea trecutul, prezentul şi viitorul într-o măsură în care fiinţele umane obişnuite nu le pot cunoaşte. De exemplu, El cunoştea gândurile prietenilor Săi (Luca 9:47) şi pe cele ale duşmanilor Săi (Luca 6:8). El a putut descifra caracterul lui Natanael (Ioan 1:47-48). Isus „îi cunoştea pe toţi [oamenii] şi n-avea trebuinţă să-I facă cineva mărturisiri despre nici un om, fiindcă El Însuşi ştia ce este în om" (Ioan 2:25). El ştia că femeia samariteancă avusese cinci bărbaţi şi că atunci trăia cu un bărbat cu care nu era căsătorită (Ioan 4:18). El ştia că Lazăr era deja mort (Ioan 11:14). El ştia că Iuda Îl va trăda (Matei 26:25) şi că Petru Îl va tăgădui (Matei 26:34). Ba mai mult, Isus a ştiut tot ce urma să I se întâmple (Ioan 18:4). Cu adevărat, El a avut cunoştinţe remarcabile despre trecut, prezent şi viitor, despre natura şi comportamentul oamenilor.

Cu toate acestea, această cunoaştere nu a fost fără limite. Isus a pus adeseori întrebări şi impresia pe care ne-o dau Evangheliile este că El întreba deoarece nu cunoştea anumite lucruri. Există, desigur, unele persoane, mai ales învăţătorii, care pun întrebări ale căror răspunsuri le cunosc deja. Dar Isus părea să întrebe pentru că avea nevoie de informaţii pe care nu le poseda.[3] De exemplu, El l-a întrebat pe tatăl băiatului epileptic: „Câtă vreme este de când îi vine aşa?" (Marcu 9:21). După câte se pare, Isus nu ştia de câtă vreme era chinuit băiatul, informaţie necesară pentru administrarea tratamentului potrivit.

Mărturia biblică merge şi mai departe. Există cel puţin un caz în care Isus a declarat în mod expres că nu cunoaşte o anumită problemă. Discutând despre cea de-a doua venire, El a spus: „Cât despre ziua aceea, sau ceasul acela, nu ştie nimeni, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Marcu 13:32). Aceasta este o declarare directă a necunoaşterii Sale în ce priveşte subiectul respectiv.

Este dificil de explicat faptul că în unele domenii cunoaşterea lui Isus a fost extraordinară, în timp ce în altele ea a fost categoric limitată. Unii au sugerat că El a avut aceleaşi limitări pe care le avem şi noi în domeniul problemelor cunoaşterii discursive (o cunoaştere dobândită prin procesul raţionării sau prin obţinerea unor informaţii de la alţii), dar că a avut o percepţie completă şi imediată în probleme de cunoaştere intuitivă.[4] Însă acest lucru nu pare să fie pe deplin adevărat.

El nu explică cunoştinţele Lui despre trecutul femeii samaritence, sau despre faptul că Lazăr era mort. Am putea spune probabil că El a avut cunoaşterea de care avea nevoie pentru a-Şi împlini misiunea; în alte probleme El a fost la fel de neştiutor ca şi noi.[5]

După ce am spus toate acestea, trebuie să remarcăm faptul că necunoaşterea şi eroarea sunt două lucruri foarte diferite. Unii cercetători moderni susţin că Isus a greşit de fapt în unele dintre afirmaţiile Sale, de exemplu, în atribuirea cărţilor Pentateuhului lui Moise (Marcu 12:26). Mai mult, ei susţin că El a afirmat că Se va reîntoarce în timpul vieţii unora dintre cei care Îl ascultau. Printre prezicerile indicate de ei se numără Marcu 9:1 („sunt unii din cei ce stau aici, care nu vor muri până nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind cu putere"; cf. Matei 16:28; Luca 9:27); şi Marcu 13:30 („nu va trece neamul acesta până nu se vor împlini toate aceste lucruri"; cf. Matei 24:34; Luca 21:32). De vreme ce aceste preziceri nu s-au împlinit după cum a afirmat El, este evident că a greşit. În primul caz, atribuirea Pentateuhului lui Moise nu se contrazice cu nici o afirmaţie a Bibliei, ci numai cu concluziile metodologiilor critice de cercetare a Bibliei, pe care mulţi evanghelici le resping. În al doilea caz, Isus nu a făcut afirmaţii cu privire la vremea revenirii Lui. Deşi Şi-a mărturisit necunoaşterea în privinţa aceasta, El nu a făcut niciodată o afirmaţie greşită.

Necunoaşterea nu trebuie confundată cu eroarea, după cum a reliefat James

---

[3] Leon Morris, *The Lord from Heaven: A Study of the New Testament Teaching on the Deity and Humanity of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 45.

[4] E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England*, ediţia a treia, Londra, Longmans, Green, 1955, p. 68-69.

[5] Morris, *Lord from Heaven*, p. 48.

Orr: „Necunoaşterea nu este eroare, şi nici nu o implică pe aceasta, sau viceversa. Că Isus a trebuit să folosească limbajul vremii Lui cu privire la lucruri neutre, unde nu era implicată vreo părere sau afirmaţie proprie, este lesne de înţeles, însă, că El ar fi fost victima unor iluzii sau a unei judecăţi greşite, în ceea ce priveşte vreun subiect asupra căruia a fost provocat să se pronunţe, este o afirmaţie periculoasă."[6] Desigur, noi oamenii nu numai că suntem supuşi ignoranţei, dar şi comitem erori. O parte din miraculozitatea încarnării constă în faptul că deşi umanitatea lui Isus a însemnat că El nu cunoştea anumite lucruri, totuşi El a fost conştient de această limitare şi nu S-a aventurat să Se pronunţe cu privire la acele lucruri. Trebuie să fim atenţi să evităm presupunerea că umanitatea Lui a adus cu ea toate defectele noastre. După cum a observat Leonard Hodgson, acest lucru înseamnă să evaluezi umanitatea lui Isus prin umanitatea noastră, mai degrabă decât pe a noastră prin a Lui.[7]

Trebuie să remarcăm şi „viaţa religioasă de factură umană" a lui Isus. Deşi expresia ar putea suna ciudat şi poate chiar puţin blasfemiator pentru urechile unora, cu toate acestea ea este corectă. El a participat la închinarea în sinagogă şi a făcut-o în mod regulat (Luca 4:16). Viaţa Lui de rugăciune a fost o mărturie clară a dependenţei Sale umane de Tatăl. Isus S-a rugat în mod regulat. Uneori S-a rugat mult şi foarte intens, ca în grădina Ghetsimani. Înainte de pasul important al alegerii celor doisprezece ucenici, Isus S-a rugat toată noaptea (Luca 6:12). Este evident că Isus S-a simţit dependent de Tatăl în ceea ce priveşte călăuzirea, puterea şi ocrotirea de rău.

Mai departe, observăm că, de fapt, Isus foloseşte termenul *om* cu referire la Sine. Când a fost ispitit de Satan, Isus a replicat: „Omul nu trăieşte numai cu pâine, ci cu orice cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu" (Matei 4:4). Este limpede că Isus Îşi aplică Sieşi acest citat din Deuteronom 8:3. O afirmaţie mai clară se găseşte în Ioan 8:40, unde Isus le spune iudeilor: „Dar acum căutaţi să Mă omorâţi pe Mine, un om care v-am spus adevărul pe care l-am auzit de la Dumnezeu." Şi alţii folosesc cuvântul *om* în legătură cu Isus. În predica lui Petru de la Rusalii, acesta vorbeşte despre „Isus din Nazaret, om adeverit de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele şi lucrările pline de putere pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul vostru, după cum bine ştiţi" (Fapte 2:22). Pavel, în argumentarea lui cu privire la păcatul originar, îi compară pe Isus şi Adam şi foloseşte de trei ori expresia „un singur om" cu referire la Isus (Rom. 5:15, 17, 19). Găsim o idee şi expresie similară în 1 Corinteni 15:21, 47-49. În 1 Timotei 2:5 Pavel accentuează semnificaţia practică a umanităţii lui Isus: „Căci este un singur Dumnezeu, şi este un singur Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni: Omul Isus Cristos."

Scriptura se referă şi la faptul că Cristos a venit în carne, adică a devenit om. Pavel a vorbit despre Isus ca despre „Cel ce a fost arătat în trup" (1 Tim. 3:16). Ioan a spus: „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi" (Ioan 1:14). Ioan, în prima sa epistolă, a fost deosebit de categoric în privinţa acestei probleme, unul dintre scopurile sale fiind acela de a combate o erezie care nega faptul că Isus a fost cu adevărat om: „Duhul lui Dumnezeu să-L cunoaşteţi după aceasta: orice duh care mărturiseşte că Isus Cristos a venit în trup, este de la Dumnezeu; şi orice duh care nu mărturiseşte pe Isus, nu este de la Dumnezeu" (1 Ioan 4:2-3a). În aceste cazuri este evident că termenul „carne" (Cornilescu – „trup", nota tr.) nu este folosit în sensul paulin, acela de orientare a omenirii împotriva lui Dumnezeu, ci în sensul prim de natură fizică. Aceeaşi idee se găseşte în Evrei 10:5: „De aceea, când intră în lume El, [Cristos], zice: «Tu n-ai voit nici jertfă, nici prinos, ci Mi-ai pregătit un trup.»" Pavel exprimă acelaşi gând într-un mod mai explicit în Galateni 4:4: „Dar când a venit împlinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege."

---

[6] James Orr, *Revelation and Inspiration*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, retipărit, p. 150-151.

[7] Leonard Hodgson, *And Was Made Man: An Introduction to the Study of the Gospels*, Londra, Longmans, Green, 1928, p. 27.

Este aşadar evident că pentru ucenici şi pentru autorii cărţilor Noului Testament nu a existat nici un dubiu cu privire la umanitatea lui Isus. Nu s-au adus prea multe argumente în favoarea acestei probleme, deoarece a fost prea puţin pusă sub semnul întrebării (cu excepţia situaţiei căreia i s-a adresat prima epistolă a lui Ioan). Ea a fost pur şi simplu presupusă. Cei care s-au aflat în imediata apropiere a lui Isus, care au trăit cu El zi de zi, L-au considerat la fel de pe deplin uman ca pe ei înşişi. Ei puteau verifica acest lucru; iar atunci când după învierea lui Isus s-a pus problema dacă El nu este cumva un duh, Isus i-a invitat să se convingă de autenticitatea umanităţii Lui: „Uitaţi-vă la mâinile şi picioarele Mele, Eu sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi: un duh nu are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu" (Luca 24:39). El a făcut tot ce au făcut ei, în afară de a păcătui şi a se ruga pentru iertare. El a mâncat cu ei, a sângerat, a dormit, a plâns. Dacă Isus nu a fost om, atunci cu siguranţă că nimeni altcineva nu a fost vreodată.

Primele erezii cu privire la umanitatea lui Isus

Deja de la începutul vieţii Bisericii au existat câteva îndepărtări de la convingerea că Isus a fost pe deplin uman. Aceste erezii au determinat Biserica să îşi regândească şi să-şi enunţe cu atenţie crezul în acest domeniu.

Docetismul

De foarte timpuriu a existat un curent de gândire în viaţa Bisericii care a negat realitatea umanităţii lui Isus. Acest lucru poate fi văzut deja în situaţia căreia i se opune cu vigoare prima epistolă a lui Ioan. Pe lângă un anumit grup de creştini cunoscuţi sub numele de docetişti, multe alte mişcări din cadrul creştinismului – inclusiv gnosticismul şi marcionismul – au fost pătrunse de o puternică negare a umanităţii lui Isus.[8] Din multe puncte de vedere docetismul a fost prima erezie bine articulată, probabil cu excepţia legalismului iudaizator pe care Pavel a trebuit să îl combată în Galatia. Docetismul a fost diametral opus ebionismului. În timp ce ebionismul nega realitatea divinităţii lui Cristos, docetismul nega umanitatea Lui.

Docetismul este în esenţă o cristologie puternic influenţată de presupunerile greceşti de bază ale platonismului şi ale aristotelianismului. Platon susţinea ideea unei realități gradate. Spiritul sau mintea sau gândirea este cea mai înaltă realitate. Materia sau materialul este mai puţin real. Cu această distincţie între treptele ontologice ale realităţii s-a ajuns şi la existenţa unor gradaţii etice. Astfel, materia a ajuns să fie considerată rea din punct de vedere moral. Aristotel a accentuat ideea de impasibilitate divină, potrivit căreia Dumnezeu nu Se poate schimba, nu poate suferi şi nici măcar nu poate fi afectat de ceva ce se întâmplă în lume. Aceste două curente de gândire au diferenţe semnificative, dar ambele susţin că lumea materială, vizibilă şi fizică este într-un fel sau altul rea în esenţa ei. Ambele accentuează transcendenţa lui Dumnezeu şi faptul că este absolut diferit şi independent de lumea materială.[9]

---

[8] Tertulian, *De Carne Christi*.

Docetismul îşi ia numele de la verbul grecesc δοκέω, care înseamnă „a părea sau a apărea". Teza lui centrală este că Isus părea doar a fi uman. Dumnezeu nu a putut deveni cu adevărat material, deoarece întreaga materie este rea, iar El este perfect pur şi sfânt. Dumnezeul transcendent nu S-ar fi putut uni cu o influenţă atât de coruptă. Fiind impasibil şi neschimbător, Dumnezeu nu putea să treacă prin acele modificări ale naturii Lui care ar fi avut loc neapărat odată cu o încarnare veritabilă. El nu Se putea expune pe Sine experienţelor din viaţa umană. Umanitatea lui Isus, natura Lui fizică, a fost pur şi simplu o iluzie, nu o realitate. Isus a fost mai mult o fantomă sau o apariţie, decât o fiinţă umană.[10]

Asemenea ebioniţilor, docetiştii au întâmpinat şi ei unele greutăţi legate de ideea naşterii din fecioară, însă într-un alt punct. Aceştia din urmă nu aveau nici o problemă cu virginitatea Mariei; lucrul de neacceptat pentru ei era că Isus S-a născut ca şi copilul Mariei. Deoarece, dacă Maria L-ar fi născut cu adevărat pe Isus, aşa cum alte mame dau naştere copiilor lor după o perioadă de graviditate de nouă luni, ea ar fi contribuit neapărat cu ceva material la fiinţa Lui, ceea ce ar fi fost o pervertire a bunătăţii morale a divinităţii. În consecinţă, docetismul vedea această problemă mai mult ca pe o transmitere prin intermediul Mariei decât ca pe o naştere prin ea. Isus a trecut pur şi simplu prin ea, ca apa printr-un tub. Ea a fost doar un vehicul, fără a contribui cu nimic.[11]

Această cristologie specială a rezolvat tensiunea existentă în ideea că divinitatea şi umanitatea au fost unite într-o singură persoană. Ea a făcut aceasta prin a afirma că în timp ce divinitatea a fost reală şi completă, umanitatea a fost doar aparentă. Dar Biserica a recunoscut că această soluţie a fost dobândită cu un preţ prea mare, şi anume, cu pierderea umanităţii lui Isus şi astfel a oricărei legături reale dintre El şi noi. Ignaţiu şi Irineu au atacat diversele forme ale docetismului, în timp ce Tertullian a dat o atenţie deosebită învăţăturilor lui Marcion, care includeau elemente docetiste. Este dificil de găsit în zilele noastre exemple de docetism pur, deşi tendinţe docetiste apar în multe şi diverse scheme de gândire.

Apolinarianismul

Docetismul este o negare a umanităţii lui Isus. Apolinarianismul, dimpotrivă, este o trunchiere a umanităţii lui Isus. Isus Şi-a asumat o umanitate veritabilă, însă nu o totală natură umană.

---

[9] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper and Row, 1960, p. 141.

[10] J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Londra, Methuen, 1903, p. 80.

[11] Ibid., p. 81.

Apolinarianismul este un exemplu de ducere în extremă a unui lucru bun. Apolinarie a fost un prieten şi tovarăş apropiat al lui Atanasie, luptătorul de frunte al cristologiei ortodoxe împotriva arianismului la Conciliul de la Niceea. Cum se întâmplă însă de atâtea ori, reacţia împotriva ereziei a ajuns să fie una exagerată. Apolinarie a fost foarte preocupat să păstreze unitatea Fiului, a lui Isus Cristos. Dacă Isus a avut două naturi complete, a raţionat Apolinarie, El trebuie să fi avut un νοῦς (suflet, minte, raţiune) uman precum şi un νοῦς divin. Apolinarie a considerat că această dualitate este absurdă. Aşa că El a construit o cristologie bazată pe o interpretare foarte îngustă a lui Ioan 1:14 („Cuvântul a devenit carne", adică singurul aspect al naturii umane a fost carnea).[12] După Apolinarie, Isus a fost o unitate compusă; o parte (câteva elemente din Isus) a fost umană, restul a fost divin. Ceea ce a luat El (Cuvântul) nu a fost întreaga umanitate, ci numai carnea, adică trupul. Această carne nu a putut fi însă animată prin ea însăşi. A trebuit să existe „o scânteie de viaţă" care să o însufleţească. Logosul divin a fost această scânteie; El a luat locul sufletului uman. Astfel, Isus a fost om din punct de vedere fizic, dar nu şi din punct de vedere psihologic. El a avut un trup omenesc, dar nu şi un suflet omenesc. Sufletul Lui a fost divin.[13]

Din acest motiv, cu toate că a fost om, Isus a fost puţin diferit de restul fiinţelor umane, deoarece I-a lipsit ceva ce fiinţele umane au (un νοῦς uman). Astfel că în El nu a existat posibilitatea vreunei contradicţii dintre partea umană şi cea divină. Exista un singur centru al conştienţei, şi acesta era divin. Isus nu a avut o voinţă umană. În consecinţă, El nu putea păcătui deoarece persoana Lui era pe deplin controlată de sufletul Lui divin.[14] Loraine Boettner construieşte analogia unei minţi omeneşti implantate în trupul unui leu; fiinţa rezultată nu este guvernată de psihologia animalelor sau a leului, ci de psihologia umană. Aceasta este o situaţie aproximativ asemănătoare cu concepţia apolinarianistă despre persoana lui Isus.[15]

Apolinarie şi adepţii lui au crezut că au descoperit soluţia ideală pentru concepţia ortodoxă despre Isus, care li s-a părut a fi ceva grotesc. După cum a interpretat Apolinarie cristologia ortodoxă, Isus a constat din două părţi umane (un trup şi un suflet [aceasta este o simplificare extremă]) şi o parte divină (un suflet). Dar 2+1=3, după cum se ştie. Astfel, ca persoană cu două suflete, Isus ar fi fost un fel de monstru, deoarece noi avem doar un singur trup şi un singur suflet (1+1=2). După cum îşi imagina Apolinarie propria lui concepţie, Isus a fost compus dintr-o parte umană (un trup) şi o parte divină (un suflet). De vreme ce 1+1=2, lui Apolinarie nu vedea nimic bizar în această teorie. Sufletul divin a luat pur şi simplu locul ocupat de obicei de sufletul uman în fiinţele umane. Totuşi, după felul în care ortodoxia îşi formula propria sa cristologie, Isus a constat de fapt din două părţi umane (un trup şi un suflet) şi o parte divină (un suflet), însă în cele din urmă rezulta că 2+1=2. Acesta este desigur un paradox, dar unul pe care creştinii adevăraţi s-au simţit constrânşi să îl accepte ca pe un adevăr divin situat dincolo de capacitatea lor umană de a înţelege. Ideea de la baza lui este că Isus a avut o deplină umanitate, ceea ce înseamnă că El poseda un suflet omenesc precum şi unul divin, dar acest fapt nu a făcut să aibă o personalitate dublă sau divizată.[16]

---

[12] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 291.

[13] Ibid., p. 292. Există o controversă legată de apartenenţa lui Apolinarie la dihotomism sau trihotomism. Pentru a simplifica lucrurile noi îl vom trata aici ca dihotomist.

[14] Ibid., p. 293.

[15] Loraine Boettner, *Studies in Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1947, p. 263.

Apolinarianismul s-a dovedit a fi o soluţie ingenioasă la problemă dar inacceptabilă. Deoarece, de vreme ce elementul divin din Isus nu a fost numai ontologic superior elementului uman, ci a constituit şi partea mai importantă a persoanei Lui (sufletul, mai degrabă decât trupul), divinul a fost de două ori superior. Astfel, în practică, natura dublă a lui Isus tindea să devină o singură natură, divinul înghiţind umanul. Biserica a conchis că, deşi apolinarianismul nu a fost o negare radicală a umanităţii lui Isus, el a avut practic acest efect. Teologii Bisericii au atacat presupunerea că umanul şi divinul, ca două entităţi complete, nu se combină astfel încât să formeze o unitate reală. Ei au remarcat faptul că dacă lui Cristos I-a lipsit cea mai specifică parte a omului (voinţa, raţiunea, mintea umană), după cum afirma Apolinarie, nu pare a fi deloc corect ca El să fie considerat om. Şi în mod specific, ei au conchis că respingerea apolinarianistă a convingerii că Isus Şi-a asumat componentele psihologice ale naturii umane se contrazic cu relatările din Evanghelii.[17] În consecinţă, doctrina apolinarianistă a fost condamnată de Conciliul de la Constantinopol din 381.

Minimalizări de dată recentă ale umanităţii lui Isus

Am făcut anterior observaţia că negările teoretice directe ale umanităţii lui Isus tind să fie extrem de rare în timpul nostru. De fapt, Donald Baillie vorbeşte despre „sfârşitul docetismului".[18] Există totuşi cristologii care, într-un fel sau altul, minimalizează semnificaţia umanităţii lui Isus.

Karl Barth

Aşa cum este dezvoltată în *Church Dogmatics*, cristologia lui Karl Barth este influenţată de concepţia sa despre revelaţie precum şi de teoria sa de factură kierkegaardiană a importanţei istoriei pentru credinţă.[19] Kierkegaard a susţinut că din punctul de vedere al credinţei creştine credincioşii, şi nu martorii oculari, sunt adevăraţii contemporani ai lui Isus. Astfel, nu reprezenta nici un avantaj să fi fost un martor ocular al celor făcute şi spuse de Isus. Kierkegaard a vorbit despre „incognitoul divin", vrând să spună că divinitatea lui Cristos a fost complet ascunsă în umanitatea Sa. În consecinţă, observarea şi chiar descrierea detaliată a omului Isus şi a celor făcute şi spuse de El nu au adus nici un fel de revelare a divinităţii Lui.[20]

---

16. Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, p. 242.
17. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 296.
18. Donald Baillie, *God Was in Christ*, New York, Scribner, 1948, p. 11-20.
19. Trebuie să se observe faptul că în scrierile sale de mai târziu Barth a modificat o parte din concepţiile lui mai extremiste despre transcendenţa lui Dumnezeu. Vezi *The Humanity of God*, Richmond, John Knox, 1960, p. 47.
20. Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Princeton, N.J., Princeton University, 1946.

Barth acceptă pe deplin umanitatea lui Isus, deşi nu vede nimic remarcabil în ea. El observă că este dificil să obţinem informaţii istorice despre Isus, şi chiar dacă le obţinem ele nu au o semnificaţie reală pentru credinţă: „Isus Cristos este de fapt şi Rabinul din Nazaret despre care este atât de dificil să obţii informaţii istorice, iar atunci când poţi să le obţii, este o persoană a cărei activitate e un fleac faţă de cea a altor întemeietori de religie şi chiar faţă de cea a multor reprezentanţi ulteriori ai propriei Sale «religii»."[21] Pentru Barth viaţa umană a lui Isus – ce a spus şi ce a făcut El – nu este prea concludentă pentru natura lui Dumnezeu. Ba mai mult, informaţia pe care o obţinem despre Isus prin folosirea metodei istorice serveşte mai mult la a-I ascunde decât la a-I revela divinitatea. Ceea ce este desigur în armonie cu concepţia lui Barth despre revelaţie, potrivit căreia evenimentele relatate în Scriptură nu sunt revelatoare ca atare. Orice eveniment devine revelator doar atunci când Dumnezeu Se arată pe Sine în cadrul unei întâlniri cu cineva care citeşte sau aude despre evenimentul respectiv. Evenimentele şi cuvintele prin care sunt ele consemnate sunt vehiculul revelaţiei; ele nu sunt revelaţia în sine.[22]

Prin urmare, după părerea lui Barth, chiar dacă am stabili în mod corect tot ce a spus şi a făcut Isus, tot nu L-am cunoaşte prin aceasta pe Dumnezeu. Unele forme foarte răspândite de apologetică încearcă să dovedească pe baza minunilor lui Isus, a comportamentului Lui şi a învăţăturilor Lui neobişnuite că El a fost probabil Dumnezeu. Cele de mai sus sunt prezentate ca dovezi de necontestat ale divinităţii Sale, problema este ca oamenii să vrea să examineze aceste dovezi. Însă după părerea lui Barth, chiar dacă s-ar putea scrie o cronică completă a vieţii lui Isus, ea ar fi mai mult opacă decât transparentă. Dovezi în favoarea acestui fapt au apărut chiar în timpul vieţii lui Isus.[23] Mulţi dintre cei care au văzut ce a făcut Isus şi care au auzit ce a spus El nu au fost convinşi de divinitatea Lui. Unii au fost doar uimiţi că El, fiul lui Iosif, tâmplarul, putea vorbi în felul acela. Alţii au recunoscut că lucrurile săvârşite de El au fost supranaturale, însă ei nu L-au întâlnit pe Dumnezeu în urma celor văzute. Dimpotrivă, au tras concluzia că cele făcute de Isus au fost înfăptuite prin puterea lui Beelzebul, prinţul demonilor. Carnea şi sângele nu i-au revelat lui Petru că Isus este Cristosul, Fiul Dumnezeului cel viu; mai curând, Tatăl din cer a fost Cel care l-a convins pe Petru de acest adevăr. Şi la fel trebuie să fie şi cu noi. Noi nu Îl putem cunoaşte pe Dumnezeu prin cunoaşterea Cristosului istoriei.

Rudolf Bultmann

În privinţa importanţei pentru credinţă a istoriei lui Isus cel pământesc, gândirea lui Rudolf Bultmann este şi mai radicală decât cea a lui Barth. Urmând exemplul lui Martin Kahler, Bultmann împarte istoria lui Isus în *Historie* (evenimentele reale din viaţa Lui) şi *Geschichte* (istorie semnificativă, adică impactul avut de Cristos asupra credincioşilor). Bultmann crede că noi avem foarte puţine şanse să ajungem înapoi la *Historie* prin folosirea metodelor obişnuite ale istoriografiei. Aceasta însă nu contează cu adevărat, deoarece credinţa nu este preocupată în primul rând de cosmologie, de natura lucrurilor sau de istoria obiectivă. Credinţa nu este construită pe o cronică a evenimentelor, ci pe înregistrarea celor propovăduite de primii credincioşi, pe expresia crezului lor.[24]

---

[21] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, vol. 1, partea 1, p. 188.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

Din acest motiv cristologia lui Bultmann nu se concentrează asupra unui set obiectiv de evenimente din viaţa lui Isus, ci asupra semnificaţiei Lui existenţiale. Problema crucială este ce ne face El nouă, cum ne transformă El viaţa. Astfel, de exemplu, semnificaţia răstignirii lui Isus nu este că un om, Isus din Nazaret, a fost dat la moarte pe o cruce în afara Ierusalimului. Semnificaţia trebuie găsită mai degrabă în Galateni 6:14 – „lumea este răstignită faţă de mine, şi eu faţă de lume"[25]. Întrebarea pe care o pune credinţa nu este dacă execuţia lui Isus a avut cu adevărat loc, ci dacă noi ne-am răstignit vechea noastră natură, poftele ei şi năzuinţa ei pământească de a ne pune în siguranţă. În mod similar, semnificaţia reală a învierii are de-a face cu noi, şi nu cu Isus cel istoric. Întrebarea nu este dacă Isus a înviat, ci dacă noi am fost înviaţi – ridicaţi din vechea noastră viaţă egocentrică – la o deschidere spre viitor prin credinţă.

Concepţiile lui Barth şi Bultmann au unele trăsături specifice care le disting pe una de cealaltă. Dar amândouă sunt de acord că evenimentele istorice din viaţa pământească a omului Isus nu sunt semnificative pentru credinţă. Atunci ce este semnificativ sau determinant pentru credinţă? Barth spune că este revelaţia supranaturală; Bultmann spune că este conţinutul existenţial al celor predicate de Biserica primară.

Trebuie să observăm că cristologia lui Barth suferă în acest punct din cauza aceloraşi dificultăţi care fac să sufere şi doctrina lui despre revelaţie. Criticile cele mai importante care i-au fost aduse sunt bine cunoscute şi au fost rezumate într-un capitol precedent al lucrării de faţă.[26] Există în cristologia lui Barth – în domeniul accesibilităţii şi al obiectivităţii – unele probleme privind cunoaşterea şi experimentarea de către noi a divinităţii lui Cristos. În plus, puterea afirmaţiei „Dumnezeu a devenit om" este mult diminuată.

În cazul lui Bultmann există o separare a lui *Historie* şi a lui *Geschichte* care nu poate fi justificată pe baze biblice. În Biblie, acele afirmaţii ale lui Pavel, care cuplează realitatea învierii lui Cristos cu impactul acestei învieri, sunt accentuate în mod deosebit (1 Cor. 15:12-19). Şi atât Bultmann, cât şi Barth par să nu ia în seamă acele afirmaţii de după înviere ale lui Isus care atrag atenţia asupra umanităţii Lui (Luca 24:36-43; Ioan 20:24-29).

Dreptatea lui Isus

O altă problemă importantă privitoare la umanitatea lui Isus este întrebarea dacă a păcătuit sau dacă ar fi putut să păcătuiască. Atât în pasajele didactice, cât şi în naraţiuni Biblia vorbeşte răspicat în legătură cu acest subiect.

---

[24] Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 37.

[25] Ibid., p. 37-38

[26] Vezi cap. 8, p. 170-175.

Există un număr considerabil de pasaje didactice sau sub formă de enunţuri directe. Autorul Epistolei către Evrei spune că Isus „în toate lucrurile a fost ispitit ca şi noi, dar fără păcat" (Evr. 4:15). Isus este descris ca „un Mare Preot ... sfânt, nevinovat, fără pată, despărţit de păcătoşi şi înălţat mai pe sus de ceruri" (7:26) şi „fără pată" (9:14). Petru, care bineînţeles că Îl cunoştea foarte bine pe Isus, a declarat că este „Sfântul lui Dumnezeu" (Ioan 6:69) şi a propovăduit că Isus „n-a făcut păcat şi în gura Lui nu s-a găsit vicleşug" (1 Pet. 2:22). Ioan a spus: „... în El nu este păcat" (1 Ioan 3:5). Pavel a afirmat de asemenea că Cristos „n-a cunoscut nici un păcat" (2 Cor. 5:21).

Isus Însuşi a afirmat explicit şi implicit că este drept. El i-a întrebat pe ascultătorii Săi: „Cine din voi Mă poate dovedi că am păcat?" (Ioan 8:46); nimeni nu a dat vreun răspuns. El a mai afirmat: „Cel ce M-a trimis este cu Mine; Tatăl nu M-a lăsat singur, pentru că totdeauna fac ce-I este plăcut" (Ioan 8:29). Din nou: „Eu am păzit poruncile Tatălui Meu" (Ioan 15:10). Isus i-a învăţat pe ucenicii Săi să-şi mărturisească păcatele şi să ceară iertare, dar nu există nici o relatare a faptului că El Şi-ar fi mărturisit vreun păcat şi că Şi-ar fi cerut iertare. Cu toate că a mers la Templu, nu ni se relatează nicăieri că El ar fi adus vreo jertfă pentru Sine şi pentru păcatele Sale. În afară de blasfemie, El nu a fost acuzat de nici un alt păcat; şi fireşte, dacă a fost Dumnezeu, atunci ceea ce a făcut El (de ex., să declare păcatele iertate) nu a fost blasfemie. Deşi nu sunt o dovadă absolută a lipsei de păcat a lui Isus, există mărturii ample legate de faptul că El nu a fost vinovat de învinuirile pentru care a fost răstignit. Soţia lui Pilat i-a atras atenţia: „Să n-ai nimic a face cu neprihănitul [dreptul] acesta" (Matei 27:19); tâlharul de pe cruce a spus: „...omul acesta n-a făcut nici un rău" (Luca 23:41); şi până şi Iuda a afirmat: „Am păcătuit căci am vândut sânge nevinovat" (Matei 27:4).

Lipsa de păcat a lui Isus este confirmată de naraţiunile din Evanghelii. Există relatări ale ispitirii, dar nici una despre păcat. Nimic din cele relatate despre El nu este în contradicţie cu Legea lui Dumnezeu cu privire la bine şi rău; tot ce a făcut El a fost făcut împreună cu Tatăl. Astfel, atât pe baza afirmaţiilor directe, cât şi a tăcerii în anumite privinţe, noi trebuie să tragem concluzia că Biblia mărturiseşte în întregime despre lipsa de păcat a lui Isus.[27]

În urma acestor considerente se ridică însă o problemă. A fost oare Isus pe deplin uman dacă nu a păcătuit niciodată? Sau cu alte cuvinte, a fost oare umanitatea lui Isus la fel ca umanitatea noastră, dacă ea a fost scutită de orice păcătoşenie a naturii sau de orice păcat comis? Pentru unii aceasta pare să fie o problemă serioasă, deoarece, după definiţia lor, a fi om înseamnă a fi ispitit şi a păcătui. În acest caz, lipsa de păcat nu Îl scoate oare pe Isus complet din rasa umană? Această întrebare aruncă îndoiala asupra autenticităţii ispitirii lui Isus.

A. E. Taylor a formulat cazul direct şi clar: „*Dacă* un om nu comite niciodată anumite fărădelegi ... trebuie să fie pentru că nu a simţit niciodată o atracţie faţă de ele."[28] Însă este aceasta cu adevărat aşa? Supoziţia de la bază pare să fie că, dacă ceva este posibil, trebuie să devină real şi că, invers, ceva ce nu se întâmplă niciodată sau nu devine niciodată real probabil că nu a fost cu adevărat posibil. Cu toate acestea, noi avem afirmaţia scriitorului Epistolei către Evrei că Isus a fost într-adevăr ispitit ca şi noi, în orice privinţă (4:15). Dincolo de aceasta, descrierea ispitirilor lui Isus arată o mare tensiune. De exemplu, gândiţi-vă la agonia Lui din Ghetsimani când S-a luptat să facă voia Tatălui (Luca 22:44).

---

[27] Bineînţeles că există unii care susţin că Isus a păcătuit. Printre aceştia se află Nels Ferré, care descoperă în comportamentul lui Isus o lipsă de încredere perfectă în Tatăl, ceea ce constituie un păcat al necredinţei. Dar exegeza lui Ferré este greşită şi concepţia lui despre păcat este puternic influenţată de concepte mai degrabă existenţialiste decât biblice. Vezi *Christ and the Christian*, New York, Harper and Row, 1958, p. 110-114.

[28] A. E. Taylor, în *Asking Them Questions*, ed. Ronald Selby Wright, Londra, Oxford University, 1936, p. 94.

Însă, putea oare să păcătuiască Isus? Scriptura ne spune că Dumnezeu nu săvârşeşte răul şi nu poate fi ispitit (Iacov 1:13). A fost atunci cu adevărat posibil pentru Isus, de vreme ce era Dumnezeu, să păcătuiască? Şi dacă nu, a fost oare ispitirea Lui veritabilă? Aici ne întâlnim cu unul dintre cele mai mari mistere ale credinţei – cele două naturi ale lui Isus – care va fi examinat mai de aproape în capitolul nostru următor. Cu toate acestea, este nimerit să subliniem aici că deşi Isus *ar fi putut* să păcătuiască, este sigur că El nu *ar fi făcut-o*.[29] Au existat lupte şi ispite veritabile, dar rezultatul a fost întotdeauna sigur.

O persoană care nu cedează ispitei, simte oare cu adevărat ispita sau nu o simte deloc, cum a susţinut Taylor? Leon Morris afirmă că reversul celor spuse de Taylor este adevărat. Persoana care rezistă ispitei cunoaşte întreaga forţă a ispitei. Lipsa de păcat arată mai degrabă spre o ispită mai mare decât spre una mai puţin mică. „Omul care cedează unei anumite ispite nu i-a simţit întreaga putere. El capitulează când ispita mai are încă resurse pe care nu le-a dat în vileag. Doar omul care nu cedează unei ispite, care, în ceea ce priveşte acea ispită specifică, este fără păcat, cunoaşte întreaga măsură a acelei ispite."[30]

Unii ar putea să pună întrebări cu privire la unele aspecte ale afirmaţiei lui Morris. De exemplu: „Oare puterea ispitei este evaluată după vreun standard obiectiv sau după efectul ei subiectiv?" „Nu se poate ca cineva care a cedat ispitei să-i fi cedat în momentul în care puterea ei a fost maximă?" Cu toate acestea, spusele lui sunt valide. Pur şi simplu nu se poate trage concluzia că acolo unde păcatul nu a fost comis, ispita nu a fost experimentată; contrariul poate fi la fel de adevărat.

Rămâne însă întrebarea: „Este oare o persoană care nu păcătuieşte cu adevărat umană?" Dacă răspundem negativ, susţinem că păcatul face parte din esenţa naturii umane. Un asemenea punct de vedere trebuie considerat o erezie gravă de cel care crede că omul a fost creat de Dumnezeu, deoarece în acest caz Dumnezeu ar fi cauza păcatului, creatorul unei naturi care este în esenţă rea. În măsura în care noi susţinem, dimpotrivă, că păcatul nu face parte din natura umană, în loc să întrebăm „Este oare Isus la fel de uman ca şi noi?" am putea mai bine întreba „Suntem noi la fel de umani ca Isus?" Întrucât natura umană posedată de fiecare dintre noi nu este natură umană pură. Adevărata umanitate creată de Dumnezeu a fost în cazul nostru coruptă şi stricată. Au existat numai trei fiinţe umane pure: Adam şi Eva (înainte de cădere) şi Isus. Toţi ceilalţi nu suntem decât nişte versiuni degenerate, corupte ale umanităţii. Umanitatea noastră nu este deloc standardul cu ajutorul căruia să evaluăm umanitatea Lui. Umanitatea Lui, adevărată şi pură, este de fapt standardul după care trebuie să fim evaluaţi noi.

---

[29] Aceasta ne aminteşte de discuţia noastră despre voinţa liberă – în timp ce suntem liberi să alegem, Dumnezeu a făcut deja ca alegerea noastră să fie sigură. Vezi cap. 16, p. 314-315.

[30] Morris, *Lord from Heaven*, p. 51-52.

Implicații ale umanității lui Isus

Doctrina despre umanitatea deplină a lui Isus are o mare însemnătate pentru credinţa şi teologia creştină:

1. Moartea ispăşitoare a lui Isus poate să ne fie într-adevăr de folos. Cel care a murit pe cruce nu a fost un străin oarecare faţă de rasa umană. El a fost unul dintre noi, şi astfel a putut să aducă cu adevărat o jertfă în numele nostru. La fel ca preotul din Vechiul Testament, Isus a fost un om care a adus o jertfă în numele tovarăşilor Săi.

2. Isus poate să ne înţeleagă şi poate mijloci pentru noi. El a experimentat toate lucrurile prin care am putea trece noi. Când suntem flămânzi, îngrijoraţi şi singuri, El ne înţelege pe deplin, întrucât El Însuşi a trecut prin toate acestea (Evr. 4:15).

3. Isus posedă natura adevărată a umanităţii. În timp ce noi suntem uneori înclinaţi să tragem concluzii referitoare la ce este umanitatea pe baza unei examinări inductive a propriei noastre persoane şi a celor din jurul nostru, acestea nu sunt decât exemple imperfecte de umanitate. Isus nu ne-a spus doar ce este umanitatea perfectă, El a şi arătat-o.

4. Isus poate fi exemplul nostru. El nu este un anumit superstar celest, ci o persoană care a trăit unde trăim noi. Din acest motiv noi putem privi la El ca la un model al vieţii creştine. În El se poate vedea că standardele biblice pentru comportamentul uman, care nouă ni se par atât de greu de atins, se situează în limitele posibilităţilor umane. Bineînţeles, trebuie să existe o dependenţă deplină de harul lui Dumnezeu. Faptul că Isus a găsit că este necesar să Se roage Tatălui şi să depindă de El ne arată că noi trebuie să depindem de El în mod similar.

5. Natura umană este bună. Când tindem spre ascetism, considerând natura umană, şi mai ales natura fizică, inerent rea sau cel puţin inferioară spiritualului şi imaterialului, să ne amintim faptul că Isus a luat asupra Sa natura noastră umană deplină, ceea ce arată că a fi uman nu este rău, ci este bine.

6. Dumnezeu nu este cu totul transcendent. El nu este atât de îndepărtat de rasa umană. Dacă El a fost în stare o dată să trăiască efectiv printre noi ca persoană umană reală, nu este surprinzător faptul că El poate acţiona şi acţionează şi astăzi în cadrul sferei umane.

Împreună cu Ioan noi ne bucurăm că încarnarea a fost reală şi completă: „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi, plin de har şi de adevăr. Şi noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl" (Ioan 1:14).

34

Unitatea persoanei lui Cristos

Importanța și dificultatea problemei
Materialul biblic
Primele înțelegeri greșite
  Nestorianismul
  Eutihianismul (Monofizitismul)
Alte încercări de a rezolva problema
  Adopționismul
  Cristologia neipostatică
  Kenoticismul
  Doctrina încarnării dinamice
Principii de bază ale doctrinei celor două naturi într-o singură persoană

Importanța și dificultatea problemei

După ce am conchis că Isus a fost pe deplin divin şi pe deplin uman, continuăm să ne confruntăm cu o problemă mare: relaţia dintre aceste două naturi în cadrul unei singure persoane, în Isus. Aceasta este una dintre cele mai dificile probleme teologice, alături de Trinitate şi de paradoxul aparent dintre voinţa umană liberă şi suveranitatea divină. De asemenea, ea este o problemă de foarte mare importanţă. Am explicat deja că cristologia în general este importantă deoarece încarnarea a implicat o trecere peste prăpastia metafizică, morală şi spirituală dintre Dumnezeu şi om. Trecerea peste această prăpastie a depins de unitatea divinităţii şi umanităţii din Isus Cristos. Căci, dacă Isus a fost Dumnezeu şi om, dar cele două naturi nu au fost unite, atunci, deşi mai puţin adâncă, prăpastia rămâne prezentă. Separarea dintre Dumnezeu şi om continuă să fie o dificultate peste care nu s-a trecut. Dacă răscumpărarea săvârşită pe cruce trebuie să fie de folos pentru omenire, ea trebuie să fie lucrarea lui Isus cel uman. Dar dacă ea trebuie să aibă valoarea infinită necesară ispăşirii pentru păcatele tuturor fiinţelor umane în relaţie cu un Dumnezeu infinit şi perfect sfânt, atunci ea trebuie să fie şi lucrarea Cristosului divin. Dacă moartea Mântuitorului nu este lucrarea unui Dumnezeu-om unit, ea va fi deficitară într-o privinţă sau alta.

Doctrina unirii în Isus a divinului cu umanul este dificil de înţeles, deoarece ea afirmă combinarea a două naturi care au atribute contradictorii prin definiţie. Divin fiind, Cristos este infinit în cunoaştere, putere şi prezenţă. Dacă este Dumnezeu, trebuie să cunoască toate lucrurile. Dacă este Dumnezeu, El poate înfăptui toate lucrurile care pot constitui preocupări potrivite pentru puterea Sa. Dacă este Dumnezeu, El poate fi peste tot în acelaşi timp. Dar, pe de altă parte, dacă a fost om, El a fost limitat în cunoaştere. El nu putea face totul. Şi cu siguranţă El a fost limitat la a Se afla într-un singur loc la un moment dat. Pare imposibil ca o persoană să fie simultan infinită şi finită.

Problema este complicată şi mai mult de cantitatea relativ mică de material biblic cu care se poate lucra. În Biblie nu avem afirmaţii directe cu privire la relaţia celor două naturi. Ceea ce trebuie să facem este să tragem concluzii din concepţia despre Sine al lui Isus, din acţiunile Lui şi din diversele afirmaţii didactice cu privire la El.

Având în vedere cele spuse, va fi necesar să lucrăm cu o atenţie deosebită şi foarte meticulos. Va trebui să examinăm în detaliu afirmaţiile pe care le avem şi să observăm diversele moduri în care diferiţi teologi şi diferite şcoli de gândire au căutat să trateze problema. Laboratorul istoric al teologiei va fi aici de o semnificaţie aparte.[1]

Materialul biblic

Pentru început vom remarca absenţa oricărei referiri la vreo dualitate în gândirea, acţiunile şi scopul lui Isus. Spre deosebire de aceasta, există mai multe indicii ale multiplicităţii în cadrul Dumnezeirii privite în ansamblu, de exemplu, în Geneza 1:26: „Apoi Dumnezeu a zis [singular]: «Să facem [plural] om după chipul Nostru [plural]»" Referiri similare, fără însă o alternare a numărului, se găsesc în Geneza 3:22 şi 11:7. Există cazuri în care un membru al Trinităţii se adresează unui alt membru al Trinităţii, în Psalmul 2:7 şi 40:7-8 ca şi în rugăciunea lui Isus către Tatăl. Cu toate acestea, Isus a vorbit întotdeauna la singular despre Sine. Lucrul acesta poate fi observat mai ales în rugăciunea din Ioan 17, unde Isus spune că El şi Tatăl sunt una (v. 21-22), fără a Se referi totuşi la vreun fel de complexitate a fiinţei Lui.

Există anumite texte în Scriptură care fac aluzie atât la divinitatea lui Isus, cât şi la umanitatea Sa, referindu-se totuşi în mod evident la un singur subiect. Printre acestea se află Ioan 1:14 („Şi Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi plin de har şi de adevăr"); Galateni 4:4 („Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege") şi 1 Timotei 3:16 („Cel ce a fost arătat în trup, a fost dovedit neprihănit [drept] în Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit printre Neamuri, a fost crezut în lume, a fost înălţat în slavă"). Ultimul text este deosebit de semnificativ deoarece se referă atât la încarnarea pământească a lui Isus, cât şi la prezenţa lui în cer înainte şi după încarnare.

Există alte texte care se concentrează asupra lucrării lui Isus într-un asemenea mod încât reiese clar faptul că ea nu este funcţia exclusivă a umanului sau a divinului, ci este funcţia unei singure persoane unificate. De exemplu, Pavel spune despre lucrarea ispăşitoare a lui Cristos că ea uneşte evreii şi neamurile şi „a împăcat pe cei doi cu Dumnezeu într-un singur trup, prin cruce, prin care a nimicit vrăjmăşia. El a venit astfel să aducă vestea bună a păcii vouă celor ce eraţi departe şi pace celor ce erau aproape. Căci prin El şi unii şi alţii avem intrare la Tatăl într-un Duh" (Efes. 2:16-18). Şi referitor la lucrarea lui Cristos, Ioan spune: „Dar dacă cineva a păcătuit, avem la Tatăl un Mijlocitor, pe Isus Cristos cel neprihănit [drept]. El este jertfa de ispăşire pentru păcatele noastre; şi nu numai pentru ale noastre, ci pentru ale întregii lumi" (1 Ioan 2:1-2). Această lucrare a lui Isus, care presupune atât umanitatea Lui (4:2), cât şi divinitatea Lui (4:15; 5:5), este lucrarea unei singure persoane, care în aceeaşi epistolă este descrisă ca Fiul pe care Tatăl L-a trimis ca Mântuitor al lumii (4:14). În toate aceste texte se are în vedere o singură persoană unificată ale cărei fapte presupun umanitatea şi divinitatea.

---

[1] Vezi p. 26-28; vezi şi Millard J. Erickson, „The Church and Stable Motion", *Christianity Today*, 12 octombrie 1973, p. 7.

În plus, câteva pasaje în care Isus este desemnat printr-unul din titlurile Sale sunt cât se poate de relevante. De exemplu, avem situaţii în Scriptură în care în legătură cu o activitate umană a lui Isus este folosit un titlu divin. De exemplu, Pavel spune: „... pe care [înţelepciunea lui Dumnezeu, cea tainică şi ţinută ascunsă] n-a cunoscut-o nici unul din fruntaşii veacului acestuia; căci dacă ar fi cunoscut-o n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" (1 Cor. 2:8). În Coloseni 1:13-14 Pavel scrie: „El [Tatăl] ne-a izbăvit de sub puterea întunericului şi ne-a strămutat în Împărăţia Fiului dragostei Lui, în care avem răscumpărarea, prin sângele Lui, iertarea păcatelor." Aici statutul regesc al Fiului lui Dumnezeu este pus alături de lucrarea răscumpărătoare a răstignirii şi învierii Lui în trup. Pe de altă parte, numele de „Fiul omului", pe care Isus l-a folosit adeseori cu referire la Sine în timpul lucrării de pe pământ, apare în pasaje care indică statutul Lui ceresc; de exemplu, în Ioan 3:13: „Nimeni nu s-a suit în cer, afară de Cel ce S-a pogorât din cer, adică Fiul omului, care este în cer." Un alt text de acelaşi gen este Ioan 6:62: „Dar dacă aţi vedea pe Fiul omului suindu-Se unde era mai înainte?" Nimic din aceste texte nu contrazice concepţia că o singură persoană, Isus Cristos, a fost atât om pământesc, cât şi o fiinţă divină preexistentă care S-a încarnat. Nici nu se sugerează că aceste două naturi I-ar fi direcţionat alternativ activitatea.[2]

Primele înțelegeri greșite

S-a început relativ târziu în istoria Bisericii să se mediteze asupra relaţiei dintre cele două naturi. Discuţiile cu privire la autenticitatea şi caracterul complet ale celor două naturi au fost anterioare din punct de vedere logic. O dată ce Biserica a răspuns la aceste întrebări la Conciliile de la Niceea (325) şi Constantinopol (381), a fost nimerit să se examineze relaţia exactă dintre cele două naturi. De fapt, problema în dezbatere era: „Ce se înţelege de fapt prin declaraţia că Isus a fost în întregime Dumnezeu şi în întregime om?" În decursul procesului de sugerare şi de examinare a posibilelor răspunsuri, Biserica a respins câteva dintre acestea ca fiind inadecvate.

---

[2] C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 293.

Nestorianismul

Unul dintre răspunsuri a fost oferit de Nestorie şi de discipolii lui. Există mai multe motive pentru care nestorianismul este extrem de dificil de înţeles şi de evaluat. Unul dintre motive este că această mişcare a apărut într-o perioadă de o intensă luptă pentru putere în Biserică.[3] În consecinţă, nu este întotdeauna clar dacă Biserica a respins o anumită teorie din pricina ideilor conţinutę sau din cauza antagonismului dintre susţinătorul principal al teoriei respective şi vreo persoană foarte influentă din Biserică. În plus, chiar limbajul folosit de Nestorie a fost ambiguu şi inconsecvent. Este limpede că teoria condamnată de Biserică sub numele de nestorianism nu a fost la înălţimea poziţiei ortodoxe veritabile şi a fost probabil dusă mai departe de câţiva dintre adepţii lui Nestorie.[4] Părerea cercetătorilor de frunte este însă că Nestorie însuşi nu a fost un „nestorian", ci că vreo terminologie prost aleasă asociată cu ostilitatea unui oponent agresiv a dus la o condamnare nedreaptă a ideilor lui.[5]

În secolul al IV-lea s-au ivit două tipuri principale de cristologie – cristologia „Cuvânt-carne" şi cristologia „Cuvânt-om". Prima consideră Cuvântul ca fiind elementul major al Dumnezeului-om, în timp ce sufletul uman era privit ca fiind relativ lipsit de importanţă (reamintim că apolinarianismul susţinea că Isus a avut un suflet divin şi un trup uman). Cea de-a doua, mai puţin sigură de faptul că poziţia dominantă din Dumnezeul-om este ocupată de Cuvânt, afirma că Isus Şi-a asumat natura umană în întregimea ei. Această diferenţă de păreri este fundalul ideologic al problemei nestoriene.

La scurt timp după ce a fost instalat ca patriarh al Constantinopolului în 423, Nestorie a fost obligat să decidă dacă Maria trebuie sau nu să fie numită *theotokos* („născătoare de Dumnezeu"). Nestorie nu a vrut să decidă asupra acestui lucru decât în cazul în care *theotokos* ar fi fost însoţit de termenul *anthr potokos* („născătoare de om"). Deşi ideile lui nu au fost unice în acea vreme, alegerea unui limbaj întrucâtva nefericit i-a adus unele probleme lui Nestorie. El a observat faptul că Dumnezeu nu poate avea o mamă şi fără îndoială că nici o creatură n-ar fi putut da naştere unui membru al Dumnezeirii. Prin urmare, Maria nu L-a născut pe Dumnezeu, ea a născut un om care a fost un vehicul al lui Dumnezeu. Pur şi simplu n-ar fi fost posibil ca Dumnezeu să fie purtat timp de nouă luni în uterul unei femei, nici ca El să fie îmbrăcat în haine de nou-născut; nu ar fi fost posibil ca El să sufere, să moară şi să fie îngropat. Nestorie a fost de părere că termenul *theotokos* conţine implicit fie concepţia ariană despre Fiu ca şi creatură, fie conceptul apolinarianist de umanitate incompletă a lui Isus.[6]

Afirmaţia lui Nestorie a alarmat alţi teologi, printre care şi pe Chiril al Alexandriei, care era rivalul lui Nestorie. Eusebiu, mai târziu episcop de Dorylaeum, după ce a auzit că Maria a dobândit reputaţia de a fi născut un simplu om, a conchis că Nestorie este un adopţionist (cu alte cuvinte, că el crede că omul Isus a ajuns Dumnezeu într-un moment ulterior naşterii Lui, probabil la botezul Său). Din afirmaţiile lui Nestorie şi din reacţiile la ideile lui s-a născut imaginea tradiţională a nestorianismului ca o erezie ce L-a despărţit pe Dumnezeul-om în două persoane distincte. Această erezie este cea care a fost condamnată. Chiril a fost conducătorul opoziţiei, iar la Conciliul de la Efes (431) el şi-a demonstrat măiestria în domeniul intrigilor. Nunţii papali au aprobat poziţia grupului de episcopi dominat de Chiril.[7]

---

[3] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper and Row, 1960, p. 311-312.

[4] J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Londra, Methuen, 1903, p. 274-275.

[5] Friedrich Loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, New York, Lenox Hill, 1975, p. 41, 60-61; J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, Cambridge, Cambridge University, 1908, p. 82-100.

[6] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 311.

Este efectiv imposibil să se determine exact care a fost concepţia lui Nestorie. Lucrul acesta este adevărat mai ales în urma descoperirii în secolul al XX-lea a lucrării *Cartea lui Heraclide*, pe care, după câte se pare, Nestorie a scris-o la vreo douăzeci de ani după condamnarea sa. În această carte el a afirmat că este de acord cu formularea calcedoniană (două naturi unite într-o persoană). Este adevărat însă că el a fost lipsit de îngăduinţă faţă de „unirea ipostatică" promovată de Chiril, fiind de părere că acest concept elimină caracterul distinct al celor două naturi. Nestorie prefera să gândească mai degrabă în termeni de „îmbinare" (συνάφεια) decât de unire (ἕνωσις) a celor două. Probabil că cea mai bună rezumare posibilă a celor afirmate de Nestorie este să spună că deşi el nu a susţinut în mod conştient şi nici nu a afirmat deschis că există o dezbinare în persoana lui Cristos, cele spuse de el păreau să implice acest lucru.[8] Dacă Nestorie însuşi nu a fost un partizan al nestorianismului, ideile lui au dus în mod logic la nestorianism şi ar fi fost adoptate de mulţi dacă Biserica nu s-ar fi pronunţat asupra problemei.

Eutihianismul (Monofizitismul)

Cristologia eutihianistă este la fel de greu de reconstituit. După Conciliul de la Efes (431) a fost elaborat un document în încercarea de a se ajunge la o vindecare a Bisericii. Fiind de fapt iniţiat de episcopii orientali (antiohieni) care îl susţinuseră pe Nestorie la Efes, acest document i-a fost trimis lui Chiril de către Ioan al Antiohiei. Chiril l-a acceptat în 433, deşi avea un limbaj oarecum favorabil poziţiei nestoriene. Astfel, se părea că s-a ajuns la un fel de compromis.

Însă unii dintre aliaţii lui Chiril care erau susţinătorii lui de dreapta au fost de părere că el a făcut prea multe concesii nestorianismului. Lor li se părea că accentul puternic pus de document pe cele două naturi subminează unitatea persoanei lui Isus. Drept rezultat printre ei a început să se răspândească tot mai mult ideea că Isus nu a posedat două naturi, una divină şi una umană, ci doar una singură. După moartea lui Chiril în 444, grupul nemulţumiţilor a lansat un atac împotriva învăţăturilor lui Theodoret care concepuse probabil documentul în cauză şi care era acum teologul de frunte al şcolii din Antiohia. Dioscor, succesorul lui Chiril, a condus grupul celor ce contestau că Isus ar fi avut două naturi. El credea că Părinţii Bisericii au susţinut în general ideea unei singure naturi în cadrul persoanei lui Isus şi că Chiril compromisese această idee într-un moment de slăbiciune. Este discutabil dacă aceasta a fost o înţelegere corectă a poziţiei lui Chiril sau dacă Dioscor însuşi nu îmbrăţişa de fapt credinţa că Isus a avut doar o singură natură. În orice caz, s-a insistat tot mai mult asupra formulei „o singură natură".

---

[7] Loofs, *Nestorius*, p. 45-53.

[8] A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ in Its Physical, Ethical and Official Aspects*, ediţia a doua, New York, A. C. Armstrong and Son, 1892, p. 50-51.

Un arhimandrit mai în vârstă numit Eutih a ajuns să stea în centrul controversei. Toţi cei care fuseseră nemulţumiţi de compromisul din 433 şi care au respins ideea celor două naturi ale lui Isus, au făcut din Eutih un simbol al poziţiei lor. Eutih a fost denunţat la o întâlnire a Sinodului permanent de la Constantinopol. Aceasta a dus la dezbateri formale care au culminat cu condamnarea şi destituirea lui Eutih. La acea şedinţă finală Eutih nu s-a apărat, ci a ascultat în linişte pronunţarea sentinţei.[9]

Nu este uşor să se stabilească cu exactitate care a fost doctrina lui Eutih. În cadrul unei examinări preliminare de dinaintea sinodului el a declarat că Domnul Isus Cristos a posedat după naşterea Sa doar o singură natură, cea a lui Dumnezeu care S-a încarnat şi a devenit om. Eutih a respins ideea celor două naturi susţinând că este contrară Scripturii şi opiniilor Părinţilor Bisericii. El a subscris însă la ideea naşterii din fecioară şi a afirmat că Cristos a fost în mod simultan Dumnezeu perfect şi om perfect. Se pare că teza lui de bază a fost că au existat două naturi înainte de încarnare şi una singură după.[10]

S-ar părea că Eutih nu a fost un gânditor prea precis sau explicit. Totuşi, din punct de vedere istoric concepţiile lui au constituit temelia unei mişcări care a proclamat că umanitatea lui Isus a fost atât de absorbită de divinitate încât a fost efectiv eliminată. De fapt, eutihianismul a fost o formă a docetismului. A existat o variantă de a interpreta natura ca o fuziune a divinităţii şi umanităţii lui Isus în urma căreia a rezultat ceva cu totul diferit, cum ar fi o a treia substanţă, un hibrid. S-ar putea ca Eutih să fi susţinut acest lucru, deşi gândirea lui a fost confuză (cel puţin în felul în care a exprimat-o el). În 449 un conciliu care s-a întâlnit la Efes l-a reabilitat pe Eutih şi l-a declarat ortodox. În acelaşi timp, ideea că au existat două naturi după încarnare a fost anatemizată. Acest conciliu a ajuns să fie cunoscut sub numele de „Sinodul tâlhăresc".[11]

Sinodul tâlhăresc nu fusese însă ţinut sub o autoritate imperială potrivită. Venirea la tron a unui nou împărat plin de înţelegere faţă de poziţia că Isus a avut două naturi a dus la convocarea unui nou conciliu, cel de la Calcedon din 451. Acest conciliu a susţinut Crezul niceean şi a promulgat o afirmaţie care urma să devină standardul pentru întreaga creştinătate. În legătură cu relaţia dintre cele două naturi această afirmaţie vorbeşte despre

> unul şi acelaşi Cristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat, şi neschimbat, şi neîmpărţit, şi nedespărţit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însuşirea fiecăreia şi întâlnindu-se împreună într-o singură persoană şi un singur ipostas, nu în două persoane, fără a fi despărţit sau divizat în două, ci Unul şi acelaşi Fiu, Unul-născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Isus Cristos. Aşa ne-au învăţat mai înainte despre El

---

[9] Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 330-331.

[10] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, Chicago, University of Chicago, 1971, vol. 1, p. 262-263.

[11] Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, p. 284.

proorocii şi Însuşi Domnul nostru Isus Cristos şi aşa ne-a fost transmis Simbolul părinţilor noştri.[12]

Această afirmaţie evită atât erezia nestorianismului, cât şi pe cea a eutihianismului. Se insistă atât asupra unităţii persoanei, cât şi asupra integrităţii şi caracterului separat al celor două naturi. Dar aceasta serveşte doar la creşterea tensiunii. Căci care este relaţia precisă dintre cele două naturi? Cum pot fi susţinute amândouă fără a-L diviza pe Isus în două persoane, fiecare dintre ele având un set unic şi separat de atribute? Şi cum putem noi susţine că Isus este o singură persoană, cu un singur centru al conştiinţei, fără ca cele două naturi să fuzioneze într-un amestec sau hibrid?

La un eseu pentru examen le-am cerut odată studenţilor să formuleze teza ortodoxă despre cele două naturi şi o singură persoană ale lui Cristos. Unul dintre studenţi a scris: „Nu există o doctrină ortodoxă despre cele două naturi şi o singură persoană. Fiecare încercare care a fost făcută vreodată pentru a da conţinut formulei a fost declarată eretică. Nu există nici un conţinut, doar o afirmaţie abstractă." Într-o oarecare măsură acel student a avut dreptate. Deoarece concluzia calcedoniană este în esenţă negativă – „în chip neamestecat şi neschimbat, şi neîmpărţit, şi nedespărţit". Ea ne spune ce nu înseamnă „două naturi într-o singură persoană". Într-un fel, Calcedonul nu este răspunsul; el este întrebarea. Trebuie să ne întrebăm în continuare ce trebuie să se înţeleagă prin formula respectivă.

Alte încercări de a rezolva problema

Înainte de a încerca să elucidăm formula „două naturi într-o singură persoană" trebuie să observăm câteva din celelalte tentative de limpezire a acestui concept care au avut loc de la Conciliul de la Calcedon încoace. Înainte de a prezenta propria noastră construcţie, va fi instructiv să observăm diverse tipuri de strategii care au fost încercate. Încă o dată, verdictul istoriei ne va fi de folos. Patru încercări sunt reprezentative: (1) ideea că omul Isus a devenit Dumnezeu (adopţionismul); (2) ideea că fiinţa divină, Dumnezeu, a îmbrăcat mai degrabă o umanitate impersonală decât o personalitate umană individuală (cristologia neipostatică); (3) ideea că cea de-a doua Persoană a Trinităţii Şi-a schimbat divinitatea cu umanitate (kenoticism); şi (4) ideea că încarnarea a fost puterea lui Dumnezeu care s-a manifestat într-un om (doctrina încarnării dinamice).

Adopţionismul

Adopţionismul este o încercare timpurie, reapărută din nou şi din nou, de rezolvare a problemei celor „două naturi într-o singură persoană". Pusă într-o formă cât se poate de simplă, el spune că Isus din Nazaret a fost doar un om în perioada primilor ani din viaţa Sa. La un moment dat însă, care probabil că este botezul lui Isus (sau poate învierea Lui) Dumnezeu L-a „adoptat" ca Fiu. Indiferent dacă această adopţiune a fost un act de graţie pură a lui Dumnezeu sau o promovare în grad pentru care Isus S-a calificat prin atributele Sale personale, ea era mai mult istoria unui om care devine Dumnezeu decât a Dumnezeului care devine om.[13]

---

[12] Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, New York, Harper and Brothers, 1919, vol. 2, p. 62. Traducerea Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, Bucureşti – Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii ortodoxe române, 1992, p. 145.

Pentru a-şi sprijini poziţia, adopţioniştii insistă asupra ideii scripturale că Isus a fost născut de Dumnezeu. El este numit chiar „singurul-născut" (μονογενής, Ioan 3:16). Când a avut loc această „naştere"? Adopţioniştii atrag atenţia asupra faptului că cel care a scris Epistola către Evrei citează de două ori Psalmul 2:7: „Tu eşti Fiul Meu, astăzi Te-am născut", aplicându-l Fiului lui Dumnezeu, Isus Cristos (Evr. 1:5; 5:5). Ei observă asemănarea considerabilă dintre această afirmaţie şi cea a Tatălui de la botezul lui Isus: „Tu eşti Fiul Meu preaiubit, în Tine Îmi găsesc toată plăcerea Mea" (Marcu 1:11). Se presupune aşadar că coborârea Duhului peste Fiul în acel moment reprezintă coborârea divinităţii peste omul Isus.

Această poziţie îi dă lui Isus cel uman un statut independent. El ar fi continuat să trăiască pur şi simplu ca Isus din Nazaret dacă nu ar fi avut loc adoptarea specială de către Dumnezeu. Aceasta a fost mai mult o intrare a lui Dumnezeu într-o fiinţă umană existentă decât o încarnare adevărată. Uneori acest eveniment este considerat unul, care a avut loc doar în viaţa lui Isus; alteori el este comparat cu adoptarea altor fiinţe umane ca şi copii ai lui Dumnezeu.

Adopţionismul a apărut de repetate ori de-a lungul istoriei creştinismului.[14] Cei care iau însă în serios toată învăţătura Scripturii sunt conştienţi de obstacolele majore care stau în calea acestei concepţii, obstacole ce includ preexistenţa lui Cristos, naraţiunea prenatală şi naşterea din fecioară.

Cristologia neipostatică

O altă încercare de a clarifica relaţia dintre cele două naturi ar putea fi denumită „cristologie neipostatică". Această concepţie spune că umanitatea lui Isus a fost impersonală şi nu a avut o subzistenţă independentă, adică Cuvântul divin nu a fost unit cu o persoană umană individuală. Iniţial, cristologia neipostatică a fost destinată să prevină divizarea nestoriană a lui Isus în două persoane şi crezul aferent că Maria a fost doar mama unui om. Ea a servit de asemenea la negarea adopţionismului, care a afirmat că în calitate de fiinţă umană cu o existenţă independentă Isus a fost ridicat la rangul de divinitate. Punctul principal al cristologiei neipostatice este că omul Isus nu a avut o subzistenţă separată de cea a celei de a doua Persoane a Trinităţii. Ea sprijină această teză prin negarea faptului că Isus a avut o personalitate umană individuală.[15]

Problema legată de această poziţie constă în faptul că a te gândi la Isus ca nefiind un individ uman specific sugerează că Cuvântul divin S-a unit cu întreaga rasă umană sau cu însăşi natura umană; luată literal, această idee este absurdă. Este adevărat că noi spunem uneori că Isus S-a unit cu întreaga rasă umană, dar noi o spunem la modul figurat, pe baza trăsăturilor fundamentale împărtăşite de toţi membrii ei. O dificultate în plus la cristologia neipostatică este că în încercarea de a evita o erezie, ea poate cădea într-o altă erezie. Accentuarea faptului că Isus este personal doar în ceea ce priveşte dimensiunea Lui morală exclude în mod evident o parte vitală a umanităţii Lui. Negarea caracterului uman individual al lui Isus sugerează că El a fost predominant divin. Şi aceasta miroase a apolinarianism.[16]

---

[13] Robert L. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, Londra, Methuen, 1896, vol. 2, p. 151-161.

[14] A. Hauck, „Adoptionism", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson, New York, Funk and Wagnalls, 1908, vol. 1, p. 48-50.

[15] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, vol. 1, partea 1, p. 149-150.

Kenoticismul

Perioada modernă a produs o încercare mai deosebită de a rezolva problema relaţiei dintre cele două naturi. Mai ales în secolul al XIX-lea s-a sugerat că cheia spre înţelegerea încarnării trebuie găsită în expresia „[Isus] S-a dezbrăcat pe Sine Însuşi" (Filip. 2:7). Potrivit acestei concepţii, ceea ce a dezbrăcat Isus a fost forma lui Dumnezeu (μορφὴ θεοῦ, v. 6). A doua Persoană a Trinităţii a pus de o parte atributele Lui specific divine (omnipotenţa, omniprezenţa etc.) şi a îmbrăcat în schimb calităţi umane. De fapt, încarnarea a constat din schimbarea unei părţi a naturii divine cu caracteristici umane.[17] Calităţile Lui morale, cum sunt dragostea şi mila, au fost păstrate. În timp ce acest lucru ar putea să pară doar o lucrare a Fiului, în realitate încarnarea L-a implicat şi pe Tatăl. Acesta, trimiţându-Şi Fiul, a fost ca un tată care îşi trimite feciorul pe câmpul de misiune. O parte din El a plecat împreună cu Fiul.[18]

Ceea ce avem aici este o problemă asemănătoare, în domeniul cristologiei, cu soluţia oferită de monarhismul modalist la problema Trinităţii. Isus nu este Dumnezeu şi om în mod simultan, ci succesiv. În privinţa anumitor atribute El este Dumnezeu, apoi om, apoi Dumnezeu din nou. Soluţia pentru formula calcedoniană este să se susţină că Isus este Dumnezeu şi om în aceeaşi privinţă, dar nu în acelaşi timp. În timp ce această concepţie rezolvă o parte din dificultăţi, ea nu rezolvă problema textelor pe care le-am citat anterior şi care arată că scriitorii biblici L-au considerat pe Isus Dumnezeu şi om. Mai mult decât atât, evidenţele în favoarea unei încarnări aparent lipsită de discontinuităţi, la care nu s-a renunţat (vezi, de ex., 1 Tim. 3:16), militează împotriva menţinerii acestei teorii, oricât de inovatoare ar fi ea.

Doctrina încarnării dinamice

O ultimă încercare de rezolvare a problemei celor două naturi într-o singură persoană ar putea fi denumită doctrina încarnării dinamice. Aceasta susţine că prezenţa lui Dumnezeu în Dumnezeul-om nu a fost sub forma unei uniri ipostatice a celei de-a doua Persoane a Trinităţii cu Isus din Nazaret, o fiinţă umană individuală. Mai degrabă, încarnarea ar trebui imaginată ca prezenţa activă a puterii lui Dumnezeu în persoana lui Isus.

---

[16] Donald Baillie, *God Was in Christ*, New York, Scribner, 1948, p. 92-93.

[17] Hugh Ross Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, New York, Scribner, 1914, p. 463-490.

[18] Charles Gore, *The Incarnation of the Son of God*, New York, Scribner, 1891, p. 172.

Această concepţie este apropiată de monarhismul dinamic. Puterea lui Dumnezeu a intrat în omul Isus. Aceasta înseamnă că încarnarea nu a fost atât de mult o unire a lui Isus cu Dumnezeu într-un fel de unire ipostatică, cât o locuire a puterii lui Dumnezeu în El.

O formă recentă a acestei concepţii se găseşte în *God Was in Christ* de Donald Baillie. Baillie îşi bazează teologia pe 2 Corinteni 5:19: „Dumnezeu era în Cristos, împăcând lumea cu Sine." Observaţi că în loc să spună că „Cristos era în Dumnezeu" acest verset accentuează că „Dumnezeu era în Cristos."

Pentru ca să explice paradoxul încarnării Baillie foloseşte modelul locuirii lui Dumnezeu în credincios în cadrul a ceea ce se numeşte paradoxul harului. Când credinciosul face ceea ce trebuie sau face alegerea potrivită, el spune de obicei: „Nu eu, ci Dumnezeu este cel care a făcut-o." În Galateni 2:20 şi Filipeni 2:12-13 Pavel vorbeşte despre lucrarea lăuntrică a lui Dumnezeu. Această prezenţă a puterii lui Dumnezeu în credincios Baillie o prezintă ca fiind modelul încarnării. Afirmaţiile lui sugerează însă că încarnarea lui Isus este în realitate o concretizare, chiar dacă cea mai completă, a paradoxului harului lăuntric:

> Acest paradox aşa cum apare el în forma lui fragmentară în propriile noastre vieţi creştine este o reflectare a unirii perfecte a lui Dumnezeu cu omul în Încarnarea de care depinde întreaga noastră viaţă creştină şi din acest motiv poate fi cel mai bun punct de reper spre înţelegerea acestei uniri. În Noul Testament vedem că omul în care era încarnat Dumnezeu este superior tuturor oamenilor prin refuzul de a pretinde ceva pentru Sine în mod independent şi prin atribuirea întregii bunătăţi lui Dumnezeu.[19]

Dată fiind această interpretare a încarnării, diferenţa dintre Cristos şi noi este doar una cantitativă, nu calitativă. Dar, nu trebuie să se treacă cu vederea faptul că această interpretare este în contradicţie cu câteva accente ale Scripturii: plinătatea (πλήρωμα) lui Dumnezeu locuind trupeşte în Isus (Col. 2:9), preexistenţa lui Cristos (Ioan 1:18; 8:58), şi caracterul unic al calităţii Sale de fiu (μονογενής, Ioan 3:16). În timp ce doctrina încarnării dinamice atenuează tensiunea sugerată de formula calcedoniană, ea întâmpină dificultăţi datorită faptului că reduce implicit divinitatea.

Principii de bază ale doctrinei celor două naturi într-o singură persoană

Am trecut în revistă mai multe încercări de rezolvare a dificilei probleme cristologice legate de cele două naturi într-o singură persoană şi am observat deficienţele fiecăreia în parte. Trebuie aşadar să prezentăm o alternativă. Care sunt principiile esenţiale ale doctrinei încarnării şi cum trebuie ele înţelese? Câteva puncte cruciale ne vor ajuta să înţelegem acest mare mister.

1. Încarnarea a fost mai mult o dobândire a unor atribute umane decât o renunţare la atributele divine. Se imaginează adeseori că Filipeni 2:6-7 înseamnă că Isus S-a golit pe Sine de unele din atributele Sale divine, probabil chiar de

---

[19] Baillie, *God Was in Christ*, p. 117.

divinitatea Sa. Potrivit acestei interpretări, El a devenit om prin faptul că a devenit ceva mai puţin decât Dumnezeu. A renunţat la o parte din divinitatea Lui şi a înlocuit-o cu calităţi umane. Prin urmare, încarnarea este mai mult o scădere a naturii Lui divine decât o adăugare la ea.

Totuşi, în interpretarea pe care am dat-o noi lui Filipeni 2:6-7 ceea ce a dezbrăcat Isus nu a fost μορφή cea divină, natura lui Dumnezeu. Sub nici o formă acest pasaj nu spune că El a încetat să posede natura divină. Lucrul acesta devine şi mai clar atunci când luăm în considerare Coloseni 2:9: „Căci în El locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii." *Kenoza* (golire) din Filipeni 2:7 trebuie înţeleasă în lumina *pleromei* din Coloseni 2:9. Ce înseamnă atunci că Isus „S-a golit pe Sine"? Unii au sugerat că El S-a golit pe Sine „prin a-Şi turna" divinitatea în umanitatea Sa, la fel cum se toarnă conţinutul unei ceşti într-o altă ceaşcă. Această teorie însă nu reuşeşte să identifice vasul din care Isus Şi-a vărsat natura divină atunci când a turnat-o în umanitatea Sa.

O abordare mai bună a lui Filipeni 2:6-7 este să ne gândim la expresia „a luat un chip de rob" ca la o explicare circumstanţială a golirii. De vreme ce *λαβών* este un participiu aorist cu funcţie adverbială, noi am interpreta prima parte a versetului 7: „El S-a golit pe Sine luând forma unui rob". Propoziţia participială este o explicare a felului în care Isus S-a golit pe Sine, sau a lucrului făcut de El care a constituit kenoza. În timp ce textul nu specifică de ce anume S-a golit El, este demn de remarcat că „chipul unui rob" este într-un contrast clar cu „a fi deopotrivă cu Dumnezeu" (v. 6). Noi tragem concluzia că lucrul de care S-a golit Isus este egalitatea cu Dumnezeu, nu forma lui Dumnezeu. În timp ce nu a încetat să fie în natura Sa ceea ce era Tatăl, El a ajuns să fie subordonat Tatălui din punct de vedere funcţional pentru perioada încarnării. Isus a făcut aceasta în vederea revelării lui Dumnezeu şi a răscumpărării omului. Asumându-Şi o natură umană, El a acceptat anumite limitări în funcţionarea atributelor Sale divine. Aceste limitări nu au rezultat în urma unei pierderi de atribute divine, ci a unei adăugări de atribute umane.

2. Unirea celor două naturi a însemnat că ele nu funcţionau în mod independent. Isus nu Şi-a exercitat uneori divinitatea Sa, iar alteori umanitatea Sa. Acţiunile Lui au fost întotdeauna cele ale divino-umanităţii. Aceasta este cheia pentru înţelegerea limitărilor funcţionale pe care umanitatea le-a impus divinităţii. De exemplu, El a avut în continuare puterea de a fi peste tot (omniprezenţa). Totuşi, în calitate de fiinţă încarnată El a fost limitat în exercitarea acestei puteri de către posedarea unui trup omenesc. În mod similar, El era în continuare omniştient, însă El poseda cunoştinţe şi le exercita în limitele unui organism uman care dobândea progresiv conştienţă, fie în legătură cu mediul fizic, fie cu adevărurile eterne. Astfel, psihicul Său uman şi limitat a devenit doar progresiv conştient de cine era El şi de ceea ce venise să realizeze. Totuşi, aceasta nu trebuie considerată o reducere a puterii şi a capacităţilor celei de-a doua Persoane a Trinităţii, ci mai degrabă o limitare indusă circumstanţial asupra exercitării puterii şi capacităţilor Sale.

Imaginaţi-vă următoarea analogie. Cel mai rapid alergător din lume intră într-o „cursă pe trei picioare", în care trebuie să alerge cu unul dintre picioare legat de unul dintre picioarele unui partener. Deşi capacitatea lui fizică nu este diminuată, condiţiile în care şi-o exercită sunt sever limitate. Chiar dacă partenerul său este al doilea alergător din lume, timpul realizat de ei va fi mult mai slab decât dacă ar fi participat în mod separat la cursă; la urma urmei va fi chiar mai slab decât cel realizat de aproape orice alt om care aleargă nestânjenit. Sau gândiţi-vă la cel mai mare boxer al lumii luptând cu o mână legată la spate. Sau la un joc de baseball în care părinţii, întrecându-se cu copiii lor, îşi schimbă poziţia obişnuită (adică cei care trebuie să lovească cu mâna dreaptă lovesc cu stânga şi invers). În fiecare dintre aceste cazuri capacitatea nu este diminuată în esenţă, dar condiţiile impuse exercitării ei limitează realizarea unei performanţe reale.

Aceasta este situaţia Cristosului încarnat. La fel cum alergătorul sau boxerul şi-ar fi putut dezlega membrul imobilizat, dar au ales să se limiteze pe durata evenimentului, tot aşa încarnarea lui Cristos a fost o limitare voluntară, pe care El a ales-o singur. Cristos nu a trebuit să-Şi asume umanitatea, dar a ales să Şi-o asume pentru perioada încarnării. În decursul acelei perioade divinitatea Lui a funcţionat întotdeauna în tandem cu umanitatea Lui.

3. Gândindu-ne la încarnare, noi nu trebuie să pornim de la concepţiile tradiţionale despre umanitate şi divinitate, ci de la recunoaşterea faptului că cele două sunt cunoscute cel mai complet în Isus Cristos. Noi abordăm uneori încarnarea cu părerea deja formată că ea este realmente imposibilă. Noi ştim ce este umanitatea şi ce este divinitatea şi fireşte şi faptul că ele sunt prin definiţie incompatibile. Ele sunt finitul şi respectiv infinitul. Dar aceasta înseamnă să porneşti de unde nu trebuie – cu o concepţie despre umanitate dedusă din cunoştinţele noastre despre umanitatea *existenţială* mai degrabă, decât despre cea *esenţială*. Concepţia noastră despre natura umană a fost formată printr-o investigare inductivă a noastră şi a celorlalţi oameni pe care îi găsim în jurul nostru. Dar nici unul dintre noi nu reprezintă umanitatea aşa cum a intenţionat Dumnezeu să fie sau aşa cum a ieşit ea din mâna Lui. Umanitatea a fost stricată şi coruptă prin păcatul lui Adam şi al Evei. În consecinţă, noi nu suntem fiinţe umane adevărate, ci vestigii deteriorate, distruse ale umanităţii esenţiale şi este dificil să îţi imaginezi genul acesta de umanitate unit cu divinitatea. Dar atunci când spunem că Isus Şi-a asumat umanitatea, noi nu vorbim despre acest gen de umanitate. Deoarece umanitatea lui Isus nu a fost umanitatea fiinţelor umane păcătoase, ci umanitatea posedată de Adam şi Eva de la crearea lor şi înainte de căderea lor. Nu există prin urmare nici o îndoială cu privire la umanitatea lui Isus. Întrebarea nu este dacă Isus a fost pe deplin om, ci dacă noi suntem pe deplin oameni (vezi p. 626). El nu a fost numai la fel de om ca noi; El a fost mai om decât noi. Din punct de vedere spiritual, El a reprezentat tipul de umanitate pe care o vom poseda atunci când vom fi glorificaţi. Umanitatea Lui a fost cu siguranţă mult mai compatibilă cu divinitatea decât este tipul de umanitate pe care îl observăm în zilele noastre. Trebuie să definim umanitatea nu prin integrarea observaţiilor noastre empirice prezente, ci prin examinarea naturii umane a lui Isus, deoarece El revelează în modul cel mai deplin adevărata natură a umanităţii.

Isus Cristos este de asemenea cea mai bună sursă pentru cunoaşterea divinităţii. Noi presupunem că ştim cum este Dumnezeu cu adevărat. Dar de fapt, în Isus, Dumnezeu este revelat şi făcut cunoscut cel mai deplin. Cum a spus Ioan: „Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu; singurul Lui Fiu, care este în sânul

Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (Ioan 1:18). Astfel, imaginea noastră despre cum este divinitatea vine în primul rând prin revelaţia lui Dumnezeu în Isus Cristos.

Uneori abordăm încarnarea în mod greşit. Noi definim divinitatea şi umanitatea la modul abstract şi apoi spunem: „Nu este cu putinţă ca ele să se fi potrivit una cu cealaltă." Noi presupunem că natura divină pur şi simplu nu poate fi cuplată cu natura umană, dar această presupunere se bazează mai degrabă pe concepţia grecească despre impasibilitatea divinităţii decât pe Biblie. Dacă însă pornim de la realitatea încarnării în Isus Cristos, noi nu numai că vedem mai bine cum sunt cele două naturi, ci şi recunoaştem faptul că indiferent ce sunt, ele nu sunt incompatibile, deoarece au coexistat odată într-o singură persoană. Şi ceea ce este real, este fireşte posibil.[20]

În legătură cu posibilitatea unităţii dintre divinitate şi umanitate, trebuie să păstrăm în minte acea imagine deosebită a umanităţii care ne este dată în Biblie. În calitate de chip al lui Dumnezeu omul este deja creatura cea mai asemănătoare lui Dumnezeu. Presupunerea că omul este atât de diferit de Dumnezeu încât cei doi nu pot coexista într-o singură persoană se bazează probabil pe vreun alt model de natură umană. Ea ar putea rezulta din teoria că omul este de fapt un animal care a evoluat din forme inferioare ale vieţii. Noi ştim însă din Biblie că Dumnezeu a ales să Se încarneze într-o creatură foarte asemănătoare Lui. Este foarte posibil ca scopul pentru care Dumnezeu L-a făcut pe om după propriul Său chip să fi fost facilitarea încarnării care urma să aibă loc într-o zi.

4. Este important să ne gândim că iniţiativa încarnării vine, ca să zicem aşa, de sus, mai degrabă decât de jos. În parte problema noastră legată de înţelegerea încarnării poate proveni din faptul că noi o privim de jos, din perspectiva noastră umană. Din acest punct de vedere încarnarea pare foarte improbabilă, poate chiar imposibilă. Dificultatea constă în faptul că noi ne întrebăm de fapt cum ar fi posibil ca o fiinţă umană să devină vreodată Dumnezeu, de parcă ar fi vorba despre procesul devenirii unei fiinţe umane care ajunge să fie Dumnezeu sau care într-un fel sau altul adaugă divinitatea la umanitatea ei. Noi suntem foarte conştienţi de propriile noastre limite şi ştim cât ar fi de greu sau că ar fi chiar imposibil să trecem dincolo de ele, mai ales până la a deveni Dumnezeu. Pentru Dumnezeu însă nu este imposibil să devină om (sau, mai corect, să Îşi adauge umanitatea la divinitate). El este nelimitat şi din acest motiv este capabil să Se coboare la mai puţin, în timp ce mai puţinul nu se poate ridica la mai mult sau la superior. (Este posibil ca noi, în calitate de fiinţe umane, să facem multe din lucrurile pe care le face o pisică sau un câine; de exemplu, să le imităm sunetele sau comportamentul. Desigur, noi nu ne asumăm o natură felină sau canină, şi există anumite limitări, cum ar fi un simţ mai puţin ascuţit al vederii sau al mirosului; dar nouă ne este totuşi mult mai uşor să imităm animalele decât le este lor să imite comportamentul uman.) Faptul că omul nu s-a ridicat la divinitate, şi nici Dumnezeu nu a înălţat vreun om la divinitate, ci mai degrabă Dumnezeu a coborât la asumarea umanităţii facilitează capacitatea noastră de a înţelege încarnarea şi, de asemenea, exclude efectiv adopţionismul. Ne va fi de folos să nu uităm aici că cea de-a doua Persoană cerească a Trinităţii a existat înaintea lui Isus

---

[20] Karl Barth, *The Humanity of God*, Richmond, John Knox, 1960, p. 46-47.

cel pământesc din Nazaret. De fapt, nu a existat o ființă ca pământescul Isus din Nazaret înainte de momentul concepției în pântecele fecioarei Maria.

5. Este de asemenea de folos să ne gândim la Isus ca la o persoană foarte complexă. Dintre oamenii pe care îi cunoaştem unii sunt relativ simpli. Aceasta nu este o aluzie la nivelul lor intelectual, ci mai degrabă la simplitatea personalității lor. Ajungi să îi cunoşti destul de repede şi din acest motiv ei sunt extrem de previzibili. Alte persoane, pe de altă parte, au o personalitate mult mai complexă. Ele pot avea o gamă mult mai largă de experiențe, un fond educațional mai variat sau o alcătuire emoțională mai complexă. Personalitatea lor are mai multe fațete. Când credem că îi cunoaştem destul de bine, se iveşte o altă dimensiune a vieții lor, o dimensiune despre care anterior nici nu ştiam că există. Acum, dacă ne imaginăm complexitatea infinită, atunci avem, ca să zicem aşa, o vagă idee despre „personalitatea lui Isus", despre cele două naturi ale Sale cuprinse într-o singură persoană. Deoarece personalitatea lui Isus a inclus calitățile şi atributele ce constituie divinitatea. În persoana Lui au existat unele dimensiuni ale experienței, cunoaşterii şi dragostei ce nu se găsesc la alte ființe umane. Desigur că aici există o problemă, întrucât aceste calități diferă de cele umane nu numai ca grad, dar şi ca gen. Aceasta ne ajută să ne reamintim că persoana lui Isus nu a fost doar un amalgam de calități umane şi divine amestecate într-un fel de *tertium quid*. Mai degrabă, personalitatea Lui a fost una care pe lângă caracteristicile naturii divine avea şi toate calitățile sau atributele unei naturi umane perfecte şi lipsite de păcat.

Am observat câteva aspecte ale adevărului biblic care ne vor ajuta să înțelegem mai bine încarnarea. Cineva a spus că există doar şapte glume de bază şi fiecare altă glumă este doar o variațiune pe tema uneia dintre cele şapte. O afirmație similară se poate face cu privire la ereziile referitoare la persoana lui Cristos. Există în esență şase erezii şi toate au apărut în primele patru secole creştine. Ele fie că neagă autenticitatea (ebionismul) sau deplinătatea (arianismul) divinității lui Isus, fie că neagă autenticitatea (docetismul) sau deplinătatea (apolinarianismul) umanității Lui, fie că Îi divizează persoana (nestorianismul), fie că Îi confundă naturile (eutihianismul). Toate îndepărtările de la doctrina ortodoxă a persoanei lui Cristos sunt simple variațiuni pe tema uneia dintre aceste erezii. În timp ce este posibil să întâmpinăm dificultăți în specificarea exactă a conținutului acestei doctrine, dacă vom rămâne pe deplin fideli învățăturii Scripturii, vom evita cu atenție fiecare dintre aceste denaturări.

35

Nașterea din fecioară

Importanța problemei
Dovezi în favoarea nașterii din fecioară
  Dovezi biblice
  Tradiția Bisericii Primare
Obiecții aduse nașterii din fecioară
  Surprinzătoarea ignoranță în ceea ce privește nașterea din fecioară
  Posibilitatea ca nașterea din fecioară să excludă deplina umanitate
  Asemănări cu alte religii
  Incompatibilitatea cu preexistența lui Cristos
  Conflictul cu legile naturii
Importanța teologică a nașterii din fecioară

Importanța problemei

Imediat după răstignirea şi învierea lui Cristos, evenimentul din viaţa Lui care a primit probabil cea mai mare atenţie este naşterea din fecioară. Bineînţeles că, după înviere, acest subiect este cel mai dezbătut şi controversat.

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea naşterea din fecioară a fost în centrul controverselor dintre fundamentalişti şi modernişti. Fundamentaliştii au insistat că doctrina este unul dintre crezurile esenţiale. Moderniştii fie că au respins-o, pe motiv că nu este esenţială sau că este de neconceput, fie că au reinterpretat-o într-o anumită manieră neliterală. Pentru fundamentalişti naşterea din fecioară a fost o garanţie a unicităţii calitative şi a divinităţii lui Cristos, în timp ce în ochii moderniştilor ea părea să transfere atenţia de la realitatea spirituală a lui Cristos la o problemă biologică.[1]

Un motiv pentru care a existat un accent aşa de mare pus pe această învăţătură, care este menţionată doar de două ori în Scriptură, este faptul că au existat concepţii schimbătoare cu privire la alte diverse doctrine. Una dintre tendinţele liberalilor a fost să redefinească doctrinele fără să schimbe terminologia. John Randall jr., a vorbit despre caracterul lipsit de onestitate al unei asemenea practici.[2] În urma practicii de redefinire a diverselor doctrine fără schimbarea terminologiei, subscrierea la doctrinele respective nu mai reprezintă o dovadă în favoarea ortodoxiei lor. Astfel, nu mai era posibil să se presupună că ceea ce înţelegea un anumit teolog prin „divinitatea" sau „dumnezeirea" lui Cristos era acea unicitate calitativă care Îl deosebea pe Cristos de celelalte creaturi. Am menţionat în capitolul 14 cazul lui W. Robertson Smith care, atunci când a fost acuzat de negarea divinităţii lui Cristos, se pare că a spus: „Cum mă pot acuza pe mine de aşa ceva? Eu nu am tăgăduit niciodată divinitatea vreunui om, cu atât mai puţin pe cea a lui Isus!" În condiţiile unor asemenea concepţii, aderarea la doctrina divinităţii lui Isus nu însemna neapărat acceptarea semnificaţiei tradiţionale: şi anume că Isus a fost divin în acelaşi fel şi în aceeaşi măsură ca şi Tatăl, şi într-un mod care nu este valabil cu privire la nici o altă persoană ce a trăit vreodată. Prin urmare, nu este de mirare că divinitatea lui Cristos nu apare pe nici o listă care conţine elementele de bază ale crezului creştin ortodox. În schimb, apar învierea în trup şi naşterea din fecioară. Fundamentaliştii au raţionat că dacă cineva poate să subscrie la naşterea din fecioară, probabil că nu este necesar să se examineze poziţia lui cu privire la celelalte dovezi în favoarea divinităţii lui Cristos, deoarece acestea sunt în general mai uşor de acceptat decât naşterea din fecioară. Iată de ce poziţia cu privire la naşterea din fecioară a ajuns să fie cercetată în cazul candidaţilor la ordinare, ea reprezentând un mijloc relativ rapid şi eficient prin care se poate determina dacă ei Îl consideră sau nu pe Cristos supranatural.

---

[1] Harry Emerson Fosdick, *The Man from Nazareth as His Contemporaries Saw Him*, New York, Harper and Brothers, 1949, p. 158-160.

Totuşi, aici era în joc o problemă şi mai mare. Aceasta întrucât acceptarea naşterii din fecioară a devenit un test pentru verificarea atitudinii faţă de miraculos. Dacă cineva putea subscrie la naşterea din fecioară, acea persoană putea probabil să accepte şi celelalte minuni relatate în Biblie. Astfel, aceasta a ajuns să fie o modalitate convenabilă de a determina atitudinea cuiva faţă de supranatural în general. Dar chiar şi dincolo de acest lucru, naşterea din fecioară era un test pentru verificarea concepţiei cuiva despre lume şi în mod specific a concepţiei cuiva despre relaţia lui Dumnezeu cu lumea.

Unul dintre punctele majore de dezacord dintre conservatori şi liberali avea de-a face cu relaţia lui Dumnezeu cu lumea. În general vorbind, liberalul sau modernistul accentua imanenţa lui Dumnezeu. Dumnezeu era văzut ca fiind pretutindeni prezent şi activ. Se credea că El este la lucru realizându-Şi scopurile prin intermediul legilor naturii şi a proceselor zilnice, mai degrabă decât într-un mod direct şi unic.[3] Pe de altă parte, conservatorul sau fundamentalistul accentua transcendenţa lui Dumnezeu. Potrivit acestei perspective, Dumnezeu este în afara lumii, dar intervine din când în când în mod miraculos pentru a realiza o lucrare specială. Fundamentalistul considera naşterea din fecioară un semn al lucrării miraculoase a lui Dumnezeu,[4] în timp ce liberalul considera fiecare naştere un miracol. Prin urmare, naşterea din fecioară a fost câmpul principal de bătălie pentru perspectiva supranaturală şi cea naturală asupra relaţiei lui Dumnezeu cu lumea.

---

[2] John Herman Randall, jr., *The Making of the Modern Mind* ed. rev., Boston, Houghton Mifflin, 1940, p. 542.

[3] Borden P. Bowne, *The Immanence of God*, Boston, Houghton Mifflin, 1905, p. 5-32.

[4] James Orr, *The Virgin Birth of Christ*, New York, Scribner, 1907, p. 1-29.

Naşterea din fecioară înseamnă lucruri diferite pentru teologi diferiţi. De fapt, noi vorbim aici despre „concepţia virgină". Prin aceasta noi înţelegem că conceperea lui Isus în pântecele Mariei nu a fost rezultatul unei relaţii sexuale. Maria a fost virgină în momentul conceperii şi a continuat să rămână virgină până în momentul naşterii, deoarece Scriptura ne arată că Iosif nu a avut relaţii sexuale cu ea decât după naştere (Matei 1:25). Maria a ajuns însărcinată printr-o influenţă supranaturală a Duhului Sfânt asupra ei, dar aceasta nu înseamnă că Isus a fost rezultatul împreunării dintre Dumnezeu şi Maria. De asemenea nu înseamnă că nu a avut loc o naştere normală. Unii teologi, mai ales catolici, interpretează naşterea din fecioară în sensul că Isus nu S-a născut într-un mod natural. După părerea lor, El pur şi simplu a trecut prin peretele uterului Mariei în loc să Se nască pe cale naturală, astfel că himenul Mariei nu a fost rupt. A avut loc aşadar un fel de operaţie cezariană miraculoasă. Potrivit doctrinei catolice cu privire la virginitatea permanentă a Mariei, ea nu a avut niciodată relaţii sexuale, astfel că nu au existat nici un fel de fii şi fiice care să li se fi născut lui Iosif şi Mariei.[5] Anumiţi teologi, de exemplu Dale Moody, ca să facă o deosebire între interpretarea pe care o dădeau ei naşterii din fecioară şi interpretarea catolicismului tradiţional, au propus folosirea expresiei „concepţia virgină" sau „concepţia miraculoasă" în loc de „naşterea din fecioară".[6] Totuşi, datorită utilizării unanime a expresiei „naşterea din fecioară", noi o vom folosi în cele ce urmează, ştiind că interpretarea noastră diferă de tradiţionala dogmă romano-catolică.

Există de asemenea unele neînţelegeri în ceea ce priveşte importanţa naşterii din fecioară, chiar şi printre cei care insistă că trebuie păstrată credinţa în această doctrină. Unii spun că naşterea din fecioară a fost esenţială pentru încarnare[7] Dacă ar fi existat o mamă omenească şi un tată omenesc, Isus ar fi fost doar om. Alţii consideră că naşterea din fecioară a fost indispensabilă pentru lipsa de păcat a lui Isus.[8] Deoarece dacă ar fi existat doi părinţi omeneşti Isus ar fi moştenit o natură umană în deplinătatea ei, coruptă sau depravată; nu ar fi existat posibilitatea lipsei de păcat. Iarăşi, alţii cred că naşterea din fecioară nu a fost esenţială pentru nici unul dintre aceste considerente, dar că ea are o mare valoare sub aspectul simbolizării realităţii încarnării.[9] Ea este un factor de evidenţiere, în mare parte în acelaşi mod în care celelalte minuni, şi mai ales învierea, au rolul să certifice caracterul supranatural al lui Cristos. Pe această bază, naşterea din fecioară nu a fost necesară din punct de vedere ontologic, adică naşterea din fecioară nu a fost necesară pentru ca Isus să fie Dumnezeu. Ea este însă necesară din punct de vedere epistemologic, adică pentru ca noi să ştim că El este Dumnezeu.

---

[5] Până recent, teologii romano-catolici au aderat la întreita formulă din secolul al IV-lea cu privire la virginitatea Mariei: *ante partum, in partu, et post partum* („înainte, în timpul şi după naştere"). Vezi Raymond E. Brown, *The Birth of The Messiah*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1977, p. 517-518. S-a explicat că „fraţii şi surorile" lui Isus au fost fie copii ai lui Iosif dintr-o căsnicie anterioară, fie verişori ai lui Isus. (Vezi J. Blizzer, *Die Bruder und Schwestern Jesu*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967).

[6] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 417. Raymond Brown foloseşte termenul de „concepţie virgină" – *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York, Paulist, 1973, p. 27-28.

[7] Tertulian *Adversus Marcionem* 4. 10.

[8] Orr, *Virgin Birth*, p. 190-201.

[9] Edward J. Carnell, „The Virgin Birth of Christ", *Christianity Today*, 7 decembrie 1959, p. 9-10.

Pe de altă parte, unii au susţinut că doctrina naşterii din fecioară este facultativă.[10] Ea ar putea fi omisă fără nici un fel de subminare a semnificaţiei de bază a creştinismului. În timp ce puţini evanghelici adoptă această poziţie în mod vizibil, este interesant de observat că în unele cărţi de teologie sistematică evanghelică, în care se vorbeşte despre cristologie, se menţionează prea puţin sau deloc naşterea din fecioară.[11] De fapt, o mare parte din discuţia legată de naşterea din fecioară este consemnată în lucrări separate care tratează amănunţit acest subiect.

Va fi necesar ca noi, după ce am examinat argumentele sau dovezile în favoarea naşterii din fecioară, să ne întrebăm care este adevărata semnificaţie a doctrinei şi care este importanţa ei. Doar atunci, şi numai atunci, vom fi capabili să extragem implicaţiile ei practice.

Dovezi în favoarea naşterii din fecioară

Dovezi biblice

Doctrina despre naşterea din fecioară se bazează doar pe două texte biblice explicite – Matei 1:18-25 şi Luca 1:26-38. Există şi alte pasaje în Noul Testament despre care unii au spus că se referă sau cel puţin sugerează sau presupun naşterea din fecioară, şi există profeţia din Isaia 7:14 care este citată în Matei (1:23). Dar chiar şi atunci când sunt luate în considerare aceste pasaje, numărul referinţelor relevante este foarte mic.

Am putea să ne oprim pur şi simplu aici şi să susţinem că de vreme ce Biblia afirmă naşterea din fecioară nu numai o dată, ci de două ori, aceasta este o dovadă suficientă. Dacă credem că Biblia este inspirată şi are autoritate, Matei 1 şi Luca 1 ne conving că naşterea din fecioară este un fapt real. Totuşi, noi trebuie să fim atenţi şi la faptul că în măsura în care se emite pretenţia că naşterea din fecioară este un adevăr istoric, adică în măsura în care ea este înfăţişată ca un eveniment care a avut loc în timp şi spaţiu, ea poate fi în principiu confirmată sau infirmată de datele cercetării istorice.

Încercând să determinăm istoricitatea naşterii din fecioară, remarcăm în primul rând integritatea de bază a celor două pasaje care vorbesc despre ea. Ambele referiri explicite, şi mai ales Matei 1:20-21 şi Luca 1:34, sunt părţi integrante ale naraţiunilor în care apar; ele nu sunt pasaje inserate sau interpolări. Mai mult decât atât, Raymond Brown consideră că între fiecare din naraţiunile copilăriei şi restul cărţii în care apar acestea există o continuitate a stilului (de ex., vocabularul, formula generală a ordonării faptelor) şi a problematicii.[12]

În plus, se pot aduce argumente în favoarea faptului că cele două relatări ale naşterii lui Isus, deşi sunt în mod clar independente una faţă de cealaltă, sunt totuşi asemănătoare în mai multe puncte majore (inclusiv virginitatea Mariei), astfel încât trebuie să se tragă concluzia că în acele puncte ambele s-au inspirat în mod independent dintr-o naraţiune comună existentă înainte de oricare dintre ele; având o vechime mai mare, naraţiunea respectivă prezintă o pretenţie mai mare la istoricitate. Brown a alcătuit o listă de unsprezece puncte pe care relatările din Matei şi Luca le au în comun.[13] Printre cele mai semnificative subiecte în care ele diferă, Brown notează istorisirea lui Luca despre Zaharia, Elisaveta şi naşterea lui Ioan Botezătorul, recensământul, păstorii, prezentarea copilului Isus la Templu şi învăţătura pe care o dă El în Templu la vârsta de doisprezece ani. Matei, pe de altă parte, are istorisirea despre magii care au fost călăuziţi de stea la copilul Isus, măcelărirea copiilor de către Irod şi fuga în Egipt.[14] Faptul că în pofida acestei diferenţe ambele relatări se referă specific la concepţia virgină este o indicaţie puternică a faptului că în acest punct ele s-au bazat pe o singură tradiţie mai timpurie. Un punct suplimentar de autentificare constă în caracterul iudaic al acestor porţiuni din cele două Evanghelii. Prin urmare, din perspectiva criticii formei, tradiţia despre naşterea din fecioară a apărut în cadrul Bisericii într-un moment timpuriu al istoriei ei, când ea se afla mai degrabă sub influenţă iudaică, decât greacă.[15]

---

[10] L. Harold De Wolf, *A Theology of the Living Church*, New York, Harper and Row, 1960, p. 230-232.

[11] De exemplu, Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953; Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 2.

[12] Brown, *Birth of the Messiah*, p. 48-51, 239-243.

De unde a apărut această tradiţie? Unul dintre răspunsurile care au fost date este că ea a venit din surse extrabiblice, extracreştine. Ca sursă a tradiţiei au fost sugerate atât miturile religiilor păgâne, cât şi iudaismul precreştin. Vom examina aceste sugestii ceva mai târziu (p. 652-653). Facem însă aici observaţia că asemănările cu alte religii sunt destul de superficiale şi pretinsele surse diferă de relatările biblice sub anumite aspecte foarte semnificative. Mai mult, există un real semn de întrebare dacă cele mai multe dintre ele au fost cunoscute de primii creştini sau acceptate de ei. Această teorie trebuie aşadar înlăturată.

În trecut era un lucru obişnuit să se pună această tradiţie pe seama lui Iosif şi a Mariei, care, în definitiv, au fost singurii care deţineau informaţii directe. Astfel, relatarea lui Matei i-a fost atribuită lui Iosif, iar relatarea lui Luca, Mariei.[16] Când cele două relatări sunt privite din perspectiva evenimentelor menţionate şi a celor omise, această ipoteză pare a fi foarte plauzibilă. Însă Brown argumentează că Iosif, care după câte se pare era deja mort pe vremea lucrării publice a lui Isus, nu poate fi considerat o sursă a tradiţiei. Iar Maria nu pare să fi fost apropiată ucenicilor în timpul lucrării lui Isus, deşi, după câte se pare, ea a făcut parte din comunitatea de după înviere. Brown afirmă că în timp ce nu este imposibil ca ea să fi furnizat materialul din relatarea copilăriei din Evanghelia după Luca, este prea puţin probabil ca ea să fi oferit materialul pentru istorisirea lui Matei, deoarece aceasta nu pare să fie relatată din punctul de vedere al Mariei. Aşadar Brown conchide că „noi nu avem nici un fel de cunoştinţe reale care să ateste că o parte sau întregul material din relatarea copilăriei a provenit de la o tradiţie pentru care a existat un martor care să o confirme”.[17]

---

[13] Ibid., p. 34-35.

[14] Ibid., p. 35.

[15] Raymond E. Brown, „Virgin Birth” în *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. Keith Crim, Nashville, Abingdon, 1976, volum suplimentar, p. 941. Deşi ne-am exprimat rezervele cu privire la utilitatea criticii formei (p. 83-86), este semnificativ faptul că până şi pe baza premiselor criticii formei există suport pentru apariţia timpurie a acestei tradiţii.

[16] Orr, *Virgin Birth*, p. 83.

[17] Brown, *Birth of the Messiah*, p. 33.

În pofida argumentelor lui Brown este dificil să i se accepte concluzia. Argumentul că Iosif nu poate fi considerat o sursă a tradiţiei despre naşterea din fecioară deoarece el era deja mort pe când Isus Şi-a început lucrarea, deşi un argument bazat pe tăcere, este probabil corect din punct de vedere tehnic. El nu a fost o sursă directă. De aici nu rezultă însă că nu a existat nici o modalitate prin care experienţele lui personale în legătură cu naşterea lui Isus să fi putut deveni cunoscute comunităţii primare. Nu a avut oare Iosif nici o rudă în care să fi avut încredere şi care în cele din urmă să fi făcut parte din comunitatea creştină? Şi cum bine a întrebat cineva odată, el şi Maria nu au stat de vorbă niciodată unul cu celălalt? Există de asemenea o respingere prea grabnică a rolului Mariei. Dacă, după cum recunoaşte Brown, există dovezi neo-testamentare că Maria a făcut parte din comunitatea de după înviere (Fapte 1:14), nu este ea oare o sursă probabilă a tradiţiei?

Nu trebuie să respingem prea uşor nici posibilitatea ca alţi membri din familia lui Isus să joace un anumit rol. S-a observat că *Protoevanghelia lui Iacov* – după câte se presupune o relatare a naşterii lui Isus de către unul din fraţii Lui – abundă în folclor şi conţine greşeli elementare cu privire la probleme de procedură în Templu. Rezultă oare însă din faptul că nu se poate avea încredere în această scriere apocrifă că Iacov, despre care Brown recunoaşte că a supravieţuit până prin anii '60,[18] nu ar fi putut fi o sursă demnă de încredere a unei tradiţii caracterizate de acurateţe? Brown însuşi a făcut o sugestie convingătoare în această privinţă într-o scriere anterioară:

> O tradiţie de familie despre modalitatea conceperii lui Isus se poate să fi acordat sprijin soluţiei teologice [la problema legată de felul în care a fost posibil ca Isus să fie fără păcat]. În timp ce nu există nici o modalitate de a dovedi existenţa unei astfel de tradiţii specifice, poziţia proeminentă a rudelor lui Isus în biserica de la Ierusalim – de exemplu, Iacov, fratele Domnului – ar trebui să ne facă circumspecţi în privinţa libertăţii creştinilor, cel puţin până prin anii '60, de a inventa tradiţii de familie despre Isus.[19]

Dacă excludem familia ca sursă a tradiţiei, rămânem cu problema spinoasă a sursei din care a provenit de fapt această tradiţie. Am observat că ipoteza unei surse extrabiblice nu va fi suficientă. Din acest motiv noi tragem concluzia că „este dificil de explicat cum anume a apărut ideea, dacă nu a apărut în urma unui fapt real".[20] Deşi nu este necesar să stabilim sursa exactă a tradiţiei, familia lui Isus pare să rămână în continuare una din cele mai plauzibile posibilităţi.

Trebuie să observăm de asemenea că după câte se pare au existat întrebări timpurii legate de legitimitatea lui Isus. În polemica anticreştină a lui Celsus

---

[18] Ibid.

[19] Brown, „Virgin Birth", p. 941; cf. *Birth of the Messiah*, p. 35n. În lucrarea sa de mai târziu, Brown îşi sprijină argumentul de bază (cum că Iosif şi Maria nu au fost sursa tradiţiei) pe accentuarea diferenţelor dintre Matei şi Luca. El presupune, de exemplu, că dacă Iosif i-ar fi spus Mariei despre vestirea lui, lucrul acesta ar fi apărut în relatarea lui Luca. În mod similar, dacă Maria a fost cea care i-a furnizat informaţii lui Luca, ea trebuia să îi menţioneze pe magi şi fuga în Egipt. În pofida cunoştinţelor sale de critică redacţională, Brown pare să ignore faptul că este posibil ca Luca să fi selectat unele fragmente din cele spuse lui de către Maria. Observaţi de asemenea că dacă concepţia virgină este adevărată, Iacov ar trebui considerat fratele vitreg al lui Isus şi nu fratele Său.

[20] Brown, „Virgin Birth", p. 941.

(aproximativ 177-180) apare acuzaţia că Isus a fost fiul nelegitim al Mariei şi al unui soldat roman cu numele de Panthera, şi că Isus Însuşi a creat istorisirea despre naşterea Lui din fecioară.[21] Faptul că se crede că lucrarea lui Celsus se bazează pe surse iudaice pledează în favoarea existenţei unei tradiţii timpurii cu privire la naşterea din fecioară.

Până şi în Noul Testament există indicii în legătură cu unele semne de întrebare cu privire la legitimitatea lui Isus. În Marcu 6:3 Isus este numit de concetăţenii Săi „feciorul Mariei", în timp ce ne-am aştepta ca El să fie desemnat „feciorul lui Iosif". Faptul acesta este considerat de către unii a fi o aluzie la părerea că Iosif nu a fost tatăl lui Isus; această părere este întărită de afirmaţia că cei care erau din acelaşi ţinut cu Isus găseau o pricină de poticnire în El. În general, un om era identificat în acele vremuri după cine era tatăl său. Cineva era identificat cu ajutorul numelui mamei doar dacă identitatea tatălui era nesigură sau necunoscută.[22] Brown spune că faptul că fraţii lui Isus sunt şi ei menţionaţi în Marcu 6:3 ca semn al faptului că era un om obişnuit, pledează împotriva înţelegerii desemnării de „feciorul Mariei" ca o dovadă că Isus a fost considerat nelegitim, deoarece altminteri şi legitimitatea fraţior şi surorilor Lui ar fi pusă la îndoială.[23] Fie că deducţia lui Brown este validă sau nu, este evident că dovada textuală nu este convingătoare. Existenţa altor denumiri (de ex., „fiul tâmplarului") este o altă atenţionare împotriva tragerii unor concluzii pripite.

Un alt text care se referă al această problemă este Ioan 8:41, unde iudeii Îi spun lui Isus: „Noi nu suntem copii născuţi din curvie." Folosirea pronumelui emfatic ἡμεῖς ar putea fi interpretată ca o insinuare: „Nu *noi* suntem cei nelegitimi."

Nu ar fi surprinzător să fi existat un zvon cum că Isus era un fiu nelegitim, deoarece atât după relatarea lui Matei, cât şi după cea a lui Luca, Isus a fost conceput după ce Maria s-a logodit cu Iosif, însă înainte ca ea să se căsătorească oficial. Prin urmare, Isus S-a născut penibil de devreme. Este posibil ca mai ales Matei să fi inclus istorisirea ce se găseşte în 1:18-25 datorită faptului că circula un anumit zvon legat de nelegitimitatea lui Isus. Se prea poate ca el să fi fost motivat de dorinţa de a salva atât respectul faţă de părinţii lui Isus, cât şi convingerea legată de desăvârşirea [lipsa de păcat a] lui Isus. Bineînţeles că indiciile în favoarea faptului că este posibil ca Isus să fi fost considerat nelegitim se înlănţuie logic cu concepţia virgină. Bineînţeles că ele nu demonstrează veridicitatea acesteia, deoarece o altă posibilitate compatibilă cu acele indicii ar fi că El a fost într-adevăr nelegitim. Dar la urma urmei noi putem susţine că toate dovezile biblice arată clar că Iosif nu a fost tatăl natural al lui Isus.

Tradiţia Bisericii primare

O altă dovadă a naşterii din fecioară este tradiţia ei puternică în Biserica primară. În timp ce această tradiţie nu stabileşte în sine realitatea naşterii din fecioară, ea reprezintă genul de dovadă la care ne-am aştepta dacă doctrina ar fi adevărată.

---

[21] Origen *Împotriva lui Celsus* 1.28, 32, 69.

[22] Ethelbert Stauffer, „Jeschu ben Mirjam", în *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. E. Ellis şi M. Wilcox, Edinburgh, T. and T. Clark, 1969, p. 119-128.

[23] Brown, *Birth of the Messiah*, p. 541.

Un prim punct este Crezul apostolic. Forma pe care o folosim noi în prezent a apărut în Gallia în secolul al V-lea sau al VI-lea, însă el este mult mai vechi. El se bazează de fapt pe o veche mărturisire de credinţă romană folosită la botez. Naşterea din fecioară este afirmată atât în forma timpurie, cât şi în cea de mai târziu.[24] La scurt timp după mijlocul secolului al II-lea, forma timpurie era deja în uz nu numai la Roma, ci prin Tertulian şi în Africa de Nord şi prin Irineu în Gallia şi Asia Mică. Prezenţa doctrinei despre naşterea din fecioară într-o mărturisire timpurie a importantei biserici din Roma este cât se poate de semnificativă, mai ales pentru că un astfel de crez nu ar fi incorporat nici o doctrină nouă.[25]

O altă mărturie timpurie importantă este cea a lui Ignaţiu, episcop al Antiohiei siriene, care a fost martirizat nu mai târziu de 117. Ridicându-se împotriva docetiştilor, el a prezentat o expunere sumară a principalelor fapte cu privire la Cristos. Adolf von Harnack a numit această expunere sumară o kerygmă despre Cristos.[26] Ea cuprindea o referire la virginitatea Mariei ca la unul dintre „misterele care trebuie proclamate".[27] Există câteva observaţii care fac acest text şi mai impresionant: (1) întrucât Ignaţiu scria împotriva docetismului, expresia „născut din femeie" (ca în Gal. 4:4) ar fi fost mai potrivită cu scopul său decât „născut dintr-o fecioară"; (2) acest text nu a fost scris de un novice, ci de un episcop al bisericii mamă a creştinătăţii dintre neamuri; (3) ea nu a fost scrisă după 117. După cum a observat J. Gresham Machen: „când descoperim că [Ignaţiu] atestă naşterea din fecioară nu ca pe o ciudăţenie, ci ca pe un lucru de la sine înţeles, ca pe una dintre realităţile acceptate cu privire la Cristos, devine evident faptul că credinţa în naşterea din fecioară trebuie să fi fost răspândită cu mult înainte de sfârşitul primului secol."[28]

Este adevărat, desigur, că există şi evidenţe timpurii ale respingerii naşterii din fecioară. O parte din această respingere a venit, fireşte, din partea păgânilor. Însă mult mai semnificative sunt obiecţiile venite din partea iudeilor care ştiau mai multe despre faptele reale, obiecţii care ar putea reflecta o imagine mai exactă a tradiţiei. Au existat de asemenea obiecţii ridicate de unii care pretindeau că sunt credincioşi creştini. Printre aceşti diverşi oponenţi ai doctrinei s-au numărat şi Celsus, Cerinthus, Carpocrates şi ebioniţii. Este semnificativ faptul că nu găsim o respingere a naşterii din fecioară din partea cuiva care din alte puncte de vedere era dreptcredincios (adică cineva care îmbrăţişează toate celelalte doctrine de bază ale credinţei creştine autentice). Machen rezumă cu competenţă mărturiile nefavorabile din secolul al II-lea: „Respingerile naşterii din fecioară care au apărut în acel secol s-au bazat mult mai probabil pe prejudecăţi filozofice sau dogmatice, decât pe tradiţia istorică veritabilă."[29]

Prin contrast, existenţa unor puternice mărturii favorabile în secolul al II-lea, cuplate cu celelalte tipuri de dovezi deja citate, pledează cu putere în favoarea istoricităţii şi a caracterului faptic al naşterii din fecioară. În timp ce aceste dovezi nu sunt copleşitoare sau lipsite de ambiguitate, ele sunt suficiente pentru a sprijini credinţa în mărturia biblică cu privire la acest subiect important.

---

[24] A. C. McGiffert, *The Apostles, Creed: Its Origin, Its Purpose, and Its Historical Interpretation*, New York, Scribner, 1902, p. 122-128.

[25] Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ*, New York, Harper and Brothers, 1930, p. 4.

[26] Vezi Machen, *Virgin Birth*, p. 7.

[27] Ignaţiu *Efeseni* 18.2-19.1.

[28] Machen, *Virgin Birth*, p. 7.

[29] Ibid., p. 43.

Obiecţii aduse naşterii din fecioară

Ca răspuns la argumentele pozitive în favoarea naşterii din fecioară, au fost ridicate numeroase obiecţii. Vom investiga câteva dintre obstacolele mai remarcabile în calea acceptării acestei doctrine.

Surprinzătoarea ignoranţă în ceea ce priveşte naşterea din fecioară[30]

S-a afirmat că persoanele apropiate de Isus, mai ales Maria, dar şi fraţii Săi, nu au ştiut nimic despre o naştere miraculoasă. Pe baza lui Marcu 3:21, 31 se presupune că aceste persoane au fost cele care au venit să Îl ia cu ele, crezând că Şi-a ieşit din minţi. Cu siguranţă că informaţiile cu privire la o naştere miraculoasă ar fi făcut mult pentru clarificarea comportamentului lui Isus care lor li se părea atât de bizar în situaţia respectivă.

S-a accentuat de asemenea faptul că cea mai mare parte a Noului Testament păstrează tăcerea în privinţa subiectului naşterii din fecioară. Cum a putut Marcu, autorul celei mai timpurii şi mai temeinice Evanghelii, să omită menţionarea acestui subiect dacă ştia ceva despre el? Şi de ce ar tăcea Evanghelia după Ioan, cea mai teologică dintre cele patru, cu privire la un subiect important de acest gen? Mai mult, este incredibil ca Pavel, cu toată accentuarea importanţei lui Cristos şi orientarea lui puternică înspre doctrină, să fie ignorant cu privire la această problemă dacă ea a fost cu adevărat un fapt real şi a făcut parte din tradiţia Bisericii Primare. De fapt, propovăduirea Bisericii Primare, înregistrată în cartea Faptele Apostolilor, tace în chip ciudat cu privire la acest subiect. Nu este neobişnuit faptul că doar două cărţi menţionează naşterea din fecioară, şi o fac doar sub forma unor scurte relatări? Nici măcar Matei şi Luca nu se mai folosesc de naşterea din fecioară sau nu se mai referă în continuare la ea. Acestea sunt nişte acuzaţii grave care cer un răspuns, deoarece dacă sunt luate în serios ele submineazā sau neutralizează pretenţia că ar fi existat o mărturie timpurie în favoarea naşterii din fecioară.

Trebuie să ne uităm întâi la Marcu 3. Nu există nici o asigurare că Maria şi fraţii lui Isus (v. 31) au fost „rudele" care au crezut că El Şi-a ieşit din minţi (v. 21). Literal, cuvântul grecesc înseamnă „cei dintre ai Lui", pe semne o referire la persoane din casa Lui. Cine anume au fost însă aceste persoane nu este deloc limpede. Şi este demn de remarcat faptul că în versetul 31 nu există nici o menţionare a incidentului din versetul 21. Este prin urmare probabil ca versetul 31 să nu fie o urmare a versetului 21. Mai degrabă cele două versete relatează două întâmplări fără vreo legătură între ele. Nu există nici un indiciu că atunci când Maria şi fraţii lui Isus au venit să Îl caute ei ar fi fost preocupaţi de starea Lui mentală sau de temeinicia faptelor Lui. Nu se stabileşte nici o legătură cu terminologia versetului 21, nici nu se face vreo aluzie la faptul că aceasta ar fi fost o a doua abordare din partea mamei şi a fraţilor lui Isus. Mai mult decât atât, între cele două versete intervine o discuţie cu cărturarii din Ierusalim. Şi referirea lui Isus la „mama Mea şi fraţii Mei" nu conţine nici o aluzie la vreun gând nefavorabil cu privire la ei (v. 33-35). Nu există prin urmare nici un motiv să se creadă că „rudele" care au crezut că Isus Şi-a ieşit din minţi au fost mama şi fraţii Săi.

---

[30] Brown, *Virginal Conception*, p. 54; G. A. Danell, „Did St. Paul Know the Tradition About the Virgin Birth?" *Studia Theologica* 4, fasc. 1, 1951, p. 94.

Totuşi, chiar dacă Maria s-a aflat printre cei care credeau că Isus Şi-a ieşit din minţi, în mod cert lucrul acesta nu ar fi incompatibil cu faptul că ea ştia că Isus S-a născut din fecioară. Dacă Maria s-a aşteptat ca într-o zi Isus să Se afle pe tronul lui David, cu uşurinţă s-ar fi putut întâmpla ca ea să fie nedumerită. Deoarece lucrarea în care era angajat Isus în acel moment părea să întâmpine opoziţie şi respingere. Deşi se poate ca Maria să nu fi uitat nici faptul că în timpul perioadei dintre copilăria şi vârsta adultă a lui Isus ea s-a aflat într-o poziţie de superioritate faţă de El – purtându-I de grijă, instruindu-L, învăţându-L şi sfătuindu-L. Fără îndoială că au existat momente în care ea a găsit că este necesar să Îl sfătuiască pe Isus să adopte o conduită mai înţeleaptă pentru viaţa Lui personală, dacă încarnarea Lui a fost cu adevărat veritabilă. Se poate ca ea să fi considerat că acest episod era pur şi simplu o altă ocazie în care călăuzirea ei era necesară.

În ceea ce-i priveşte pe fraţii lui Isus, se aplică câteva din aceleaşi considerente. În cazul lor însă, avem şi o afirmaţie explicită care ne arată că ei nu au crezut în Isus în timpul lucrării Lui, sau cel puţin în unele momente din timpul lucrării Lui (Ioan 7:5). Lipsa lor de credinţă a fost prezentată ca dovadă că ei nu au avut nici un fel de cunoştinţă despre o naştere din fecioară şi prin urmare ea nu a avut loc. Însă noi nu avem nici un motiv să presupunem că Maria şi Iosif le-ar fi vorbit despre naşterea din fecioară. În timp ce se prea poate ca acel adevăr să le fi fost împărtăşit într-un moment ulterior, şi poate că a avut chiar de-a face cu venirea lor la credinţă, este foarte posibil ca în vremea necredinţei lor ei, fiind mai tineri decât Isus, să nu fi ştiut nimic despre naşterea Lui neobişnuită.

Cum rămâne însă cu tăcerea celorlalte cărţi din Noul Testament? Se consideră că Evanghelia după Marcu este deosebit de semnificativă în acest sens, deoarece după câte se pare ea este un document timpuriu şi de bază pe care se sprijină celelalte Evanghelii sinoptice. Se cere însă o mare atenţie atunci când se aduc argumente bazate pe tăcere, mai ales în acest caz. Marcu nu spune absolut nimic despre naşterea şi copilăria lui Isus. Însuşi planul cărţii pare să fi fost întemeiat pe o expunere a evenimentelor care puteau fi observate public, şi nu pe oferirea unor amănunte intime din viaţa lui Isus. Scriind o carte relativ compactă, Marcu a fost nevoit cu siguranţă să selecteze din materialul disponibil. El nu relatează discursuri lungi, ca cele pe care le găsim la Matei, iar acel gen de incidente care puteau fi cunoscute sau raportate doar de una sau două persoane nu-şi au nici ele locul în Evanghelia după Marcu. Credinţa că Marcu şi-a bazat Evanghelia doar pe informaţiile furnizate de Petru sugerează că e posibil ca Marcu să fi ales să includă doar cele observate personal de apostol. Aceste considerente, dacă sunt exacte, ar explica absenţa oricăror referiri la naşterea din fecioară. Ele nu presupun nici faptul că Marcu nu a ştiut despre ea, şi nici că tradiţia a fost contrafăcută.

Există într-adevăr un text în Evanghelia după Marcu pe care unii îl consideră o aluzie la faptul că autorul nu a ştiut nimic despre naşterea din fecioară. El se află în 6:3. În pasajul paralel Matei relatează că locuitorii din Nazaret au întrebat: „Oare nu este El fiul tâmplarului?" (Matei 13:55); iar în Luca apare: „Oare nu este acesta feciorul lui Iosif?" (Luca 4:22). Relatarea lui Marcu însă spune următoarele: „Nu este acesta tâmplarul, feciorul Mariei, fratele lui Iacov, al lui Iose, al lui Iuda şi al lui Simon? Şi nu sunt surorile Lui aici între noi?" S-ar părea că lui Marcu i-ar fi fost greu să se refere la Isus ca la fiul lui Iosif. Spre deosebire de cititorii lui Matei şi ai lui Luca, care au fost conştientizaţi de naşterea din fecioară în capitolul de început al fiecăreia din cele două Evanghelii, cititorii lui Marcu nu ar fi avut cum să ştie despre ea. Astfel că el şi-a ales cuvintele cu foarte mare atenţie ca să nu producă o impresie greşită. Punctul crucial pentru noi este că relatarea lui Marcu nu ne dă nici un fel de motiv să tragem concluzia că Iosif a fost tatăl lui Isus. Astfel, deşi Marcu nu ne spune despre naşterea din fecioară, fără îndoială că nici nu o respinge.

Nici Ioan nu menţionează naşterea din fecioară în Evanghelia lui. Trebuie să se observe că, la fel ca Evanghelia lui Marcu, Evanghelia după Ioan este de o asemenea natură că nu prezintă nici o relatare a naşterii. Este adevărat că prologul vorbeşte despre originea lui Isus, dar acest pasaj este orientat mai degrabă teologic decât istoric şi este urmat imediat de imaginea lui Isus şi a lui Ioan Botezătorul la începutul lucrării publice a lui Isus. Nu găsim nimic care să se apropie cel puţin de o relatare a evenimentelor din viaţa lui Isus înainte de împlinirea vârstei de treizeci de ani. În timp ce unii au încercat să dovedească că în Ioan 1:13 apare o aluzie la naşterea din fecioară, această interpretare depinde de o variantă textuală controversată.

Cum am observat mai devreme, nu există referiri la naşterea din fecioară în predicile din cartea Faptelor Apostolilor. Ar trebui însă să observăm că acele predici au fost ţinute în faţa unor ascultători ostili sau neinformaţi. Prin urmare, ar fi fost nenatural ca acele predici să includă referiri la naşterea din fecioară, deoarece ele puteau pune un obstacol inutil în calea acceptării mesajului şi a Celui în jurul căruia se concentra acesta.

Ne mai rămân scrierile lui Pavel. Datorită rolului dominant pe care îl are Pavel în formularea teologiei Bisericii Primare, ceea ce spune sau nu spune el este de o considerabilă importanţă. La o citire atentă nu vom găsi în scrierile sau cuvântările lui Pavel ceva care să aibă de-a face în mod direct cu problema naşterii din fecioară, nici sub aspect pozitiv şi nici sub aspect negativ. Unii au văzut în Galateni 4:4 o dovadă în favoarea naşterii din fecioară, alţii împotriva ei, dar argumentele lor nu au prea mare greutate. Alţii au găsit că Romani 1:3 este ostil concepţiei virgine, dar este greu să se întrevadă vreo contradicţie categorică.

Absenţa vreunei referiri la naşterea din fecioară este cu toate acestea o problemă care ne preocupă, deoarece dacă ea este un lucru de mare importanţă, pare ciudat că Pavel nu se foloseşte mai mult de el. Trebuie totuşi să vedem scrierile lui Pavel aşa cum au fost ele de fapt: nu ca pe nişte discursuri catehetice, ci ca pe nişte abordări ale unor probleme specifice din viaţa unei biserici sau a unui individ. Dacă problema nu reclama expunerea sau argumentarea unui anumit subiect, Pavel nu se ocupa de el. Printre marile probleme pe care le-a expus se află harul şi Legea, natura darurilor spirituale din trupul lui Cristos şi moralitatea personală. El nu a intrat în amănunte atunci când scria despre subiecte care priveau persoana lui Cristos, deoarece în mod evident acestea nu erau disputate în biserici sau de indivizii cărora le scria el.

Ca să ne prezentăm concluzia: în tăcerea multor scriitori ai Noului Testament nu există nimic care să militeze împotriva naşterii din fecioară. Ceva mai târziu însă, dată fiind această tăcere, s-ar putea să trebuiască să ne întrebăm care anume este importanţa doctrinei. Este ea oare indispensabilă pentru credinţa creştină, şi dacă da, în ce fel?

Posibilitatea ca naşterea din fecioară să excludă deplina umanitate

Unii au pus întrebarea dacă Isus a fost pe deplin om în cazul în care a avut doar un singur părinte omenesc.[31] În cazul acesta însă se confundă esenţa umanităţii cu procesul prin care ea este transferată de la o generaţie la alta. Adam şi Eva nu au avut părinţi omeneşti, şi totuşi au fost în întregime oameni; iar în cazul lui Adam nu a existat nici un om care a trăit înainte şi ar fi putut fi luată în vreun fel natura Sa umană.

S-ar putea obiecta că absenţa factorului masculin ar putea exclude într-un fel sau altul deplina umanitate. Această afirmaţie însă, cu şovinismul ei implicit, nu este deloc logică. Isus nu a fost produs doar după tiparul genetic al Mariei, deoarece în cazul acela El ar fi fost de fapt o replică a ei şi ar fi fost neapărat de sex feminin. Mai exact, a contribuit şi o componentă masculină. Cu alte cuvinte, cu ovulul asigurat de Maria s-a unit un spermatozoid, dar acesta a fost creat special pentru acea ocazie în loc să fie furnizat de un bărbat existent.

Asemănări cu alte religii

S-a sugerat că relatările biblice despre naşterea din fecioară nu sunt altceva decât o adaptare a unor relatări similare care apar în literatura altor religii. Plutarh sugerează că o femeie poate fi fecundată atunci când se apropie de ea o *pneumă* divină.[32] Remarca aceasta o face în timp ce relatează legenda lui Numa, care după moartea soţiei lui s-a retras în singurătate ca să aibă relaţii sexuale cu fiinţa divină Egeria. Există relatări ale felului în care Zeus i-ar fi zămislit pe Hercule, Perseu şi Alexandru, şi despre felul în care Apolo i-ar fi zămislit pe Ion, Asclepius, Pitagora, Platon şi Augustus. Aceste mituri însă nu sunt altceva decât poveşti despre concubinajul dintre fiinţe divine şi umane, ceva radical diferit de relatările biblice despre naşterea din fecioară. Dale Moody comentează: „Prăpastia larg deschisă dintre aceste mituri păgâne ale promiscuităţii politeiste şi monoteismul măreţ al naşterii din fecioară a lui Isus este prea mare pentru ca să poată fi trecută printr-o cercetare atentă."[33] Asemănările sunt mult mai puţine decât diferenţele. În consecinţă, ideea că miturile păgâne ar fi putut fi incorporate în relatările din Evanghelie trebuie respinsă.

---

[31] Brown, Virginal Conception, p. 56-61.

[32] Plutarh *Numa* 4, p. 4.

[33] Dale Moody, „Virgin Birth" în *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Buttrick, New York, Abingdon, 1962, vol. 4, p. 791.

O variantă a acestei concepţii leagă relatările biblice de iudaism în loc să le lege de religiile păgâne. Relatările din Matei şi Luca sunt considerate prea iudaice ca să fi permis vreo influenţă păgână directă. Ceea ce trebuie să recunoaştem însă, spun cei care propun această teorie, este că în iudaism a existat aşteptarea unei naşteri din fecioară. Într-un fel sau altul iudaismul a preluat această idee din păgânism şi a incorporat-o. Ea a fost apoi transmisă documentelor creştine sub forma ei iudaizată.

Problema cu această teorie constă în inexistenţa vreunei dovezi concludente care să ateste că iudaismul a îmbrăţişat credinţa într-o naştere din fecioară. Se pare că teoria a fost construită pe presupunerea că naşterea din fecioară este o idee păgână şi că, de vreme ce ea nu ar fi fost acceptată direct, a trebuit să ajungă la creştinism prin intermediul iudaismului. Din acest motiv se presupune că o asemenea credinţă trebuie să fi existat în cadrul iudaismului.

Incompatibilitatea cu preexistenţa lui Cristos

O obiecţie majoră adiţională adusă ideii naşterii din fecioară este că ea nu poate fi împăcată cu dovada clară şi categorică a preexistenţei lui Cristos. Se afirmă că dacă o susţinem pe una dintre ele, nu o putem susţine şi pe cealaltă. Ele se exclud reciproc şi nu sunt complementare. Forma cea mai recentă şi cea mai clar formulată a acestei obiecţii este afirmaţia lui Wolfhart Pannenberg.[34]

Este însă această obiecţie validă? După concepţia creştină ortodoxă, Isus este pe deplin divin şi pe deplin uman. Preexistenţa Lui are legătură cu divinitatea Lui iar naşterea din fecioară cu umanitatea Lui. Cuvântul, cea de-a doua Persoană a Trinităţii, a existat dintotdeauna. Într-un moment finit din timp El Şi-a asumat însă umanitatea şi S-a născut ca omul Isus din Nazaret. Nu există nici un motiv pentru care preexistenţa şi naşterea din fecioară să fie în conflict dacă se crede că a existat o încarnare veritabilă la începutul vieţii pământeşti a lui Isus.[35]

Conflictul cu legile naturii

O ultimă obiecţie la naşterea din fecioară vine dintr-o rezistenţă faţă de posibilitatea minunilor şi a pătrunderii supranaturalului în domeniul istoriei. În realitate, este foarte posibil ca această obiecţie să se afle în spatele unora dintre celelalte obiecţii. Aici însă o vom demasca: o naştere umană normală reclamă întotdeauna o reproducere sexuală care implică atât un părinte de sex feminin, cât şi unul de sex masculin.

Am analizat problema minunilor în capitolul despre providenţa lui Dumnezeu.[36] Aici vom sublinia doar că poziţia pe care o are cineva referitor la posibilitatea minunilor depinde în mare parte de concepţia sa despre lume. Dacă cineva crede că tot ceea ce se întâmplă este un rezultat al forţelor naturale şi că sistemul naturii constituie întreaga realitate, atunci *nu pot* exista nici un fel de întâmplări „miraculoase". Dacă, pe de altă parte, cineva este deschis faţă de posibilitatea unei realităţi din afara sistemului nostru închis, atunci există şi posibilitatea ca o putere supranaturală să poată interveni în funcţionarea normală a legilor imanente. Într-un sistem deschis, sau într-unul care este considerat deschis, orice eveniment, cât şi opusul lui, au egale şanse de a se întâmpla. Într-o astfel de situaţie, poziţia pe care o are cineva în legătură cu unele probleme speciale, cum ar fi naşterea din fecioară, ţine de determinarea pe temeiuri istorice a ceea ce s-a întâmplat de fapt. Nu ţine de domeniul teoretizării celor ce pot sau nu să se întâmple. Punctul nostru de vedere este că există o cantitate adecvată de dovezi istorice care atestă că Isus a fost într-adevăr fiul unei fecioare care a rămas însărcinată în afara unei relaţii sexuale normale. Dacă nu avem nici o obiecţie anterioară la adresa posibilităţii unui asemenea eveniment, suntem împinşi spre concluzia că el a avut într-adevăr loc.

---

[34] Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man*, Philadelphia, Westminster, 1968, p. 143.

[35] Otto Piper afirmă că Părinţii Bisericii, mai ales Tatian şi gnosticii valentinieni, s-au gândit la preexistenţa lui Cristos şi la naşterea din fecioară în tandem – „În timp ce în scrierile lui Ioan şi ale lui Pavel preexistenţa lui Cristos este practic un substitut al naşterii din fecioară, ea serveşte la acei Părinţi ca dovadă a preexistenţei", Otto A. Piper, „The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts", *Interpretation* 18, nr. 2, aprilie 1964, p. 132.

[36] Vezi vol. 1, p. 443-447.

Importanța teologică a nașterii din fecioară

După ce am examinat dovezile în favoarea şi împotriva naşterii din fecioară şi am tras concluzia că există o bază adecvată pentru susţinerea doctrinei, trebuie să ne întrebăm acum ce înseamnă ea. De ce este ea importantă?

Un prim răspuns este, fireşte, că naşterea din fecioară este importantă pentru că ni se spune că a avut loc. Fie că putem sau nu întrevedea o anumită necesitate care stă la baza naşterii din fecioară, dacă Biblia ne spune că ea a avut loc este important să credem că a avut loc, deoarece altminteri respingem în mod tacit autoritatea Bibliei. Dacă nu îmbrăţişăm doctrina naşterii din fecioară în pofida faptului că Biblia o susţine, atunci compromitem autoritatea Bibliei şi în principiu nu există nici un motiv pentru care ar trebui să afirmăm celelalte învăţături ale ei. Astfel, respingerea naşterii din fecioară are implicaţii care depăşesc cu mult doctrina în sine.

Trebuie însă să ne întrebăm dacă naşterea din fecioară nu este cumva importantă datorită unei cauze specifice. Unii au spus că doctrina este indispensabilă încarnării. Fără naşterea din fecioară nu ar fi existat nici un fel de unire a lui Dumnezeu cu omul.[37] Dacă Isus ar fi fost doar produsul unei uniri sexuale normale dintre un bărbat şi o femeie, El ar fi fost doar o fiinţă umană, şi nu un Dumnezeu-om. Însă este acest lucru adevărat? Oare nu ar fi putut fi atât

---

[37] Tertulian *Adversus Marcionem* 4. 10. Carl Henry se apropie de această poziţie atunci când spune: „S-ar putea, bineînţeles, admite că naşterea din fecioară nu este tocmai identică cu încarnarea, la fel cum mormântul gol nu este tocmai identic cu învierea. Una poate fi afirmată fără cealaltă. Cu toate acestea, legătura este atât de strânsă, şi de fapt indispensabilă, încât dacă ar fi negată naşterea din fecioară sau mormântul gol, ar fi posibil să fie pusă la îndoială atât încarnarea, cât şi învierea, sau ar fi afirmate într-o formă foarte diferită de cea pe care o au în Scriptură şi în învăţătura istorică. Naşterea din fecioară ar putea fi foarte bine descrisă ca un semn istoric, esenţial al încarnării, suportând nu numai o analogie cu natura divină şi umană ale Celui încarnat, ci înfăţişând şi natura, scopul şi semnificaţia acestei lucrări a lui Dumnezeu în vederea mântuirii" („Our Lord's Virgin Birth", *Christianity Today*, 7 decembrie 1959, p. 20).

Dumnezeu, cât şi om în cazul în care ar fi avut doi părinţi din rândul oamenilor sau nici unul? La fel cum Adam a fost creat direct de Dumnezeu, tot aşa şi Isus ar fi putut fi rodul unei creaţii speciale directe. Şi în consecinţă, ar fi trebuit să fie posibil ca Isus să aibă doi părinţi umani şi să fie cu toate acestea pe deplin Dumnezeu-om. A insista asupra faptului că dacă ar fi avut un părinte omenesc de sex masculin ar fi fost exclusă posibilitatea divinităţii miroase a apolinarianism, potrivit căruia Logosul divin a luat locul uneia dintre componentele normale ale naturii umane (sufletul). Dar Isus a fost pe deplin om, cuprinzând în Sine toate lucrurile cu ceea ce ar fi contribuit în mod obişnuit un părinte de sex masculin şi unul de sex feminin. În plus, a existat elementul divinităţii. Ceea ce a făcut Dumnezeu a fost să furnizeze, printr-o creaţie specială, atât componenta umană cu care contribuie în mod obişnuit partea bărbătească (şi astfel avem naşterea din fecioară) cât şi, în plus, un factor divin (şi astfel avem încarnarea). Naşterea din fecioară reclamă doar ca o fiinţă umană normală să fie adusă în existenţă fără un părinte omenesc de sex bărbătesc. Aceasta s-ar fi putut întâmpla fără o încarnare, şi ar fi putut exista o încarnare fără o naştere din fecioară. Unii au numit acest al doilea concept „adopţionism imediat", deoarece probabil că omul implicat ar fi existat independent făcând abstracţie de adăugarea naturii divine. Totuşi, punctul principal aici este că încarnarea, având loc în momentul concepţiei sau al naşterii, nu ar fi existat niciodată un moment în care Isus să nu fi fost pe deplin om şi pe deplin Dumnezeu. Cu alte cuvinte, faptul că era atât Dumnezeu, cât şi om nu depindea de naşterea din fecioară.

O a doua sugestie făcută adeseori este că naşterea din fecioară a fost indispensabilă desăvârşirii [lipsei de păcat a] lui Isus.[38] Dacă El ar fi posedat atât ceea ce reprezintă contribuţia mamei, cât şi ceea ce reprezintă de obicei contribuţia tatălui, El ar fi avut o natură depravată şi prin urmare păcătoasă, asemenea nouă. Însă acest argument pare să sugereze că şi noi am fi fără păcat dacă nu am avea un părinte de sex bărbătesc. Şi aceasta, la rândul ei, ar însemna unul din două lucruri: fie că (1) tatăl, şi nu mama este sursa depravării, o noţiune care de fapt indică în mod implicit că femeile nu posedă o natură depravată (sau dacă o posedă, nu o transmit), fie că (2) depravarea nu vine în urma naturii părinţilor noştri, ci a actului sexual prin care are loc reproducerea. Nu există nimic în Scriptură care să susţină cea de-a doua alternativă. Afirmaţia din Psalmul 51:5 „în păcat m-a zămislit mama mea" înseamnă doar că psalmistul a fost păcătos de la începutul vieţii sale. Ea nu înseamnă că actul conceperii este păcătos în sine sau prin sine. Din nefericire, această înţelegere greşită, că actul reproductiv este în sine păcătos, i-a determinat pe unii creştini să aibă atitudini nesănătoase cu privire la sexualitate. Ne gândim, de exemplu, la efectul dezaprobării de către Augustin a „desfrânării".

Ne rămâne prin urmare prima alternativă, şi anume că transmiterea păcatului se face prin tată. Dar nici aceasta nu are nici o bază scripturală. În timp ce s-ar putea găsi un anumit sprijin în afirmaţia lui Pavel că păcatul lui *Adam* (Rom. 5:12) a fost cel care i-a făcut pe toţi oamenii păcătoşi, Pavel arată de asemenea că Eva, şi nu Adam, „fiind amăgită, s-a făcut vinovată de călcarea poruncii" (1 Tim. 2:14). Nu există semne ale unei păcătoşenii mai mari printre bărbaţi decât printre femei.

---

[38] Hans von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1964, p. 79-86.

Se ridică întrebarea: Dacă întreaga rasă umană ar fi pângărită de păcatul originar, nu I-ar fi transmis Maria lui Isus unele din consecinţele păcatului originar? S-a afirmat că Isus a avut o natură depravată, dar că nu a comis nici un păcat *real*.[39]

Drept răspuns noi am sublinia faptul că îngerul i-a spus Mariei: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Prea Înalt te va umbri. De aceea Sfântul care Se va naşte din tine va fi chemat Fiul lui Dumnezeu" (Luca 1:35). Pare probabil că influenţa Duhului Sfânt a avut un efect atât de puternic şi de sfinţitor încât nu a existat nici un fel de transmitere a depravării sau a vinei de la Maria la Isus. Fără acea influenţă sfinţitoare specială El ar fi posedat aceeaşi natură depravată pe care o avem noi toţi. Acum, dacă Duhul Sfânt a împiedicat trecerea corupţiei de la Maria la Isus, nu ar fi putut El împiedica şi trecerea ei de la Iosif la Isus? Tragem concluzia că lipsa păcătoşeniei la Isus nu a depins de concepţia virgină.

Am observat mai devreme că naşterea din fecioară nu este menţionată în predicile evanghelistice din cartea Faptele Apostolilor. S-ar putea aşadar ca ea să nu fie una din doctrinele de primă importanţă (adică indispensabilă mântuirii). Ea este o doctrină subsidiară sau auxiliară; ea ajută la crearea sau susţinerea credinţei în doctrinele indispensabile, sau întăreşte adevăruri ce se găsesc în alte doctrine. Asemenea învierii, ea este în acelaşi timp un eveniment istoric, o doctrină şi o dovadă. Este foarte posibil ca cineva să nu ştie nimic despre naşterea din fecioară sau să fie ignorant în privinţa ei şi să fie totuşi mântuit. Într-adevăr, un număr destul de mare de persoane s-au aflat în mod evident în această situaţie. Atunci însă care este oare rostul acestei învăţături?

1. Doctrina despre naşterea din fecioară ne aminteşte că mântuirea noastră este supranaturală. Isus, spunându-i lui Nicodim despre necesitatea unei naşteri din nou, a afirmat că „dacă nu se naşte cineva din apă şi din Duh, nu poate să intre în Împărăţia lui Dumnezeu. Ce este născut din carne este carne şi ce este născut din Duh este duh" (Ioan 3:5b-6). Ioan a afirmat că cei care cred şi primesc autoritatea de a se numi copii ai lui Dumnezeu sunt născuţi „nu din sânge, nici din voia firii lor, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu" (Ioan 1:13). Accentul care se pune este că mântuirea nu vine prin efortul omului, şi nici nu este realizarea lui. Tot aşa naşterea din fecioară arată incapacitatea omului de a iniţia până şi prima etapă a procesului. Nu numai că omul este incapabil să-şi asigure propria mântuire, dar el nu a putut nici măcar să-L aducă pe Mântuitor în societatea omenească.

Naşterea din fecioară este, sau cel puţin ar trebui să fie, o piedică în calea tendinţei noastre omeneşti şi naturale înspre mândrie. Deşi Maria a fost cea care a dat naştere Mântuitorului, ea nu ar fi fost niciodată în stare să o facă, nici chiar cu ajutorul lui Iosif, dacă Duhul Sfânt nu ar fi fost prezent şi la lucru. Naşterea din fecioară este dovada activităţii Duhului Sfânt. Pavel a scris cu altă ocazie: „Comoara aceasta noi o purtăm în nişte vase de lut, pentru ca această putere nemaipomenită să fie de la Dumnezeu şi nu de la noi" (2 Cor. 4:7). Naşterea din fecioară are rolul de a aduce aminte că mântuirea noastră, deşi a venit pe cale umană, este în întregime a lui Dumnezeu.

---

[39] Karl Barth se pare că a susţinut poziţia potrivit căreia Isus Şi-a asumat aceeaşi natură căzută pe care o posedăm şi noi; dreptatea lui a constat din faptul că El nu a comis niciodată un păcat real, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1956, vol. 1, partea 2, p. 151-155.

2. Naşterea din fecioară este de asemenea o evocare a faptului că mântuirea lui Dumnezeu este în întregime un dar al harului. Nu a existat nimic la Maria care să o fi făcut merituoasă. Au existat probabil nenumărate alte fete evreice care ar fi putut da naştere Fiului lui Dumnezeu. Cu siguranţă că Maria a manifestat calităţi pe care Dumnezeu a putut să le folosească, asemenea credinţei şi dedicării (Luca 1:38, 46-55). Însă cu adevărat ea nu a avut nimic special de oferit, nici măcar un soţ. Faptul că cineva aparent incapabil să aibă un copil a fost ales să-L poarte în pântece pe Fiul lui Dumnezeu ne atenţionează că mântuirea nu este o realizare omenească, ci este un dar de la Dumnezeu, şi încă unul nemeritat.

3. Naşterea din fecioară este o dovadă a unicităţii lui Isus Mântuitorul. Cu toate că ar fi putut exista o încarnare fără o naştere din fecioară, natura miraculoasă a naşterii (sau cel puţin a conceperii) arată că Isus a fost, la urma urmei, un om cât se poate de neobişnuit, evidenţiat de Dumnezeu în anumite moduri specifice.

4. Aici este o altă dovadă a puterii şi a suveranităţii lui Dumnezeu asupra naturii. Cu mai multe ocazii (de ex., naşterea lui Isaac, a lui Samuel şi a lui Ioan Botezătorul) Dumnezeu a dăruit un copil atunci când mama era stearpă sau trecută de vârsta procreării. Desigur că acestea au fost naşteri miraculoase. Însă şi mai uimitoare a fost naşterea aceasta. Dumnezeu Şi-a arătat puterea Sa extraordinară atunci când, promiţând un copil lui Avraam şi Sarei, El a întrebat retoric: „Este oare ceva prea greu pentru Domnul?" (Gen. 18:14). Dumnezeu este atotputernic, capabil să modifice şi să treacă peste căile naturale pentru ca să-Şi realizeze scopurile. Faptul că Dumnezeu a fost capabil să realizeze ceea ce părea imposibil în problema naşterii din fecioară este caracteristic pentru capacitatea Lui de a realiza sarcina aparent imposibilă a garantării unei naşteri din nou a păcătoşilor. După cum a spus chiar Isus în legătură cu mântuirea: „La oameni lucrul acesta este cu neputinţă, dar la Dumnezeu toate lucrurile sunt cu putinţă" (Matei 19:26).

PARTEA A OPTA

Lucrarea lui Cristos

36. Introducere la lucrarea lui Cristos
37. Concepții despre ispășire
38. Tema centrală a ispășirii
39. Dimensiunile ispășirii

36

Introducere la lucrarea lui Cristos

Funcțiile lui Cristos
  Rolul revelator al lui Cristos
  Domnia lui Cristos
  Lucrarea de reconciliere a lui Cristos
Etapele lucrării lui Cristos
  Umilirea
    Încarnarea
    Moartea
    Coborârea în Hades
  Glorificarea
    Învierea
    Înălțarea și șederea la dreapta Tatălui
    A doua venire

A fost important să facem un studiu amănunţit al persoanei lui Cristos, al divinităţii şi umanităţii Lui, astfel încât să putem înţelege mai bine lucrurile pe care natura Lui unică I-a permis să le facă în favoarea noastră. Desigur că El a fost întotdeauna A doua Persoană eternă a Trinităţii. El S-a încarnat însă din cauza sarcinii pe care trebuia să o realizeze – să ne mântuiască din păcatele noastre. Deşi unii au spus că Isus S-ar fi încarnat indiferent dacă omul păcătuia sau nu, lucrul acesta pare destul de puţin probabil.

În cursul acestei expuneri am ales să privim persoana lui Cristos ca fiind anterioară lucrării Sale nu numai din punct de vedere ontologic, ci şi din punct de vedere epistemologic. Concepţia despre revelaţie pe care am prezentat-o ne dă posibilitatea să dobândim o cunoaştere a persoanei lui Cristos înaintea unei cunoaşteri a lucrării Sale. Deoarece revelaţia cu privire la Dumnezeu are două faţete. Noi credem că revelaţia a avut loc prin intermediul faptelor lui Dumnezeu în evenimentele istorice şi ca acte ale lui Dumnezeu în aceste evenimente. De asemenea, susţinem că scriitorii biblici au avut parte de o revelaţie mai directă a persoanei Sale prin vise, prin viziuni sau prin inspiraţie congruentă. Astfel, noi nu trebuie să deducem semnificaţia actelor lui Isus din caracterul lor de bază. Ni s-a spus în revelaţia biblică cine şi ce este Isus Cristos; noi nu trebuie să-I deducem natura din lucrarea pe care a săvârşit-o. Acest lucru ne oferă anumite avantaje. Deoarece fără o înţelegere prealabilă a persoanei şi a naturii lui Isus Cristos nu se poate înţelege pe deplin lucrarea pe care a făcut-o El. Cine era L-a calificat pentru ceea ce urma să facă. Având parte de această cunoaştere, noi ne aflăm într-o poziţie mult mai bună pentru a înţelege lucrarea lui Cristos decât dacă ar trebui să interpretăm din simpla noastră perspectivă umană tot ceea ce a făcut El.

Funcţiile lui Cristos

Pe plan istoric, lucrarea lui Cristos era caracterizată în mod tradiţional prin intermediul a trei „oficii": oficiul de profet, de preot şi de rege. Chiar dacă unii dintre Părinţii Bisericii vorbiseră despre oficiile lui Cristos, Jean Calvin a fost cel care a acordat o atenţie specială acestui concept.[1] Conceptul de oficiu a ajuns apoi să fie folosit de obicei atunci când era vorba despre lucrarea lui Cristos.

Totuşi, multe abordări recente din domeniul cristologiei nu văd lucrarea cu multe faţete a lui Cristos ca pe cea a unui profet, preot şi rege. În parte aceasta se datorează faptului că mulţi teologi au perspective diferite asupra unuia sau a mai multor tipuri de lucrare astfel caracterizate. Este important însă să se reţină că Isus Îl revelează pe Dumnezeu omului, Îl împacă pe Dumnezeu cu omul şi domneşte şi va domni peste întreaga creaţie, inclusiv peste oameni. Aceste adevăruri, nu şi formularea lor exactă, trebuie păstrate dacă vrem să înţelegem tot ceea ce a realizat Cristos prin lucrarea Sa.

Există mai multe motive pentru care s-a ezitat să se folosească termenul de „oficiile lui Cristos" în teologia modernă. Unul dintre motive este tendinţa, mai ales a cercetării protestante, de a vedea oficiile separat sau într-o delimitare exactă unul faţă de celălalt. Uneori, cum subliniază G. C. Berkouwer, împotriva oficiilor s-a adus obiecţia că distincţiile de orice gen sunt artificiale şi dogmatice.[2] Un alt motiv de ezitare este că uneori ideea de oficiu a fost luată într-un mod prea formal.[3] Aceasta se datorează unor anumite conotaţii pe care termenul *oficiu* le are în afara Scripturii. Rezultatul este o umbrire a caracterului dinamic şi personal al lucrării lui Cristos.

În spatele conceptului de oficii ale lui Cristos se află ideea de bază că lui Isus I s-a dat o sarcină. Dimensiunile acelei sarcini (profetică, preoţească, regească) sunt biblice; ele nu sunt un set de categorii străine impuse materialului biblic. Cu scopul de a păstra o perspectivă unificată asupra lucrării lui Cristos, Berkouwer s-a referit la *oficiul* (la singular) lui Cristos.[4] Dale Moody vorbeşte de oficii, folosind termenii de *profet, preot,* şi *potentat*.[5] Procedând astfel, el extinde oficiul de rege, reţinând în acelaşi timp ideea generală.

Noi am ales să vorbim despre cele trei *funcţii* ale lui Cristos – cea revelatoare, cea de stăpânire şi cea de reconciliere. Este potrivit să ne gândim la aceste aspecte ale lucrării lui Cristos ca făcând parte din însărcinarea Lui, deoarece Isus a fost Mesia, Unsul. În Vechiul Testament oamenii erau unşi în vederea unor anumite slujbe pe care urmau să le îndeplinească (de ex., de preot sau rege). Astfel, când vorbim despre Cristos, sau Unsul, noi trebuie să ne întrebăm în vederea cărei (căror) slujbe a fost El uns. Este important să păstrăm toate cele trei aspecte ale lucrării Sale, fără să accentuăm vreunul dintre ele în detrimentul celorlalte şi fără să le delimităm prea exact, de parcă ar fi acţiuni separate ale lui Cristos.

---

[1] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, cartea 2, capitolul 15.

[2] G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 58-59.

[3] Ibid., p. 58.

[4] Ibid., p. 58-65. Berkouwer vorbeşte despre un „oficiu întreit" (p. 65) şi despre trei aspecte ale aceluiaşi oficiu.

[5] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 366-386.

Rolul revelator al lui Cristos

Multe referiri la lucrarea lui Cristos accentuează revelaţia pe care a dat-o El despre Tatăl şi despre adevărurile cereşti. Şi într-adevăr, Isus S-a considerat în mod evident un profet, întrucât atunci când lucrarea Sa nu a fost primită în Nazaret El a spus: „Nicăieri nu este preţuit un proroc mai puţin decât în patria şi în casa Lui" (Matei 13:57). Faptul că El a fost un profet a fost recunoscut de cei care L-au auzit predicând, cel puţin de către adepţii Săi. Mai mult decât atât, în momentul intrării Sale triumfale în Ierusalim, mulţimile au afirmat: „Este Isus, Prorocul din Nazaretul Galileii" (Matei 21:11). Când, la sfârşitul unui discurs ţinut ulterior în acea săptămână, fariseii au vrut să Îl aresteze, ei s-au temut să o facă deoarece mulţimile Îl considerau un profet (Matei 21:46). Cei doi ucenici de pe drumul Emausului L-au numit pe Isus „un proroc mare în fapte şi vorbe" (Luca 24:19). Evanghelia după Ioan ne spune că oamenii vorbeau despre Isus ca despre „prorocul" (6:14; 7:40). Orbul pe care l-a vindecat Isus Îl numeşte profet (9:17). Iar fariseii i-au răspuns lui Nicodim: „Cercetează bine şi vei vedea că din Galileea nu s-a ridicat nici un proroc" (7:52). Ei încercau în mod evident să combată părerea că Isus este un profet.

Deja faptul în sine că Isus a fost un profet era o împlinire a profeţiei. Petru citează profeţia lui Moise din Deuteronom 18:15 atunci când vorbeşte de El: „Domnul Dumnezeul vostru vă va ridica dintre fraţii voştri un proroc ca mine" (Fapte 3:22). Prin urmare, profeţiile cu privire la Isus vorbeau despre El ca fiind nu numai succesorul lui David ca rege, ci şi al lui Moise ca profet.

Lucrarea profetică a lui Isus a fost asemănătoare lucrării celorlalţi profeţi prin faptul că şi El a fost trimis de Dumnezeu. Cu toate acestea, între El şi ceilalţi a existat o diferenţă semnificativă. Isus venea din însăşi prezenţa lui Dumnezeu. Preexistenţa Lui cu Tatăl era un factor major care influenţa capacitatea Lui de a-L revela pe Tatăl, deoarece Isus fusese cu Tatăl. Aşa ne spune Ioan: „Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu; singurul Lui Fiu, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (Ioan 1:18). Isus Însuşi a vorbit de preexistenţa Sa: „...înainte ca să se nască Avraam, Eu sunt" (Ioan 8:58). Când Filip a cerut să le fie arătat Tatăl, Isus a răspuns: „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14:9). El i-a spus lui Nicodim: „Nimeni nu s-a suit în cer, afară de Cel ce S-a pogorât din cer, adică Fiul omului" (Ioan 3:13).

Cu toată unicitatea lucrării profetice a lui Isus în unele privinţe ea a fost similară cu lucrarea profeţilor din Vechiul Testament. Din multe puncte de vedere mesajul lui Isus se aseamănă cu mesajul acelor profeţi. A existat o vestire a condamnării şi a judecăţii şi a existat o proclamare a Evangheliei şi a mântuirii. În

Matei 11:20-24 Isus anunţă nenorociri care se vor abate asupra Horazinului, a Betsaidei şi a Capernaumului, foarte asemănătoare cu cele vestite de Amos împotriva Damascului, a Gazei, a Tirului, a Moabului şi a altor locuri, culminând în cele din urmă cu denunţarea Israelului (Amos 1-3). În Matei 23, Isus îi condamnă pe cărturari şi pe farisei, numindu-i ipocriţi, şerpi şi vipere. Fără îndoială că mesajul profetic de condamnare a păcatului a avut un loc central în propovăduirea Lui.

Isus a proclamat, de asemenea, Vestea Bună. Dintre toţi profeţii Vechiului Testament, mai ales Isaia a fost cel care a vorbit despre veştile bune de la Dumnezeu (Is. 40:9; 52:7). În mod similar, în Matei 13 Isus descrie Împărăţia lui Dumnezeu în termeni care fac din ea într-adevăr o veste bună: Împărăţia lui Dumnezeu este ca o comoară ascunsă într-un câmp (v. 44) ca o perlă de mare preţ (v. 46). Dar chiar şi în mijlocul acestor veşti îmbucurătoare există un avertisment, întrucât Împărăţia este şi ca un năvod care strânge tot felul de peşti pentru a fi sortaţi, urmând ca cei buni să fie păstraţi în barcă, iar cei răi să fie aruncaţi (v. 47-50).

Există o veste bună şi în mesajul mângâietor al lui Isus din Ioan 14: după ce se va duce să pregătească un loc, El Se va întoarce şi îi va lua cu El pe cei care Îl urmează (v. 1-3); cei care cred în El vor face lucrări mai mari decât cele pe care le face El (v. 12); El va face orice vor cere ei în Numele Lui (v. 13-14); El şi Tatăl vor veni la cei care cred (v. 18-24); El le va da pacea Sa (v. 27). Tonul acestui pasaj este foarte asemănător cu tonul paragrafului din Isaia 40 care începe cu „Mângâiaţi, mângâiaţi pe poporul Meu" şi continuă cu asigurarea poporului de prezenţa, binecuvântarea şi grija Domnului.

Unii au observat o asemănare a stilului şi a tipului de material din învăţătura lui Isus cu cele din declaraţiile profeţilor din Vechiul Testament. O mare parte din profeţiile Vechiului Testament este mai degrabă sub formă de poezie decât de proză. C. F. Burney, Joachim Jeremias şi alţii au reliefat structura poetică a unei mari părţi din învăţătura lui Isus şi în multe cazuri au fost în stare să ajungă dincolo de textul grecesc la aramaica ce stătea la baza lui.[6] Isus, ca şi profeţii Vechiului Testament, a folosit din plin parabolele şi i-a şi întrecut în această privinţă. Cu o ocazie El a adaptat una din parabolele lui Isaia pentru propriul Său uz (cf. Is. 5:1-7; Matei 21:33-41).

Lucrarea de revelare a lui Isus acoperă o vastă perioadă de timp şi ia nenumărate forme. El Şi-a început această lucrare încă înainte de încarnarea Sa. În calitate de Logos El este lumina care luminează pe orice om venind în lume; astfel, într-un fel tot adevărul a venit de la El şi prin El (Ioan 1:9). Există indicii că Cristos Însuşi a fost la lucru atunci când profeţii aveau un mesaj care conţinea o revelaţie despre El. Petru scrie că profeţii care au prezis o mântuire viitoare „cercetau să vadă ce vreme şi ce împrejurări avea în vedere Duhul lui Cristos, care era în ei, când vestea mai dinainte patimile lui Cristos şi slava de care aveau să fie urmate" (1 Pet. 1:11). Deşi nu era încă încarnat, Cristos răspândea deja adevărul. Este de asemenea foarte posibil ca a doua Persoană a Trinităţii să fi fost implicată (sau să Se fi manifestat) în teofaniile din Vechiul Testament.

---

6. C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford, Clarendon, 1925; Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, New York, Scribner, 1971, vol. 1, p. 1-41.

O a doua perioadă a lucrării revelatoare a lui Isus, şi cea mai evidentă, a fost, desigur, lucrarea Lui profetică din timpul încarnării Sale şi a şederii Sale pe pământ. Aici se întâlnesc două forme de revelaţie. El a vorbit cuvântul divin al adevărului. Dincolo de aceasta însă El a fost Adevărul şi El a fost Dumnezeu, prin urmare cele făcute de El au fost de fapt o prezentare, nu doar o simplă rostire a adevărului şi a realităţii existenţei lui Dumnezeu. Scriitorul Epistolei către Evrei declară că Isus este culmea întregii revelaţii a lui Dumnezeu (1:1-3). Dumnezeu, care vorbise prin profeţi, a vorbit acum, în zilele din urmă, prin Fiul Său, care le este superior îngerilor (v. 4) şi chiar şi lui Moise (3:3-6). Căci Isus nu numai că are un cuvânt de la Dumnezeu, dar El este şi întipărirea fiinţei Lui, reflectând gloria lui Dumnezeu (1:3).

Există, în al treilea rând, lucrarea revelatoare continuă a lui Cristos prin intermediul Bisericii Sale.[7] El le-a promis celor care fac parte din Biserica Sa participarea Lui la îndeplinirea însărcinării pe care le-a dat-o (Matei 28:20). Cristos a explicat faptul că în multe privinţe lucrarea Lui va fi continuată şi terminată de Duhul Sfânt. Duhul va fi trimis în Numele lui Isus şi îi va învăţa pe ucenici toate lucrurile şi le va aminti tot ce le-a spus Isus (Ioan 14:26). Duhul îi va călăuzi în tot adevărul (Ioan 16:13). Dar lucrarea revelatoare a Duhului Sfânt nu va fi independentă de lucrarea lui Isus. Deoarece Isus a spus că Duhul „nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit, şi vă va descoperi lucrurile viitoare. El Mă va proslăvi, pentru că va lua din ce este al Meu şi vă va descoperi. Tot ce are Tatăl este al Meu; de aceea am zis că va lua din ce este al Meu şi vă va descoperi" (Ioan 16:13-15). Într-un mod foarte real, Isus urma să-Şi continue lucrarea revelatoare prin intermediul Duhului Sfânt. Probabil acesta este motivul pentru care Luca face afirmaţia oarecum misterioasă că prima sa carte relatează tot ceea ce Isus „a început să facă şi să înveţe" (Fapte 1:1). O altă aluzie la lucrarea revelatoare neîntreruptă a lui Isus poate fi găsită în afirmaţii cum este „despărţiţi de Mine nu puteţi face nimic" (Ioan 15:5), care apare în contextul în care Isus este înfăţişat ca viţă, iar ucenicii Săi ca mlădiţe. Tragem concluzia că atunci când apostolii proclamau adevărul, Isus Îşi continua prin ei lucrarea Sa revelatoare.

Revelaţia finală şi completă a lui Isus este în viitor. Există un moment în care El Se va întoarce; unul dintre cuvintele folosite pentru a desemna a doua venire a lui Cristos este „revelaţie" (ἀποκάλυψις).[8] În momentul acela noi vom vedea desluşit şi direct (1 Cor. 13:12). Când va apărea, Îl vom vedea aşa cum este (1 Ioan 3:2). Atunci toate barierele din faţa unei cunoaşteri depline a lui Dumnezeu şi a adevărurilor despre care a vorbit Cristos vor fi înlăturate.

Această lucrare revelatoare a lui Isus Cristos este o învăţătură care a persistat în pofida sorţii schimbătoare a cristologiei. În secolele al XIX-lea şi al XX-lea unii teologi au arătat că ea este la fel de importantă ca întreaga doctrină despre lucrarea lui Cristos şi prin urmare şi despre persoana sau natura Lui. În timp ce liberalii au avut diverse moduri de a înţelege cine a fost Isus şi ce a făcut El, accentul lor de bază este că Isus a avut în esenţă un rol cât se poate de semnificativ în revelarea Tatălui şi a adevărului spiritual. Acest lucru nu trebuie să însemne neapărat că a existat vreun gen de comunicare specială sau miraculoasă a unui adevăr necunoscut Lui. Liberalii L-au considerat în general doar un geniu în domeniul spiritual care a fost pentru religie ceea ce fusese Einstein pentru fizica teoretică. Astfel, Isus a fost în stare să descopere mai multe despre Dumnezeu decât oricine altcineva de dinaintea Lui.[9]

---

[7] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 2, p. 463.

[8] Vezi George E. Ladd, *The Blessed Hope*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, p. 65-67.

O teorie adeseori corelată cu concepţia că lucrarea lui Cristos este în esenţă revelatoare este teoria că ispăşirea trebuie înţeleasă prin prisma influenţei ei morale asupra omului (vezi p. 681-684). Potrivit acestei teorii, efectul major al morţii ispăşitoare a lui Cristos este efectul revelator. Problema omului constă în faptul că el este înstrăinat de Dumnezeu. El s-a certat cu Dumnezeu şi crede că Dumnezeu este supărat pe el. Este posibil de asemenea ca el să creadă că Dumnezeu S-a purtat urât cu el, trimiţându-i anumite rele nemeritate în viaţa lui; în consecinţă, este probabil că omul se uită la Dumnezeu ca la o fiinţă răuvoitoare, şi nu ca la una binevoitoare. Scopul morţii lui Cristos a fost să demonstreze măreţia dragostei lui Dumnezeu – El L-a trimis pe Fiul Său să moară. Arătându-i-se această dovadă a dragostei lui Dumnezeu şi fiind impresionat de această demonstrare a profunzimii ei, omul este determinat să răspundă dragostei lui Dumnezeu. Oricine a auzit învăţăturile lui Isus şi a înţeles că moartea Lui este un semn al marii iubiri a lui Dumnezeu şi a răspuns corespunzător, a experimentat pe deplin lucrarea lui Cristos, o lucrare care este în primul rând revelatoare.

După părerea celor care susţin că lucrarea lui Isus este în primul rând revelatoare, mesajul Lui constă din (1) adevăruri de bază despre Tatăl, despre Împărăţia lui Dumnezeu şi despre valoarea sufletului omenesc şi (2) învăţături etice.[10] Această concentrare asupra rolului revelator al lui Cristos lasă în umbră celelalte două roluri ale Sale, cel de rege şi cel de preot, şi din acest motiv este inacceptabilă. Toate cele trei roluri trebuie privite în ansamblu. Deoarece, dacă se examinează cu atenţie conţinutul învăţăturii revelatoare a lui Isus, se poate vedea clar că o mare parte din ea se ocupă de propria Lui persoană şi lucrare, şi în special de Împărăţia Lui, sau de moartea reconciliatoare prin care urma să treacă. Când a fost judecat, Isus a vorbit despre Împărăţia Sa (Ioan 18:36). De-a lungul lucrării Sale El proclamase acelaşi lucru: „Pocăiţi-vă, căci Împărăţia cerurilor este aproape" (Matei 4:17). El a spus că a venit „să-Şi dea viaţa răscumpărare pentru mulţi" (Marcu 10:45). Aşadar, după însăşi părerea lui Isus, funcţia Lui revelatoare este strâns legată de cea de stăpânire şi de reconciliere. Este adevărat că există unele învăţături ale lui Isus care nu vorbesc direct despre Împărăţia Sa sau despre moartea Sa ispăşitoare (de ex., pilda fiului risipitor vorbeşte în primul rând despre dragostea Tatălui); cu toate acestea, atunci când se ia în considerare întreaga imagine biblică a lui Isus, lucrarea Sa revelatoare nu poate fi despărţită de lucrarea Sa de stăpânire şi de reconciliere.

Domnia lui Cristos

Evangheliile Îl zugrăvesc pe Isus ca pe un rege, stăpânul întregului univers. Isaia anticipase venirea unui domnitor ce urma să stea pe tronul lui David (Is. 9:7). Scriitorul Epistolei către Evrei aplică Psalmul 45:6-7 la Fiul lui Dumnezeu:

---

[9] William Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, New York, Macmillan, 1968, p. 92.

[10] Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, New York, Harper and Brothers, 1957, p. 124-131.

„Scaunul Tău de domnie, Dumnezeule, este în veci de veci; toiagul domniei Tale este un toiag de dreptate" (Evr. 1:8). Isus Însuşi a spus că în noul univers Fiul omului va sta pe un tron măreţ (Matei 19:28). El a pretins că Împărăţia cerurilor este a Sa (Matei 13:41).

Aici se ridică o problemă. Exact cum există tendinţa de a se vedea rolul revelator al lui Isus ca aparţinând trecutului, există şi tendinţa de a vedea domnia Lui ca aparţinând aproape în exclusivitate viitorului. Deoarece privind în prezent în jurul nostru, noi nu prea vedem rigorile domniei Lui. Adevărat, Biblia afirmă că El este un rege şi că aşa L-au aclamat mulţimile din Ierusalim în duminica pe care noi o numim a Floriilor. Totul arăta de parcă s-ar fi deschis puţin poarta cerului astfel încât pentru o scurtă perioadă de timp s-a văzut adevăratul statut al lui Isus. Dar cum punem noi de acord această imagine cu faptul că în prezent pare să existe o prea mică dovadă că Domnul nostru domneşte peste întreaga creaţie şi mai ales peste rasa umană?

Înainte de toate, noi trebuie să observăm că, dimpotrivă, există dovezi că Cristos domneşte astăzi. În special, universul fizic Îl ascultă. De vreme ce Cristos este Cel prin care toate lucrurile au venit în fiinţă (Col. 1:17), El are controlul asupra universului material. Nu a fost, prin urmare, nepotrivit ca El să afirme în duminica Floriilor că dacă oamenii ar tăcea, pietrele ar striga; această afirmaţie nu este decât un alt fel de a spune ceea ce a afirmat psalmistul, şi anume că cerurile vestesc gloria lui Dumnezeu (Ps. 19:1).

Există însă vreo dovadă a stăpânirii lui Cristos asupra oamenilor din zilele noastre? Fireşte că există. Împărăţia lui Dumnezeu, peste care stăpâneşte Cristos, este prezentă în Biserică. El este capul trupului, al Bisericii (Col. 1:18). Când Cristos S-a aflat pe pământ, Împărăţia Sa a fost prezentă în inimile ucenicilor Săi. Şi oriunde credincioşii din zilele noastre se supun domniei lui Cristos, Mântuitorul Îşi exercită funcţia Sa de domn sau rege.

În lumina celor menţionate anterior, putem vedea că domnia lui Isus Cristos nu se va arăta numai la glorificarea Lui finală, cum au crezut unii. Totuşi, faptul că atunci când se va întoarce în putere, domnia Lui va fi completă, ţine de etapa finală a glorificării Sale. Imnul din Filipeni 2 accentuează că lui Cristos I s-a dat „Numele care este mai presus de orice nume; pentru ca în Numele lui Isus să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ şi de sub pământ, şi orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Cristos este Domnul" (v. 9-11). Există o vreme în viitor în care domnia lui Cristos va fi completă; atunci toţi se vor afla sub stăpânirea Sa, fie de bună voie şi cu bucurie, fie fără voie şi de silă.

Lucrarea de reconciliere a lui Cristos

În fine, există lucrarea de reconciliere a lui Cristos, care constituie tema capitolelor următoare. Pentru moment ne vom limita discuţia la analizarea lucrării Sale de mijlocire.

Biblia consemnează numeroase cazuri în care Isus a mijlocit pentru ucenicii Săi în timp ce se afla pe pământ. Cel mai semnificativ caz este rugăciunea Lui de Mare Preot pentru grupul ucenicilor (Ioan 17). În această rugăciune Isus a cerut ca ei să aibă bucuria Lui în ei (v. 13). El nu S-a rugat ca ei să fie luaţi din lume, ci ca ei să fie păziţi de Cel rău (v. 15). Cristos S-a rugat de asemenea ca ei toţi să fie una (v. 21). În plus, această rugăciune a fost pentru cei care vor crede prin cuvântul ucenicilor (v. 20). Cu ocazia ultimei cine Isus a menţionat în mod specific că şi Satan doreşte să îl aibă pe Petru (şi după câte se pare şi pe ceilalţi ucenici) ca să îl „cearnă ca grâul" (Luca 22:31). Isus însă Se rugase pentru Petru, ca să nu i se piardă credinţa şi ca atunci când se va întoarce din nou (sau când se va converti) el să îi întărească pe fraţii săi (v. 32).

Ceea ce a făcut Isus pentru ucenicii Săi în timp ce Se afla pe pământ, continuă să facă pentru toţi credincioşii în perioada şederii Sale în cer cu Tatăl. În Romani 8:33-34 Pavel ridică întrebarea cine ne va condamna sau va aduce o acuzaţie împotriva noastră. Cu siguranţă acela nu poate fi Cristos, deoarece El se află la dreapta Tatălui, mijlocind pentru noi. În Evrei 7:25 ni se spune că El trăieşte pururea ca să facă mijlocire pentru cei care se apropie de Dumnezeu prin El, şi în 9:24 ni se spune că El Se înfăţişează în prezenţa lui Dumnezeu în numele nostru.

Care este obiectivul acestei mijlociri? Pe de o parte, ea este justificatoare. Isus Îi prezintă Tatălui dreptatea Sa spre justificarea noastră. El, de asemenea, pledează cauza dreptăţii Sale în faţa credincioşilor care, deşi au fost justificaţi în prealabil, continuă să păcătuiască. Şi în fine, reiese, mai ales din exemplele din timpul lucrării Sale pământeşti, că Cristos Îl imploră pe Tatăl ca credincioşii să fie sfinţiţi şi păziţi de puterea ispititorului cel rău.

Etapele lucrării lui Cristos

Când cercetăm mai de aproape lucrarea lui Isus, descoperim că ea a fost făcută în două etape de bază care în mod tradiţional sunt numite starea de umilire şi starea de glorificare. Fiecare din aceste două stări are o serie de paşi. Este vorba despre o serie de paşi care coboară de la înălţimea gloriei Sale, apoi o serie de paşi care urcă înapoi spre gloria Sa anterioară şi chiar trec cu ceva dincolo de ea.

Umilirea

Încarnarea

Realitatea încarnării lui Isus este uneori afirmată în mod direct, ca în Ioan 1:14 unde apostolul spune simplu: „Cuvântul a devenit trup". Alteori se pune accentul fie pe ceea ce Isus a lăsat în urma Sa, fie pe ceea ce a luat asupra Sa. Un exemplu pentru primul caz este Filipeni 2:6-7: Isus Cristos „n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S-a dezbrăcat pe Sine Însuşi şi a luat chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor." Un exemplu pentru al doilea caz este Galateni 4:4: „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie, născut sub Lege."

Lucrurile la care a renunţat Isus venind pe pământ au fost de nedescris. De la a fi „deopotrivă cu Dumnezeu", ceea ce atrăgea după sine prezenţa imediată a Tatălui şi a Duhului Sfânt precum şi lauda continuă a îngerilor, El a venit pe pământ unde nu a avut nimic din toate acestea. Măreţia lucrurilor la care a renunţat El este dincolo până şi de puterea noastră de imaginaţie, deoarece noi nu am văzut niciodată cum este cerul. Când vom ajunge acolo vom fi probabil copleşiţi de splendoarea celor lăsate în urmă de El. El, Cel care a devenit un cerşetor, fusese fără îndoială un prinţ în cel mai puternic sens al cuvântului.

Chiar dacă Cristos ar fi venit pe un pământ care şi-ar fi desfăşurat toată splendoarea, tot ar fi fost o diferenţă imensă. Cele mai mari bogăţii, cele mai înalte onoruri de la curtea unui împărat ar fi un nimic în comparaţie cu condiţiile pe care le-a părăsit El. Însă El nu a venit din pricina celor mai înalte circumstanţe omeneşti. Mai exact, El a luat forma unui servitor, a unui sclav. A venit într-o familie obişnuită. S-a născut în Betleem, un orăşel foarte obscur. Şi ceea ce este mai izbitor, El S-a născut într-un foarte umil staul şi a fost aşezat într-o iesle. Circumstanţele naşterii Sale par să simbolizeze umilinţa stării pe care şi-a asumat-o.

Cristos S-a născut sub Lege. El, Cel care dăduse Legea, care era Domnul ei, a ajuns să Se supună Legii, împlinind toată Legea. A fost de parcă o persoană oficială, care a dat nişte legi pentru cei din subordine, ar fi coborât el însuşi într-o poziţie inferioară în care era nevoit şi el să se supună. Coborârea lui Isus şi supunerea Lui faţă de Lege au fost complete. Astfel, El a fost circumscris la vârsta de opt zile şi la timpul potrivit a fost adus la Templu pentru ritualul de purificare a mamei (Luca 2:22-40). Prin faptul că S-a supus Legii, spune Pavel, Isus a fost în stare să îi răscumpere pe cei care sunt sub Lege (Gal. 4:5).

Ce s-a întâmplat oare cu atributele divinităţii în perioada de umilire? Am sugerat deja (p. 613-618) că a doua Persoană a Trinităţii S-a dezbrăcat de egalitatea cu Dumnezeu prin faptul că Şi-a adăugat sau Şi-a asumat umanitatea. Există mai multe păreri posibile despre ce anume a făcut Isus cu atributele Sale divine în decursul acelei perioade:

1. Domnul a renunţat la atributele Sale divine. De fapt, El a încetat să fie Dumnezeu, transformându-se din Dumnezeu în om.[11] Atributele divine au fost înlocuite cu atribute umane. Dar acest lucru echivalează mai degrabă cu o metamorfoză decât cu o încarnare şi este contrazis de diverse afirmaţii despre divinitatea lui Isus din timpul vieţii Lui pământeşti.

2. Domnul a renunţat la anumite atribute divine, fie la atributele naturale, fie la atributele relative.[12] A spune că Isus a renunţat la atributele Sale divine înseamnă a afirma că El a păstrat atributele morale, cum sunt dragostea, mila şi adevărul. Cele la care a renunţat El au fost omniştienţa, omnipotenţa şi omniprezenţa. Când spunem că Isus a renunţat la atributele Sale divine relative înseamnă că El a păstrat calităţile absolute pe care le posedase în şi prin Sine, cum sunt imuabilitatea şi auto-existenţa, dar a abandonat calităţile legate de creaţie, cum sunt omnipotenţa şi omniştienţa. Însă acest lucru pare şi el să-L priveze, cel puţin parţial, de dumnezeirea Sa. Dacă natura unui lucru este suma atributelor Sale, este greu de conceput cum a putut să renunţe Isus la unele din atributele Sale divine fără a înceta să fie Dumnezeu.

---

[11] Wolfgang Friedrich Gess, *Die Lehre von der Person Christi, Entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnis der Apostel*, Basel, Bahnmaier, 1856, p. 304.

[12] Charles Gore, *The Incarnation of the Son of God*, New York, Scribner, 1891, p. 172.

3. Isus a renunţat la exercitarea independentă a atributelor Sale divine. Aceasta nu înseamnă că El a pierdut câteva (sau toate) din atributele Sale divine, ci că El a renunţat de bună voie la capacitatea de a le exercita pe cont propriu. El le putea exercita doar în dependenţă de Tatăl şi în limitele unei naturi umane depline.[13] Astfel, El a fost capabil să-Şi folosească puterea divină şi a şi făcut-o în numeroase ocazii – El a săvârşit minuni şi a citit gândurile altora. Dar pentru ca să-Şi exercite propria Sa putere El trebuia să apeleze la Tatăl ca Acesta să-I dea posibilitatea să o facă. Erau necesare ambele voinţe, a Tatălui şi a Sa, pentru ca El să-Şi folosească atributele divine. Aşa este şi cu un dulăpior blindat dintr-o bancă; sunt necesare două chei pentru a-l deschide — cea a băncii şi cea a depunătorului. Tot aşa, dacă Isus dorea să-Şi exercite puterea divină, era nevoie ca ambele voinţe să cadă de acord cu privire la o acţiune pentru ca aceasta să aibă loc. Am putea aşadar spune că Isus poseda în continuare omniştienţa, dar ea se afla în partea inconştientă a personalităţii Sale; El nu putea să o aducă în planul conştient fără asistenţa Tatălui. Un caz asemănător este cel al unui pacient asistat de un psiholog care îi dă posibilitatea (prin administrarea medicamentelor, prin hipnoză sau alte tehnici) să-şi reamintească materialul îngropat în subconştient.

4. Cristos a renunţat la folosirea atributelor Sale divine.[14] Aceasta înseamnă că deşi Isus a continuat să posede atributele Sale divine şi puterea de a le exercita în mod independent, El a ales să nu le folosească. Prin urmare, El nu depindea de Tatăl pentru folosirea lor. Însă dacă acesta este cazul, cum ne explicăm noi rugăciunile Lui şi dependenţa Lui evidentă de Tatăl?

5. Cu toate că Isus a continuat să posede atributele Sale divine, El a acţionat de parcă nu le-ar mai fi posedat.[15] El a pretins că este limitat. Dacă însă acesta ar fi cazul, atunci Isus S-a făcut vinovat de a fi încercat să inducă în eroare sau de a fi fost nesincer când, de exemplu, a afirmat că nu cunoaşte momentul venirii Lui pentru a doua oară (Marcu 13:32).

Dintre aceste diverse puncte de vedere referitoare la ce a făcut Isus cu atributele Sale în timpul perioadei în care a fost întrupat, cel de-al treilea se potriveşte cel mai bine cu totalitatea datelor – El Şi-a pierdut capacitatea de a-Şi exercita puterea divină în mod independent. Prin urmare, asumarea naturii umane a însemnat o umilire incomensurabilă. El nu a putut exercita liber şi independent toate capacităţile pe care le-a avut când a fost în ceruri.

Umilirea a atras cu sine toate neajunsurile condiţiei umane. Astfel, Isus a fost capabil să simtă oboseala şi îngrijorarea, durerea şi suferinţa, foamea, şi până şi chinul de a fi trădat, respins şi abandonat de către cei mai apropiaţi Lui. El a experimentat dezamăgirea, descurajarea şi zbuciumul sufletesc care sunt specifice oamenilor. Umanitatea Lui a fost completă.

Moartea

Ultima treaptă în umilirea lui Isus a fost moartea Sa. El care era „Viaţa" (Ioan

---

[13] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 703-704.

[14] Aceasta a fost concepţia teologilor de la universitatea din Giessen la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Vezi Clarence A. Beckwith, „Christology", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson, New York, Funk and Wagnalls, 1908, vol. 3, p. 57-58.

[15] Anselm, *Cur Deus homo*, 2. 10.

14:6), Creatorul, Dătătorul vieţii pământeşti şi a celei spirituale – ce constituie victoria asupra morţii – a fost supus morţii. El, Cel care nu a comis nici un păcat, a suferit moartea, care este consecinţa sau „plata" păcatului. Prin faptul că a devenit om Isus a ajuns să trăiască în umbra ameninţării morţii, adică El a devenit muritor; şi moartea nu a rămas numai o posibilitate, ci ea a devenit o realitate.

Şi mai mult decât atât, Isus nu doar că a suferit moartea, ci pe deasupra a suferit o moarte umilitoare! El a avut parte de acel gen de execuţie pe care Imperiul roman îl rezervase celor mai cruzi criminali. A fost o moarte lentă şi dureroasă, efectiv o moarte prin tortură. Adăugaţi la aceasta caracterul înjositor al împrejurărilor. Bătaia de joc şi sarcasmul mulţimilor, abuzul din partea liderilor religioşi şi a soldaţilor romani şi provocările la adresa fiecăreia dintre funcţiile Lui, toate acestea au compus umilirea. Statutul Lui de profet a fost provocat în timpul înfăţişării Sale înaintea marelui preot: „Cristoase, proroceşte-ne - cine Te-a lovit?" (Matei 26:68). Calităţile lui de rege şi de domnitor au fost batjocorite prin inscripţia pusă pe cruce („Regele iudeilor") şi prin sarcasmul soldaţilor („Dacă eşti Tu Împăratul iudeilor, mântuieşte-Te pe Tine Însuţi!" – Luca 23:37). Rolul Lui preoţesc a fost pus la îndoială prin remarcile batjocoritoare ale legiuitorilor: „Pe alţii i-a mântuit; să Se mântuiască pe Sine Însuşi dacă este El Cristosul, Alesul lui Dumnezeu!" (Luca 23:35). Astfel, răstignirea a fost o contrazicere a tot ceea ce era El.

Păcatul părea să fi câştigat; puterile răului păreau să-L fi învins pe Isus. Moartea părea să fie sfârşitul misiunii Sale; El nu reuşise să-Şi îndeplinească datoria. Ucenicii nu vor mai ţine seama de învăţăturile Lui şi nu-I vor mai îndeplini poruncile, pentru că erau împrăştiaţi şi învinşi. Vocea Lui fusese redusă la tăcere, astfel că nu mai putea propovădui şi nu mai putea da învăţătură, iar trupul Lui era lipsit de viaţă, incapabil să mai vindece, să scoale morţii şi să liniştească furtunile.

Coborârea în Hades

Unii teologi cred că a mai existat încă o treaptă a umilirii Sale. Nu numai că Isus a fost îngropat, şi încă într-un mormânt împrumutat (un semn al sărăciei Lui), dar în Crezul apostolic există o referire la o coborâre în iad sau Hades. Pe baza unor anumite texte biblice, în special Psalmul 16:10; Efeseni 4:8-10; 1 Timotei 3:16; 1 Petru 3:18-19 şi 4:4-6, şi a afirmaţiei din crez se susţine că o parte din umilire a implicat o coborâre reală a lui Isus în iad sau Hades în timpul perioadei dintre moartea Lui pe cruce din ziua de vineri şi învierea Sa din mormânt, ce a avut loc duminică dimineaţa. Acesta este subiectul unor controverse considerabile; de fapt, anumiţi teologi îl resping categoric. Printre ei se numără Rudolf Bultmann, care obiectează împotriva acestei credinţe pe baza faptului că ea face uz de o cosmologie învechită (adică un univers trietajat). Însă obiecţia lui are aceleaşi defecte pe care le au şi alte aspecte ale programei Sale de demitizare.[16]

Printre motivele care au dus la o controversă se află faptul că nu există nici un singur text biblic care să trateze complet problema coborârii în iad sau care să o trateze clar şi fără ambiguitate. Mai mult decât atât, doctrina nu se găseşte în versiunile timpurii ale Crezului apostolic, ci a apărut pentru prima dată în varianta tomistă a crezului, care datează de prin 390 d. Cr.[17] Credinţa a fost formulată prin combinarea celor câtorva texte biblice într-o singură imagine: Isus a coborât în Hades; acolo El a predicat spiritelor întemniţate înainte de a învia în cea de-a treia zi. Observaţi că în această versiune a doctrinei coborârea în Hades este atât etapa finală a umilirii, cât şi prima etapă a glorificării, de vreme ce ea implică o proclamare triumfătoare în faţa spiritelor înrobite de păcat, moarte şi iad, cum că Isus a înfrânt acele forţe tiranice.

---

[16] Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 2-4. Vezi studii critice cum sunt cele ale lui John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*, New York, Harper and Row, 1960.

Trebuie să examinăm acum pe rând toate pasajele biblice relevante ca să determinăm ce anume spun ele. Primul text care trebuie luat în considerare, şi singurul din Vechiul Testament, este Psalmul 16:10: „Căci nu vei lăsa sufletul meu în locuinţa morţilor, nu vei îngădui ca preaiubitul Tău să vadă putrezirea" (cf. Ps. 30:3). Unii au văzut în acest text o profeţie că Isus va coborî în iad şi se va întoarce de acolo. Totuşi, când este examinat mai de aproape, acest verset pare să fie doar o referire la eliberarea de moarte, nu de iad. Termenul „Sheol" este adeseori folosit pur şi simplu pentru a descrie moartea ca şi condiţie, şi se presupunea că toţi oamenii trec pe acolo. Petru şi Pavel interpretează Psalmul 16:10 în sensul că Tatăl nu-L va lăsa pe Isus sub puterile morţii, astfel încât să vadă stricăciunea sau, cu alte cuvinte, ca trupul Lui să se descompună (Fapte 2:27-31; 13:34-35). În loc să ne înveţe că Isus va coborî într-un loc numit Hades, după care va fi eliberat din acel loc, psalmistul afirmă că moartea nu va avea o putere permanentă asupra lui Isus.

Cel de-al doilea pasaj este Efeseni 4:8-10. Versetele 8 şi 9 sună în felul următor: „De aceea este zis: «S-a suit sus, a luat robia roabă şi a dat daruri oamenilor». Şi acest: «S-a suit» ce înseamnează decât că înainte Se pogorâse în părţile mai de jos ale pământului?" Versetul 10 explică faptul că suirea a fost „mai presus de toate cerurile", adică a fost o întoarcere de pe pământ în cer. Coborârea, prin urmare, a fost din cer pe pământ, nu undeva mai jos de pământ. Astfel expresia „ale pământului" (v. 9) trebuie considerată o simplă apoziţie – „El Se coborâse de asemenea în părţile mai de jos [ale universului], şi anume pământul."

1 Timotei 3:16 spune următoarele: „Şi fără îndoială, mare este taina evlaviei ... «Cel ce a fost arătat în trup, a fost dovedit neprihănit [drept] în Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit printre neamuri, a fost crezut în lume, a fost înălţat în slavă.»" S-a sugerat că îngerii avuţi în vedere sunt îngeri căzuţi care L-au văzut pe Isus când a coborât în iad. Trebuie să se observe însă că dacă nu se ataşează vreun calificativ la cuvântul *îngeri*, el se referă întotdeauna la îngeri buni. S-ar părea că este mai în armonie cu restul pasajului dacă se consideră că expresia „văzut de îngeri" face pur şi simplu parte dintr-o listă de martori, pământeşti şi cereşti, ai importantului fapt că Dumnezeu S-a manifestat în carne, decât că atestă o eventuală coborâre a lui Isus în iad, unde ar fi fost văzut de îngeri căzuţi sau de demoni.

Cel mai important şi în multe privinţe cel mai dificil pasaj este 1 Petru 3:18-19: „Cristos, de asemenea, a suferit o dată pentru păcate... El a fost omorât în trup, dar a fost înviat în duh, în care S-a dus să propovăduiască duhurilor din închisoare."

---

[17] A. C. McGiffert, *The Apostles, Creed: Its Origin, Its Purpose, and Its Historical Interpretation*, New York, Scribner, 1902, p. 6-7.

Există diferite interpretări ale acestui pasaj. (1) Perspectiva romano-catolică este că Isus S-a dus la *limbus patrum*, adunarea sfinților care au trăit şi au murit deja; le-a declarat vestea bună a victoriei Sale asupra păcatului, a morții şi a iadului, iar apoi i-a condus afară din acel loc.[18] (2) Perspectiva luterană este că Isus a coborât în Hades nu ca să anunțe vestea bună şi să ofere eliberare celor care se aflau acolo, ci ca să-Şi desăvârşească victoria asupra lui Satan şi ca să pronunțe o sentință de condamnare.[19] (3) Perspectiva anglicană tradițională este că Isus S-a dus în Hades, în acea parte a lui care este numită paradis şi acolo le-a făcut celor drepți o prezentare mai completă a adevărului.[20] Nici una dintre aceste interpretări nu este adecvată. (1) Ideea romano-catolică despre o a doua şansă de a accepta mesajul Evangheliei după moarte pare incompatibilă cu alte învățături din Scriptură (de ex., Luca 16:19-31). (2) În timp ce în alte locuri din Scriptură cuvântul κηρύσσω („a propovădui") se referă cu consecvență la proclamarea Evangheliei, în interpretarea luterană a lui 1 Petru 3:19 el se referă după câte se pare la o declarare a unei judecăți. (3) Interpretarea anglicană întâmpină dificultăți când trebuie să explice din ce cauză sunt denumiți cei drepți „spirite din închisoare".

Este fără îndoială dificil de făcut o interpretare a lui 1 Petru 3:18-19 care să se armonizeze în acelaşi timp pe plan intern, dar şi cu învățătura din restul Scripturii. Una dintre posibilități este interpretarea acestui pasaj în lumina versetului 20: Isus a predicat spiritelor din închisoare „care fuseseră răzvrătite odinioară, când îndelunga răbdare a lui Dumnezeu era în aşteptare, în zilele lui Noe, când se făcea corabia în care au fost scăpate prin apă un mic număr de suflete, şi anume opt". Potrivit acestei interpretări, Isus a fost înviat în acelaşi spirit în care El predicase prin Noe oamenilor care au trăit în zilele de dinainte de potop. Acei oameni nu au ținut seama de mesajul Lui, şi prin urmare au fost distruşi. Această propovăduire a fost un exemplu pentru lucrarea profetică a lui Isus de dinainte de încarnare (vezi p. 664). Unii comentatori ar afirma, pe de altă parte, că referirea la zilele lui Noe este figurativă sau ilustrativă. Isus a predicat păcătoşilor din zilele Lui în puterea Duhului. Ei au fost la fel de neatenți la mesaj ca şi păcătoşii din zilele lui Noe şi la fel de nepăsători cum vor fi alții chiar înainte de cea de a doua venire (Matei 24:37-39). Acelaşi Duh care L-a condus pe Isus în pustie să fie ispitit (Matei 4:1), care L-a împuternicit să alunge demonii (Matei 12:28) şi care L-a readus la viață a fost sursa propovăduirii Lui în timpul vieții Sale pentru cei care erau întemnițați în păcat. Observați că nu se indică nici o succesiune în timp, atunci când e vorba de readucerea Lui la viață de către Duhul şi de propovăduirea prin care El S-a adresat spiritelor în închisoare.

Ultimul pasaj este 1 Petru 4:4-6, în special versetul 6: „Căci tocmai în vederea aceasta a fost vestită Evanghelia şi celor morți, pentru ca să fie judecați ca oameni în trup, dar să trăiască după Dumnezeu în duh." S-a sugerat că acest verset arată spre o coborâre a lui Isus în iad pentru a predica spiritelor de acolo. Totuşi, dacă se presupune că Petru ar afirma că Evanghelia a fost predicată oamenilor care erau deja morţi din punct de vedere fizic se întâmpină o dificultate asemănătoare celei menţionate la 1 Petru 3:18-19 – nicăieri altundeva în Scriptură nu există vreo aluzie referitoare la o a doua şansă pentru cei morţi. În plus, nu există nici un indiciu că propovăduirea pe care Petru o are în vedere a fost efectuată de Cristos. Prin urmare, se pare că cea mai bună soluţie este ca 1 Petru 4:6 să se considere o referire generală la proclamarea mesajului Evangheliei atât la persoane care au murit de atunci încoace, cât şi la oameni care erau morţi din punct de vedere spiritual (cf. Efes. 2:1, 5; Col. 2:13).

---

[18] Joseph Pohle, *Eschatology; or The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*, St. Louis, B. Herder, 1917, p. 27.

[19] Friedrich Loofs, „Descent to Hades (Christ's)", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1955, vol. 4, p. 656-657.

[20] Edgar C. S. Gibson, *The Thirty-Nine Articles of the Church of England*, Londra, Methuen, 1906, p. 159.

Trecând în revistă pasajele citate în sprijinul unei coborâri în Hades, vedem că ele au cel mult un caracter vag şi ambiguu, iar încercarea de a le îmbina într-o doctrină este neconvingătoare. Deşi ele ar putea fi interpretate ca şi cum ar susţine că Isus a coborât în iad, există dovezi insuficiente care să justifice prezentarea coborârii în iad ca pe o doctrină incontestabilă a creştinismului. Având în vedere dificultăţile care însoţesc interpretarea acestor versete ca o dovadă a unei coborâri reale a spiritului lui Isus în Hades între răstignire şi înviere, este mai bine să nu fim dogmatici în privinţa acestei probleme.

Glorificarea

Învierea

Am văzut că moartea lui Isus a fost ultima treaptă în jos a umilirii Lui; biruirea morţii prin înviere a fost prima treaptă ascendentă, din procesul glorificării Lui. Învierea este deosebit de semnificativă deoarece moartea a fost cel mai rău lucru pe care păcatul şi puterile păcatului ar fi putut să I-l facă lui Cristos. Prin neputinţa morţii de a-L ţine pe Cristos este simbolizată deplinătatea victoriei Sale. Ce mai pot face forţele răului dacă persoana pe care ele au omorât-o nu rămâne moartă?

Datorită faptului că învierea este atât de importantă, ea a stat la baza multor controverse. Nu au existat, fireşte, martori din rândul oamenilor în momentul propriu-zis al învierii, de vreme ce Isus a fost singur în mormânt când acesta a avut loc. Găsim, totuşi, două tipuri de dovezi. În primul rând, mormântul în care fusese pus Isus era gol, iar cadavrul Lui nu a fost găsit vreodată. În al doilea rând, o mare diversitate de persoane au mărturisit că L-au văzut pe Isus viu. El a fost văzut cu diferite ocazii şi în diverse locuri. Cea mai naturală explicaţie a acestor mărturii este că Isus a fost într-adevăr din nou viu. Mai mult decât atât, nu există nici un alt mod (sau cel puţin unul mai bun) prin care să se poată explica transformarea ucenicilor din persoane speriate şi învinse în nişte propovăduitori zeloşi ai învierii.[21]

O întrebare care merită o atenţie deosebită este natura trupului învierii. Par să existe unele dovezi contradictorii în această privinţă. Pe de o parte, ni se spune că sângele şi carnea nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu şi există şi alte indicii care ne sugerează că nu vom avea un trup în cer. Pe de altă parte, Isus a mâncat după înviere şi a putut fi recunoscut. Mai mult decât atât, semnele cuielor din palmele Lui şi rana provocată de suliţă din coasta Lui sugerează că El a continuat să aibă un trup material (Ioan 20:25-27). Dacă vrem să rezolvăm acest conflict aparent, este important să nu uităm că în acel moment Isus era înviat, dar nu înălţat. În momentul învierii noastre trupurile ne vor fi transformate într-o singură etapă. În cazul lui Isus însă, cele două evenimente, învierea şi înălţarea, au fost separate şi nu comasate într-unul singur. Astfel că trupul pe care l-a avut El în momentul învierii urma să mai treacă printr-o transformare şi mai completă în momentul înălţării. Acel trup trebuia să devină „trupul spiritual" despre care vorbeşte Pavel în 1 Corinteni 15:44. Am putea spune aşadar că evenimentul de la Paşti a fost ceva în genul unei reveniri la viaţă, ca în cazul lui Lazăr, mai degrabă decât o înviere adevărată, cum va fi în cazul nostru. Este posibil ca trupul de după înviere al lui Isus să fi fost ca trupul cu care a ieşit Lazăr din mormânt – el mai putea să moară o dată (şi cel mai probabil că a şi făcut-o). Dacă acesta a fost cazul şi cu Isus, se poate ca El să fi avut nevoie să mănânce ca să rămână în viaţă.

---

[21] Daniel Fuller, *Easter Faith and History*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 181-182; cf. Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man*, Philadelphia, Westminster, 1968, p. 96-97.

Dar la fel cum naşterea din fecioară nu trebuie imaginată ca o problemă biologică în esenţă, nici învierea nu trebuie concepută ca un eveniment fizic în primul rând. Ea a fost triumful lui Isus asupra păcatului şi a morţii şi asupra tuturor lucrurilor care ţin de ele. Ea a fost etapa fundamentală a glorificării Sale – Cristos a fost eliberat de blestemul asumat prin faptul că a purtat de bună voie păcatul întregii rase umane.

Înălţarea şi şederea la dreapta Tatălui

Prima treaptă a umilirii lui Isus a implicat renunţarea la statutul pe care l-a avut în cer şi trăirea în condiţii pământeşti; cea de-a doua etapă a glorificării a implicat părăsirea condiţiilor pământeşti şi reluarea locului Său de lângă Tatăl. Isus Însuşi a prezis în mai multe rânduri întoarcerea Lui la Tatăl (Ioan 6:62; 14:2, 12; 16:5, 10, 28; 20:17). Luca prezintă cele mai amănunţite relatări ale înălţării (Luca 24:50-51; Fapte 1:6-11). Pavel scrie şi el despre înălţare (Efes. 1:20; 4:8-10; 1 Tim. 3:16), ca de altfel şi scriitorul Epistolei către Evrei (1:3; 4:14; 9:24).

În vremurile premoderne înălţarea a fost văzută de obicei ca o tranziţie dintr-un loc (pământul) într-altul (cerul). Însă, în prezent, ştim că spaţiul este astfel structurat încât cerul nu este numai în sus de la pământ şi pare de asemenea posibil ca distanţa dintre pământ şi cer să nu fie numai una geografică. Nu poţi ajunge la Dumnezeu zburând pur şi simplu suficient de departe şi de repede cu o rachetă oarecare. Dumnezeu se află într-o dimensiune diferită a realităţii şi trecerea în acea dimensiune nu reclamă numai o schimbare a locului, ci şi a stării. Aşadar, dintr-un anumit punct de vedere, înălţarea lui Isus nu a însemnat numai o modificare de ordin fizic şi spaţial, ci şi una spirituală. În acel moment Isus Şi-a încheiat metamorfoza începută o dată cu învierea trupului Său.

Semnificaţia înălţării este că Isus a lăsat în urma Sa condiţiile asociate trăirii pe acest pământ. Astfel, El nu mai împărtăşeşte durerea fizică şi psihică, experimentată de persoanele de aici. Împotrivirea, ostilitatea, necredinţa şi lipsa de loialitate pe care le întâlnise au fost înlocuite cu cântarea de laudă a îngerilor şi cu prezenţa nemijlocită a Tatălui. Dumnezeu L-a glorificat şi I-a dat „Numele care este mai presus de orice nume, pentru ca în Numele lui Isus să se plece orice genunchi ... şi orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Cristos este Domnul" (Filip. 2:9-11). Îngerii şi-au reluat cântarea de laudă, deoarece Domnul cerurilor S-a întors. Ce contrast faţă de abuzurile şi insultele pe care le-a îndurat în timp ce se afla pe pământ! Totuşi, cântarea de laudă de acum o întrece pe cea de dinaintea încarnării Sale. Căci acelei cântări i s-a adăugat o strofă nouă. Isus a făcut ceva ce nu făcuse în prealabil: El a experimentat şi a biruit personal moartea.

Mai există şi o altă diferenţă. Şi anume, că acum Isus este Dumnezeul-om. Încarnarea are o continuitate. În 1 Timotei 2:5 Pavel spune: „Căci este un singur Dumnezeu şi este un singur mijlocitor între Dumnezeu şi oameni: Omul Isus Cristos." Acest lucru dezvăluie pe deplin faptul că în prezent Isus este un om care mijloceşte între Dumnezeu şi noi. El însă nu posedă tipul de umanitate pe care îl avem noi şi nici măcar umanitatea pe care a avut-o pe vremea când era pe pământ. Umanitatea Lui este una perfecţionată de genul celei pe care o vom avea şi noi după învierea noastră. Prin urmare, încarnarea Lui permanentă nu-I mai limitează divinitatea. Multe limitări ale trupului nostru vor fi înlăturate. Tot aşa a fost şi cu umanitatea perfectă, glorificată a lui Isus, care continuă să fie unită cu divinitatea Sa şi astfel va depăşi întotdeauna ceea ce vom fi noi în cele din urmă.

Au existat unele motive precise pentru care Isus a trebuit să părăsească pământul. Unul dintre ele a fost să pregătească un loc pentru viitoarea noastră şedere. Cu toate că nu a arătat toate implicaţiile, El le-a explicat ucenicilor cât se poate de clar că trebuie să îi părăsească pentru ca să-Şi ducă la bun sfârşit lucrarea (Ioan 14:2-3). Un alt motiv pentru care trebuia să plece a fost ca să dea posibilitatea Duhului Sfânt, a treia Persoană a Trinităţii, să vină. Din nou, ucenicilor nu li s-a spus de ce plecarea Lui era o condiţie indispensabilă a venirii Duhului Sfânt, însă li s-a explicat că aceasta este realitatea (Ioan 16:7). Trimiterea Duhului Sfânt era importantă pentru că în timp ce Isus putea lucra cu ucenicii doar prin intermediul învăţăturii Sale exterioare şi a exemplului Său, Duhul Sfânt putea lucra în ei (Ioan 14:17). Având un acces mai intim la viaţa lor lăuntrică, El va fi în stare să lucreze mai bine prin ei. În consecinţă, credincioşii vor fi capabili să facă lucrările pe care le-a făcut Isus, şi chiar altele mai mari (Ioan 14:12). Şi, prin lucrarea Duhului Sfânt, Dumnezeul triunic urma să fie mereu cu ei; prin urmare, Isus nu a greşit când a spus că va fi cu ei pentru totdeauna (Matei 28:20).

Înălţarea lui Isus înseamnă că El este aşezat acum la dreapta Tatălui. Însuşi Isus a prezis acest lucru înaintea marelui preot (Matei 26:64). Petru s-a referit la şederea la dreapta Tatălui în predica lui de Rusalii (Fapte 2:33-36) şi în cuvântarea ţinută de el înaintea conciliului (Fapte 5:31). Ea este de asemenea menţionată în Efeseni 1:20-22; Evrei 10:12; 1 Petru 3:22 şi Apocalipsa 3:21; 22:1. Sensul tuturor acestor pasaje este că locul din dreapta este locul de distincţie şi putere. Amintiţi-vă cum Iacov şi Ioan au dorit să şadă la dreapta şi la stânga lui Cristos (Marcu 10:37-40). Şederea lui Isus la dreapta lui Dumnezeu nu trebuie interpretată ca o stare de odihnă sau inactivitate. Ea este un simbol al autorităţii şi al unei domnii active. Dreapta lui Dumnezeu este de asemenea locul din care Isus mijloceşte totdeauna înaintea Tatălui în numele nostru (Evr. 7:25).

A doua venire

Mai rămâne nerealizată o singură etapă a glorificării. Scriptura ne arată clar că Cristos se va întoarce în viitor; timpul exact nu ne este cunoscut. Atunci victoria

Sa va fi completă. El va fi Domnul biruitor, judecătorul peste toate. În acel moment, domnia Lui, care din unele puncte de vedere în prezent este doar potenţială şi mulţi nu o acceptă, va fi deplină. El Însuşi a spus că cea de-a doua venire a Sa va fi în glorie (Matei 25:31). Cel care a venit în smerenie, umilinţă şi chiar înjosire Se va întoarce complet glorificat. Atunci, într-adevăr, orice genunchi se va pleca şi orice limbă va mărturisi că Isus Cristos este Domnul (Filip. 2:10-11).

37

Concepții despre ispășire

Importanța ispășirii
Diferitele teorii ale ispășirii
  Teoria sociniană: Ispășirea ca exemplu
  Teoria influenței morale: Ispășirea ca arătare a dragostei lui Dumnezeu
  Teoria guvernamentală: Ispășirea ca arătare a justiției divine
  Teoria răscumpărării: Ispășirea ca victorie asupra forțelor păcatului și ale răului
  Teoria satisfacerii lui Dumnezeu: Ispășirea drept compensație oferită Tatălui

Importanța ispășirii

Prin ispăşire am atins punctul crucial al credinţei creştine. Este, desigur, esenţial ca felul în care Îi înţelegem pe Dumnezeu Tatăl şi pe Fiul Său să fie corect şi ca acea concepţie pe care o avem despre natura omului şi despre starea lui spirituală să fie exactă. Însă doctrina ispăşirii este una critică pentru noi, deoarece ea este, am putea spune, punctul în care se face tranziţia de la aspectele obiective la cele subiective ale teologiei creştine. În acest punct noi ne mutăm privirea de la natura lui Cristos la lucrarea Lui în folosul nostru; aici teologia sistematică are o aplicabilitate directă la viaţa noastră. Ispăşirea a făcut posibilă mântuirea noastră. Ea este de asemenea temelia unor doctrine majore care aşteaptă să le studiem: doctrina despre Biserică se ocupă de aspectele colective ale mântuirii, doctrina despre lucrurile din urmă de aspectele ei viitoare.

Majoritatea teologilor au recunoscut mai mult sau mai puţin importanţa decisivă a ispăşirii sau, ca să facem un joc de cuvinte, „crucialitatea crucii". Emil Brunner, de exemplu, a spus: „Cel care înţelege Crucea cum trebuie înţelege Biblia, Îl înţelege pe Isus Cristos."[1] Leon Morris a scris: „Ispăşirea este doctrina crucială a credinţei. Dacă nu suntem corecţi în acest domeniu, contează prea puţin, cel puţin după părerea mea, cum suntem în celelalte."[2] Având în vedere importanţa acestei doctrine, este de datoria noastră să lucrăm cu foarte mare atenţie când o examinăm.

La doctrina ispăşirii întrezărim probabil cel mai bine caracterul organic al teologiei, adică vedem faptul că diversele doctrine se potrivesc într-un mod armonios. Poziţia luată cu privire la oricare dintre ele le afectează pe celelalte sau contribuie la construirea acestora. Aici doctrinele despre Dumnezeu, om, păcat şi persoana lui Cristos se întâlnesc pentru a defini nevoia omului şi măsurile care au fost necesare în vederea acelei nevoi. Şi din felul în care vedem aceste alte doctrine va decurge felul în care vom vedea diversele faţete ale mântuirii: statutul de îndreptăţiţi înaintea lui Dumnezeu care ne-a fost acordat (justificarea); insuflarea unei vitalităţi spirituale şi a unei călăuziri în viaţa noastră (regenerarea); apariţia evlaviei (sfinţirea). Teologia, atunci când este făcută cum trebuie, are o dimensiune estetică. Există o simetrie, un echilibru între diferitele faţete ale doctrinei, care este cu totul impresionant. Există o armonie care ne aminteşte de frumuseţea unei maşini ce funcţionează perfect, sau de frumuseţea unui tablou în care fiecare culoare o completează pe cealaltă, iar liniile şi contururile sunt în raporturi corecte şi plăcute cu restul picturii.[3]

---

[1] Emil Brunner, *The Mediator*, Londra, Lutterworth, 1934, p. 435-436.

[2] Leon Morris, *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 5.

Doctrinele noastre despre Dumnezeu şi despre Cristos vor da un anumit colorit concepţiei noastre despre ispăşire. Deoarece dacă Dumnezeu este o fiinţă foarte sfântă, foarte dreaptă şi foarte pretenţioasă, atunci omul nu va fi în stare să Îl îmbuneze prea uşor şi este foarte probabil că va trebui să se facă ceva în favoarea omului care să Îl satisfacă pe Dumnezeu. Dacă, pe de altă parte, Dumnezeu este un Tată indulgent şi foarte tolerant, care spune: „Uneori trebuie să le îngăduim oamenilor să se distreze puţin", atunci este posibil să fie de-ajuns să i se dea omului doar puţină încurajare şi instruire. Dacă Cristos este doar un om, atunci lucrarea efectuată de El este numai un exemplu; El nu a fost în stare să ofere altceva în folosul nostru decât exemplul Lui perfect, atunci când a făcut tot ce I se ceruse, inclusiv să moară pe cruce. Dacă, însă, El este Dumnezeu, lucrarea Lui pentru noi a depăşit cu mult ceea ce suntem noi în stare să facem pentru noi înşine; El nu a fost doar un exemplu, ci a fost o jertfă pentru noi. Doctrina despre om – în accepţiunea ei cea mai largă, ca să includă şi doctrina despre păcat – afectează şi ea perspectiva noastră. Dacă omul este în esenţă neatins din punct de vedere spiritual, atunci el poate, probabil, cu puţin efort, să îndeplinească ceea ce vrea Dumnezeu de la el. Astfel, instruirea, inspirarea şi motivarea constituie toate cele necesare omului şi prin urmare esenţa ispăşirii. Dacă însă omul este complet depravat şi în consecinţă incapabil să facă ceea ce este drept, indiferent cât de mult doreşte sau se străduieşte, atunci trebuie făcută o lucrare mult mai categorică în folosul lui.

Diferitele teorii ale ispăşirii

Semnificaţia şi impactul ispăşirii sunt bogate şi complexe. În consecinţă au apărut diverse teorii despre ispăşire. Dată fiind abundenţa textelor biblice care vorbesc despre ispăşire, diferiţi teologi au ales să accentueze diferite texte. Criteriul după care şi-au ales principalele texte este legat de perspectiva lor cu privire la domenii doctrinare.

---

[3] Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 28.

Teoria sociniană: Ispășirea ca exemplu

Faustus şi Laelius Socinus, care au trăit în secolul al XVI-lea, au elaborat o învăţătură care în zilele noastre poate fi găsită la unitarieni. Ei au respins orice idee a unei jertfe substituitoare.[4] Au recunoscut formal cele trei roluri ale lui Cristos, însă în practică au neutralizat oficiul preoţesc în două moduri. În primul rând, au susţinut că lucrarea pe care a făcut-o Isus în timpul petrecut de El pe pământ a fost mai degrabă profetică, decât preoţească. În al doilea rând, au afirmat că slujba Lui preoţească, ce se desfăşoară în cer, este mai curând identică cu oficiul Său regesc, decât distinctă de acesta. Noul legământ despre care a vorbit Isus implică mai degrabă o iertare absolută, decât vreun gen de sacrificiu substituţionar. Adevărata valoare a morţii lui Isus constă în exemplul frumos şi perfect pe care ni-l asigură ea, arătând tipul de dedicare de care trebuie să dăm dovadă noi. Învierea lui Isus este importantă deoarece ea este, ca să zicem aşa, confirmarea învăţăturilor Lui, validând astfel faţă de noi promisiunile pe care ni le-a făcut. Ca dovadă că semnificaţia morţii lui Cristos constă în efectul ei ca exemplu pentru noi, socinienii aduc pasajul din 1 Petru 2:21: „Şi la aceasta aţi fost chemaţi; fiindcă şi Cristos a suferit pentru voi şi v-a lăsat o pildă ca să călcaţi pe urmele Lui." Alte pasaje la care se apelează includ 1 Ioan 2:6: „Cine zice că rămâne în El, trebuie să trăiască şi el cum a trăit Isus." În realitate însă, singurul text în care găsim o legătură vizibilă între exemplul lui Cristos şi moartea Lui este 1 Petru 2:21.[5]

Există câteva teorii care incorporează concepţia sociniană despre ispăşire. Una dintre ele este perspectiva pelagiană asupra condiţiei omului: omul este capabil din punct de vedere spiritual şi moral să facă voia lui Dumnezeu, să împlinească aşteptările lui Dumnezeu. O alta este concepţia că Dumnezeu nu este un Dumnezeu al unei justiţii retributive, şi prin urmare El nu pretinde nici un fel de satisfacere din partea sau în locul celor care păcătuiesc împotriva Lui. În fine, există concepţia că Isus este doar un om. Moartea pe care a experimentat-o El a fost doar moartea unui om obişnuit care se afla într-o lume căzută şi păcătoasă. Ea este importantă, nu sub aspect supranatural, ci ca prelungire ultimă a rolului Său de mare învăţător al dreptăţii. Moartea Lui a fost exemplul suprem pentru om în împlinirea cerinţei lui Iehova: „să faci dreptate, să iubeşti mila şi să umbli smerit cu Dumnezeul tău" (Mica 6:8). Isus nu ne-a spus numai că prima şi cea mai mare poruncă este să „să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, cu toată puterea ta şi cu tot cugetul tău" (Luca 10:27); El a şi arătat ce înseamnă acest lucru şi a demonstrat că o fiinţă umană îl poate înfăptui. Moartea lui Isus este aşadar ilustrarea şi realizarea perfectă a ceea ce a căutat El să-i înveţe pe alţii de-a lungul vieţii Sale. Ca prelungire a învăţăturilor Sale, ea diferă doar cantitativ de ele.

Din perspectivă sociniană moartea lui Isus satisface două nevoi umane. În primul rând, nevoia unei exemplificări a acelei iubiri totale pentru Dumnezeu pe care trebuie să o manifestăm dacă dorim să avem parte de mântuire. Isus L-a iubit pe Dumnezeu atât de mult, încât a fost gata să moară, dacă era nevoie, pentru principiile Împărăţiei lui Dumnezeu. În al doilea rând, moartea lui Isus ne inspiră pe noi. Idealul dragostei totale pentru Dumnezeu este atât de înalt încât pare efectiv de neatins. Moartea lui Isus este dovada că o asemenea dragoste se află la îndemâna omului. Ceea ce a fost El în stare să facă, putem şi noi! Probabil că noi nu va trebui să trecem prin acel gen de moarte de care a avut parte El, însă cu toate acestea putem fi siguri de faptul că suntem şi noi în stare să îndurăm orice suferinţă pe care ne-ar aduce-o angajamentul nostru deplin faţă de Dumnezeu.

---

[4] Faustus Socinus, *De Jesu Christo servatore,* 1. 1.

[5] Faustus Socinus, *Christianae religionis brevissima institutio,* 1. 667.

Concepţia sociniană trebuie bineînţeles să se confrunte cu faptul că numeroase porţiuni din Scriptură par să vadă cu totul altfel moartea lui Isus. Ele vorbesc despre răscumpărare, jertfă, preoţie, purtare a păcatului şi altele de acest gen. Observaţi, de fapt, afirmaţia ce urmează cu numai trei versete după textul favorit al socinienilor (1 Petru 2:21): „El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, fiind morţi faţă de păcate, să trăim pentru dreptate; prin rănile Lui aţi fost vindecaţi" (v. 24). Cum trebuie înţeleasă o asemenea afirmaţie? Replica obişnuită a socinienilor şi a celor care au idei asemănătoare este că ispăşirea este doar un concept metaforic.[6] După părerea lor, tot ceea ce este necesar pentru ca Dumnezeu şi omul să aibă părtăşie unul cu celălalt este ca omul să aibă credinţă în Dumnezeu şi dragoste pentru El. Deoarece dacă Dumnezeu ar fi pretins mai mult, aceasta ar fi fost contrar naturii Sale, iar dacă El L-ar fi pedepsit pe Cel nevinovat (Isus) în locul celor vinovaţi, acest lucru ar fi fost contrar justiţiei Lui. Mai exact, acel gen de relaţie pe care a dorit s-o aibă Dumnezeu cu omul este restabilită prin adoptarea de către fiecare în parte a învăţăturilor lui Isus şi a exemplului dat de El prin viaţa şi mai ales prin moartea Sa.

Teoria influenţei morale: Ispăşirea ca arătare a dragostei lui Dumnezeu

O altă concepţie, care accentuează că efectul principal al morţii lui Cristos este impactul direct produs asupra oamenilor, este numită „teoria influenţei morale" a ispăşirii. Spre deosebire însă de concepţia sociniană care accentuează natura umană a lui Cristos şi consideră că moartea Lui este pentru noi un exemplu care ne arată ce fel de dragoste trebuie să avem faţă de Dumnezeu, teoria influenţei morale vede moartea lui Cristos ca pe o demonstrare a dragostei lui Dumnezeu; această teorie accentuează dimensiunea divină a lui Cristos.

Teoria influenţei morale a fost enunţată pentru prima dată de către Abelard ca reacţie la concepţia lui Anselm. Anselm credea că încarnarea este necesară datorită faptului că păcatul nostru este o ofensă împotriva demnităţii morale a lui Dumnezeu şi, în consecinţă, trebuie să existe vreo formă de compensaţie faţă de Dumnezeu. Abelard, pe de altă parte, a accentuat primatul dragostei lui Dumnezeu şi a insistat că Cristos nu a făcut nici un fel de plată sacrificială pentru ca să-I dea satisfacţie Tatălui pentru demnitatea Lui ofensată. Mai degrabă, Isus i-a arătat omului măsura deplină a dragostei lui Dumnezeu pentru el. Era nevoie să se rectifice teama omului de Dumnezeu şi ignoranţa lui cu privire la El. Lucru care s-a realizat prin moartea lui Cristos. Astfel, efectul major al morţii lui Cristos s-a răsfrânt mai degrabă asupra omului decât asupra lui Dumnezeu.[7]

---

[6] Socinus, *De Jesu Christo servatore*, 1. 3.

Această teorie nu a găsit imediat un sprijin substanţial. După mult timp însă, când a ajuns să fie prezentată de alţi adepţi ai ei, a câştigat în popularitate. Horace Bushnell (1802-1876) a răspândit-o în Statele Unite, în timp ce susţinătorul ei de frunte în Marea Britanie a fost probabil Hastings Rashdall. Expunerea noastră se va baza mai ales pe gândirea acestor oameni.

După părerea adepţilor teoriei influenţei morale a ispăşirii, natura lui Dumnezeu este în primul rând dragoste. Ei minimalizează trăsături cum sunt justiţia, sfinţenia şi dreptatea. În consecinţă, ei trag concluzia că omul nu trebuie să se teamă de justiţia şi de pedeapsa lui Dumnezeu. Astfel, problema omului nu este că el a violat Legea lui Dumnezeu şi Dumnezeu îl va pedepsi (de fapt trebuie să-l pedepsească). Mai degrabă, problema lui este că propriile lui atitudini îl ţin despărţit de Dumnezeu.

Separarea şi înstrăinarea noastră de Dumnezeu poate îmbrăca diferite forme. Este posibil să nu realizăm că neascultarea noastră este o sursă de durere pentru Dumnezeu. Sau să nu ne dăm seama că în pofida tuturor celor întâmplate Dumnezeu continuă să ne iubească. Este posibil să ne temem de Dumnezeu sau să Îl facem vinovat de problemele care au apărut în relaţia noastră cu El sau chiar pentru problemele lumii în general. Dacă însă ne-am pocăi şi ne-am întoarce la Dumnezeu cu încredere şi credinţă ar avea loc o împăcare, întrucât nu există piedici care ţin de capacitatea lui Dumnezeu de a ierta. Nu există nimic în natura Lui care să ceară satisfacţie pentru păcatele noastre sau o rectificare a lor. Dificultatea se află în noi.[8] Bushnell consideră că păcatul este *un tip de boală de care trebuie să fim vindecaţi*. Cristos a venit tocmai pentru ca să corecteze acest defect la noi.

Bushnell accentuează puternic empatia lui Cristos. Nu este greşit să credem că Cristos a avut o mare dragoste pentru om chiar şi înainte de încarnare; El avea deja pe umerii Lui povara omului. În timp ce teoriile mai obiective ale ispăşirii (adică acele teorii care susţin că efectul principal al morţii lui Cristos este unul care acţionează asupra a ceva exterior omului) înţeleg că moartea lui Isus a fost motivul pentru care a venit El, Bushnell susţine că Isus a venit ca să arate dragostea divină. Moartea Lui a fost doar unul dintre modurile (chiar dacă cel mai impresionant) în care a fost exprimată dragostea Lui. Cum spune Bushnell: „Jertfa [Lui Isus□, luată ca un fapt în timp, nu a fost pusă înaintea Lui ca scop, sau obiectiv, al lucrării Sale – aceasta ar face din ea un simplu spectacol al suferinţei, fără demnitate sau caracter raţional – ci atunci când s-a ajuns la ea, ea nu a fost decât soarta rea pe care trebuie să o întâmpine o asemenea lucrare, efectuată cu a o asemenea devoţiune."[9] Moartea Lui nu a fost scopul venirii Lui; ea a fost o consecinţă a venirii Lui.

Este limpede că după părerea lui Bushnell scopul sau obiectivul venirii lui Isus nu a fost „să achite datoria păcatului nostru" sau „să satisfacă pentru noi justiţia divină". Bushnell observă că, deşi prezentat în variate contexte şi în conexiuni cu diverse imagini şi idei, scopul morţii precum şi al vieţii lui Isus este explicat logic pretutindeni în Scriptură. Ţinta lui Isus se găseşte în propriile Lui cuvinte: „Pentru că Fiul omului a venit să caute şi să mântuiască ce era pierdut" (Luca 19: 10); „Eu pentru aceasta M-am născut şi am venit în lume, ca să mărturisesc despre adevăr" (Ioan 18:37). Pavel a spus că „Dumnezeu era în Cristos împăcând lumea cu Sine" (2 Cor. 5:19). Deşi forma în care sunt exprimate diferă, toate aceste pasaje au o idee comună. Bushnell rezumă: „Luând aceste diverse pasaje din Scriptură şi altele asemănătoare lor, noi ne imaginăm o tranzacţie ce afectează caracterul unor suflete; o schimbare lăuntrică regeneratoare, mântuitoare, care aduce supunere faţă de adevăr, atotrestauratoare a vieţii - cu un cuvânt, aducerea Împărăţiei lui Dumnezeu, sau a Împărăţiei cerurilor, printre oameni şi, în cele din urmă, cuprinderea unei lumi nou-născute în ea."[10]

---

[7] Pierre Abelard, *Comentariu la Epistola către Romani* 3:26; 5:5.

[8] Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, Londra, Macmillan, 1920, p. 26.

[9] Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation*, New York, Scribner, 1866, p. 130-131.

O vindecare a sufletelor, aceasta este lucrarea pe care Isus a venit să o facă. Omul are o nevoie cumplită de o asemenea vindecare. Această nevoie este mai mare decât nevoia celor care au venit la Isus în timpul vieţii Lui cu suferinţele lor fizice. Dar nu este suficient ca Dumnezeu să îl absolve pe om de păcat. Este important şi ca păcatul să-i dea drumul omului, ca să zicem aşa. Daunele din om pot fi acum înlăturate şi omul poate fi restaurat, cum s-ar spune, datorită jertfei şi suferinţei lui Isus. Moartea Lui a adus în sfera posibilului împlinirea a trei dintre nevoile fundamentale ale omului:

1. Omul are nevoie de o deschidere faţă de Dumnezeu, de o disponibilitate de a-I răspunde. Când Dumnezeu Îşi face propunerea, printr-o chemare la pocăinţă, omul nu trebuie să-I întoarcă spatele, ci trebuie să se întoarcă spre El. Gândiţi-vă la situaţia lui Adam şi a Evei în grădina Edenului după ce au păcătuit; ei se temeau de Dumnezeu şi încercau să se ascundă sau să fugă de El. Acesta este răspunsul firesc al unui păcătos la apropierea lui Dumnezeu: groaza, teama, fuga. Cristos înţelege răspunsul nostru. În consecinţă, El nu ne arată în primul rând sfinţenia şi puritatea Lui absolută. Mai degrabă, El Îşi arată grija faţă de noi, pătrunzând în lumea noastră, murind de cea mai amarnică moarte care poate fi concepută. Dragostea Lui nu ne poate lăsa să plecăm. Bushnell descrie efectul ei plin de putere asupra noastră: „Într-un cuvânt, noi Îl vedem implicat atât de profund în situaţia noastră, încât suntem îmblânziţi şi atraşi de El şi începem chiar să dorim ca El să pătrundă mai mult în ea, astfel încât să-I simţim prezenţa într-un mod şi mai constrângător. În felul acesta are loc o mare schimbare de macaz în procesul întoarcerii noastre. Inima ne este cucerită înainte de a se frânge. Suntem cuceriţi de Prieten înainte de a-L iubi pe Mântuitor."[11] Aşadar, prin moartea Lui, Isus a împlinit prima nevoie a noastră, care suntem nişte fiinţe umane păcătoase – înlăturarea fricii de Dumnezeu.

2. A doua nevoie a omului este o conştienţă veritabilă şi profundă a existenţei păcatului personal şi o pocăinţă care să rezulte din această conştienţă. Noi avem, desigur, o superficială părere de rău ori de câte ori greşim. Ştim de asemenea că Legea lui Dumnezeu pronunţă o sentinţă neînduplecată şi răspicată asupra păcatului. Avem însă nevoie de o mai bună, mai adâncă şi mai pătrunzătoare

---

[10] Ibid., p. 132.

[11] Ibid., p. 154.

conştienţă a păcătoşeniei noastre. Pe lângă cunoaşterea obiectivă, intelectuală a fărădelegii noastre, cum este cea pe care o dă Legea, noi avem nevoie de o conştienţă lăuntrică şi profundă a păcătoşeniei, care duce la un regret veritabil pentru ceea ce I-am făcut lui Dumnezeu. Când Îl vedem pe Cel pe care L-am străpuns prin păcatul nostru, rămânem dezarmaţi. Spre deosebire de Iuda, care a ieşit afară şi s-a sinucis, noi nu vom fi descurajaţi, împietriţi sau dezgustaţi de durerea care însoţeşte recunoaşterea păcătoşeniei noastre; mai degrabă, vom întâmpina suferinţa cu bucurie. Ca şi Pavel la auzirea cuvintelor „Eu sunt Isus, pe care-L prigoneşti" (Fapte 9:5), noi vom descoperi că împotrivirea noastră faţă de Dumnezeu s-a dus. Ne vom întoarce înspre Isus cu dragoste.[12]

3. Omul are nevoie şi de inspiraţie. Deşi ne este descrisă sfinţenia pe care trebuie să o realizăm în vieţile noastre, ea devine reală pentru noi atunci când o vedem prezentată într-un mod practic şi personal. Noi nu vrem definiţii teologice ale lui Dumnezeu, spune Bushnell. De fapt, „noi vrem un prieten, pe care să-l putem simţi ca pe un om şi care va fi suficient de transparent pentru noi ca să-l acceptăm şi să-l iubim."[13]

Bushnell vorbeşte mult despre schimbarea care trebuie să fie făcută în noi.[14] Despre naşterea noastră din nou, crearea noastră din nou, înviorarea noastră. Această schimbare a fost făcută posibilă prin lucrarea săvârşită de Cristos şi mai ales prin moartea Lui. El L-a umanizat pe Dumnezeu, aducându-L la nivelul nostru. Isus a acţionat cu noi şi pentru noi. Îl cunoaştem pe El în acelaşi mod în care ne cunoaştem unii pe ceilalţi.[15]

După părerea lui Bushnell, lucrul care ne îndeamnă cel mai puternic la dragoste pentru Dumnezeu şi încredere în El este înţelegerea faptului că şi El a suferit din cauza răului. Omul are tendinţa de a întreba de ce nu înlătură Dumnezeu răul din lume, sau chiar de a-L acuza pe Dumnezeu pentru existenţa acestui rău. Cunoaşterea faptului că Dumnezeu este mare şi atotsuficient ne duce în această direcţie şi la presupunerea că Dumnezeu nu poate suferi, fiind infinit şi imuabil. Moartea lui Cristos însă arată că păcatul lumii nu are acelaşi efect asupra lui Dumnezeu pe care l-ar avea un spectacol dezgustător asupra unui ochi de sticlă. Moartea lui Cristos arată clar că Dumnezeu este sensibil la durerea pe care păcatul o pricinuieşte în viaţa noastră. Dumnezeu nu trebuie acuzat pentru suferinţele din lume. Căci El simte puterea şi tragedia suferinţei. Răspunsul Lui principal nu este condamnarea, ci compasiunea.[16] Un asemenea Dumnezeu reuşeşte să obţină dragostea şi încrederea noastră.

Teoria guvernamentală:
Ispăşirea ca arătare a justiţiei divine

Concepţiile precedente despre ispăşire L-au zugrăvit pe Dumnezeu ca pe o fiinţă plină de înţelegere şi indulgentă în esenţă. Ele susţin că pentru a putea beneficia din nou de favoarea lui Dumnezeu se cere să faci numai atât cât îţi stă în putinţă sau să răspunzi la dragostea lui Dumnezeu. Îmbrăţişarea unei asemenea concepţii ar putea duce la antinomianism. Legea lui Dumnezeu însă este o problemă serioasă şi încălcarea sau desconsiderarea ei nu trebuie luată prea uşor. Aşa numita teorie guvernamentală accentuează gravitatea păcatului. Ea este o concepţie intermediară, cu elemente obiective (ispăşirea este considerată o satisfacere a cerinţelor justiţiei) şi elemente subiective (moartea lui Cristos este văzută ca un mijloc de reprimare a păcatului prin faptul că îl face pe păcătos să înţeleagă gravitatea păcătuirii).

---

[12] Ibid., p. 154-155.
[13] Ibid., p. 155.
[14] Ibid., p. 156.
[15] Ibid., p. 220.
[16] Ibid., p. 223-225.

Susţinătorul major al concepţiei guvernamentale a fost Hugo Grotius (1583-1645), de formaţie juridică, mai degrabă decât preoţească. Prin urmare, el a adus în discuţia despre ispăşire genul de considerente care ar fi importante pentru un jurist. Grotius şi-a formulat teoria ca răspuns la învăţătura socinienilor, despre a căror concepţie despre ispăşire el credea că se concentrează prea mult asupra omului.[17] El a fost crescut în învăţătura calvinistă, devenind însă arminian.[18]

Pentru ca să înţelegem teoria lui Grotius trebuie să începem cu concepţia lui despre natura lui Dumnezeu. Dumnezeu este o fiinţă foarte sfântă şi dreaptă care a stabilit anumite legi. Păcatul este o violare a acestor legi. Încălcările legii însă nu trebuie imaginate ca nişte atacuri la adresa lui Dumnezeu ca persoană individuală. Mai curând, Dumnezeu este preocupat de Lege în calitate de conducător, de administrator al Legii. Dreptul de a pedepsi este legat de slujba de conducător. Aşadar, în calitate de conducător Dumnezeu are dreptul să pedepsească păcatul, deoarece păcatul merită în mod inerent pedeapsa.[19]

Totuşi, acţiunile lui Dumnezeu trebuie înţelese în lumina atributului Său dominant, şi anume dragostea. Dumnezeu iubeşte rasa umană. Cu toate că El are dreptul să o pedepsească pentru păcatul ei, nu este inevitabil sau obligatoriu ca El să o pedepsească. El poate să ierte păcatul şi să îl absolve pe om de vină. Problema constă însă tocmai în modul în care a realizat El acest lucru. El a ales să-l facă într-un asemenea mod încât să manifeste în acelaşi timp atât clemenţa, cât şi severitatea Sa. Dumnezeu poate să ierte păcatul, însă El ia în considerare şi interesele guvernării Sale morale.[20]

Potrivit lui Grotius, Dumnezeu poate să atenueze Legea astfel încât să nu fie nevoie să pretindă o pedepsire sau o pedeapsă specifică pentru fiecare încălcare a legii. Însă El a acţionat într-un mod care I-a îngăduit să ţină cont de interesele guvernării. Este important să înţelegem că rolul lui Dumnezeu aici este mai degrabă acela de conducător decât de creditor sau stăpân. Un creditor poate şterge o datorie dacă aşa alege el să facă. Un stăpân poate să pedepsească sau nu, după cum vrea. Un conducător însă nu poate ignora pur şi simplu sau trece cu vederea încălcările legii. El nu poate acţiona după propriul său capriciu, sau după sentimentele lui de moment. El trebuie să acţioneze mai degrabă cu gândul la binele celor care se află sub autoritatea sa.[21]

---

[17] L. W. Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, Manchester, University Press, 1920, p. 290.

[18] John Miley, *The Atonement in Christ*, New York, Phillips and Hunt, 1879, p. 199.

[19] Hugo Grotius *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum* 5.

[20] Ibid.

[21] Ibid., 2-3.

A fost spre binele umanităţii ca Cristos să moară. Dacă iertarea păcatelor umanităţii ar fi fost acordată prea uşor, ar fi avut ca rezultat o subminare a autorităţii şi a eficacităţii Legii. Prin urmare, a fost necesar să existe o ispăşire care să asigure o bază pentru iertare şi să păstreze totodată structura guvernării morale. Moartea lui Cristos a servit la împlinirea ambelor scopuri. Descriind moartea lui Cristos, Grotius a folosit termenul de „substituire penală". El nu a vrut să spună că moartea lui Cristos a fost o pedeapsă care i-a fost aplicată Lui în loc să fie aplicată umanităţii pentru păcatele ei. Mai curând Grotius a văzut moartea lui Cristos ca un substitut în locul unei pedepse.[22]

Prin moartea lui Cristos, Dumnezeu a arătat ce ne va obliga justiţia Lui să suferim dacă persistăm în păcat. Subliniind gravitatea încălcării Legii lui Dumnezeu şi a ticăloşiei păcatului, această arătare a justiţiei lui Dumnezeu este cu atât mai impresionantă cu cât ea are în vedere cine şi ce a fost Cristos. Spectacolul suferinţelor îndurate de Cristos este suficient ca să ne oprească de la păcat. Şi dacă noi ne întoarcem de la păcat, putem fi iertaţi, iar guvernarea morală a lui Dumnezeu poate fi menţinută. Datorită morţii lui Cristos, Dumnezeu poate să ierte păcatele fără o prăbuşire a structurii morale a universului.

Potrivit teoriei guvernamentale, suferinţele lui Cristos sunt o ispăşire pentru păcat. În orice caz, interpretarea pe care o dă Grotius acestei afirmaţii este foarte departe de cea a lui Anselm, de exemplu. După concepţia lui Anselm, care este uneori numită „teoria satisfacerii lui Dumnezeu", moartea lui Cristos a fost o pedeapsă reală aplicată Lui în locul pedepsei care ar fi trebuit să le fie aplicată păcătoşilor individuali în urma încălcării Legii. Grotius nu este de acord. El crede că moartea lui Cristos nu a fost o pedeapsă; dimpotrivă, ea a făcut ca pedeapsa să nu mai fie necesară. De fapt, după părerea lui Grotius, nici o pedeapsă nu-i putea fi ataşată lui Cristos sau transferată asupra Lui, întrucât pedeapsa nu poate fi transferată de la o persoană la alta. Pedeapsa este personală, individuală. Dacă ar putea fi transferată, legătura dintre păcat şi vină ar fi ruptă. Prin urmare, moartea lui Cristos nu a fost o purtare substituţionară a pedepsei noastre, ci o arătare a urii lui Dumnezeu faţă de păcat, o demonstraţie menită să imprime în noi oroarea faţă de păcat. Astfel, chiar şi prin absenţa pedepsei, justiţia şi moralitatea sunt păstrate.

Una dintre implicaţiile concepţiei lui Grotius este că Dumnezeu nu aplică pedeapsa ca pe o retribuţie strictă. Păcatul nu este pedepsit numai pentru că el merită să fie pedepsit. El este pedepsit din cauza cerinţelor guvernării morale. Scopul pedepsei nu este retribuţia, ci descurajarea comiterii unor acte păcătoase, fie de către cel pedepsit, fie de către alte persoane care au putut vedea pedepsirea. Păcatul, fără îndoială, merită pedeapsa (de fapt, el este singurul motiv pentru pedeapsă), şi Dumnezeu nu ar fi nedrept dacă ar aplica pedeapsa pentru păcat în fiecare caz în parte. Prin urmare, nu este o nedreptate ca cineva să fie pedepsit. Dar pedeapsa nu trebuie aplicată în fiecare caz şi nici la intensitatea maximă.

Din cele precedente ar trebui să fie evident că Grotius a fost un oponent activ al antinomianismului sub orice formă a lui, cum au fost şi susţinătorii de mai târziu ai teoriei guvernamentale. După părerea lui, teoria sociniană care spune că ispăşirea este în esenţă un exemplu frumos care ne arată cum ar trebui să trăim este o bază insuficientă pentru o trăire cu adevărat evlavioasă, căci nu sunt prezentate nici un fel de consecinţe legate de eşuarea trăirii unei vieţi sfinte. Trebuie să existe atât o încurajare a bunătăţii, cât şi o descurajare a faptelor rele. Până şi teoria satisfacerii lui Dumnezeu încurajează o nerespectare a Legii. Căci dacă moartea lui Cristos este un echivalent exact al pedepsei pentru toate păcatele noastre, atunci nu există pericolul real al unei pedepse viitoare pentru noi şi putem face tot ce vrem. O dată ce Cristos a murit pentru noi, nu mai este nevoie ca noi să fim pedepsiţi. Grotius a considerat că, dimpotrivă, schema lui are avantajul de a imprima în mintea omenirii gravitatea oricărui fel de păcat.

---

[22] Ibid., 5.

În teoria guvernamentală există un element obiectiv. Moartea a fost o jertfă reală adusă de Cristos lui Dumnezeu. Prin acest act lui Dumnezeu I s-a dat o dată pentru totdeauna posibilitatea de a Se purta cu îndurare cu omul. Ispăşirea a avut un impact asupra lui Dumnezeu. Însă în general teoria guvernamentală este una din teoriile subiective ale ispăşirii – impactul principal a fost asupra omului. Scopul morţii lui Cristos nu a fost acela de a satisface cerinţele naturii drepte a lui Dumnezeu, astfel încât Lui să I se dea posibilitatea să facă ceea ce altminteri nu ar fi putut să facă, şi anume să ierte păcatele. Mai degrabă, ea I-a dat lui Dumnezeu posibilitatea să ierte păcatele sau să suspende pedeapsa într-un mod care să nu aibă consecinţe nefavorabile sau efecte adverse asupra oamenilor. Suferinţa lui Cristos serveşte ca mijloc de descurajare a păcătuirii prin imprimarea în mintea noastră a gravităţii păcatului. În acest caz, în măsura în care ne întoarcem de la păcat, putem fi iertaţi. Nevoia pedepsirii noastre a fost eliminată şi totuşi, în acelaşi timp, guvernarea morală şi autoritatea Legii au fost menţinute. Aşadar, în cele din urmă impactul principal al ispăşirii cade asupra omului.

După concepţia lui Grotius, jertfirea de Sine a lui Cristos a fost o satisfacţie suficientă pentru ca guvernarea morală să fie menţinută, şi astfel lui Dumnezeu I s-a dat posibilitatea să ierte păcatele într-o asemenea manieră încât să nu existe consecinţe adverse pentru om. Socinienii au obiectat că satisfacţia şi iertarea se exclud reciproc. Dacă Dumnezeu pretinde sau acceptă o satisfacţie pentru păcate nu există milă sau har real. Dar Grotius a făcut diferenţa între plata integrală a unei datorii şi satisfacţie. El a evitat cu grijă concepţia legalistă că Dumnezeu ar cere în fiecare caz o pedeapsă echivalentă cu ofensa. Dacă ar exista o plată completă şi integrală, nu ar exista nici o iertare reală. Însă o satisfacţie acceptată ca fiind suficientă pentru scopurile guvernării nu exclude şi nu împiedică clemenţa lui Dumnezeu. El nu pretinde întreaga pedeapsă. Din acest motiv există o iertare reală. În loc să insiste să se plătească şi ultima fărâmă a fiecărei pedepse, natura iubitoare a lui Dumnezeu vrea să ierte. Se pare că în dorinţa Lui de a ierta păcatul, Dumnezeu a căutat o scuză ca să nu aplice toate consecinţele păcatului. El a găsit prilejul pentru aceasta la moartea lui Cristos, pe care a considerat-o suficientă pentru a menţine guvernarea Lui morală.

Unul dintre lucrurile care ne izbesc atunci când examinăm teoria guvernamentală este faptul că îi lipseşte o bază scripturală clară. Căutăm zadarnic la Grotius texte biblice specifice care să sprijine punctele majore ale teoriei lui. De fapt, noi vedem la lucru mintea juristului, care se concentrează asupra principiilor generale ale Scripturii şi face anumite deducţii pe baza lor. Singurul verset invocat în sprijinul teoriei că moartea lui Cristos a fost cerută de năzuinţa lui Dumnezeu de a-Şi menţine guvernarea morală şi Legea o dată cu iertarea păcatelor este Isaia 42:21: „Domnul a voit, pentru dreptatea Lui, să vestească o lege mare şi minunată". Alte pasaje din Scriptură sunt citate în sprijinul elementelor de fond ale teoriei guvernamentale a ispăşirii. În acest sens, felul în care tratează John Miley ispăşirea este extrem de revelator. El înşiră texte care vorbesc despre mânia divină, dreptatea divină şi ispăşirea prin suferinţă, dar nu menţionează texte care să vorbească despre ideea ispăşirii în sine sau, mai exact, care să definească ispăşirea.[23] Versetele pe care le citează el descriu diverse aspecte ale ispăşirii (de ex, suferinţa lui Cristos), dar nu intră în caracterul esenţial al ispăşirii sau în modul în care funcţionează ea. Astfel, în timp ce alte teorii iau o anumită afirmaţie biblică explicită cu privire la natura ispăşirii şi o amplifică în defavoarea altora, teoria guvernamentală se bazează pe deducţii întemeiate pe câteva din învăţăturile şi principiile generale ale Scripturii.

Teoria răscumpărării:
Ispășirea ca victorie asupra forțelor păcatului și ale răului

Teoria cu cele mai mari pretenţii legate de a fi fost concepţia standard în perioada timpurie a Bisericii este probabil aşa numita teorie a răscumpărării. Gustaf Aulen a numit-o concepţia clasică[24] şi din multe privinţe această desemnare este corectă, deoarece sub diverse forme ea a dominat gândirea Bisericii până în vremea lui Anselm şi Abelard. Ea a fost chiar principalul mod în care vedea Augustin ispăşirea şi s-a bucurat astfel de imensul prestigiu conferit de numele lui.

Cei doi făuritori principali din primele secole ai teoriei răscumpărării au fost Origen şi Grigore de Nissa. Origen vedea istoria biblică ca pe o descriere a unei mari drame cosmice. Din acest motiv concepţia lui despre ispăşire a fost numită şi concepţia „dramatică". În lupta cosmică dintre forţele binelui şi ale răului, Satan şi-a stabilit controlul asupra omului. Irineu, printre alţii, a sugerat că acest control a fost dobândit printr-un act nedrept de agresiune.[25] Dar indiferent de felul în care a fost obţinut, Satan este acum puterea care guvernează lumea. În calitate de cârmuitor al lumii, drepturile lui nu pot fi trecute cu vederea pur şi simplu, deoarece Dumnezeu nu Se va coborî la a folosi tehnicile întrebuinţate de către Diavol; El nu îl va „fura" înapoi pe om, ca să zicem aşa. Problema majoră a omului este, prin urmare, că e subjugat de un stăpân necorespunzător, şi anume de Satan.

Origen acordă mare atenţie afirmaţiei lui Pavel că noi am fost cumpăraţi cu un preţ (1 Cor. 6:20). Însă Origen întreabă de la cine am fost noi cumpăraţi. Fără îndoială, că de la cel ai cărui servitori eram. El a stabilit preţul.

> Diavolul era cel care ne deţinea, de a cărui parte am fost atraşi prin păcatele noastre. Prin urmare, el a cerut ca preţ pentru noi sângele lui Cristos. Dar până ce a fost dat sângele lui Cristos, care era atât de preţios încât numai el singur a fost suficient pentru răscumpărarea tuturor, a fost necesar ca dintre cei care au trăit în perioada Legii să-şi

---

[23] Miley, *Atonement*, p. 245-265.

[24] Gustaf Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trad. în lb. engl. A. G. Hebert, New York, Macmillan, 1931, p. 20.

[25] Irineu, *Împotriva ereziilor*, 5.1.1.

> dea fiecare în parte sângele pentru el însuşi (prin circumcizie), imitând ca să zicem aşa, răscumpărarea ce urma să aibă loc.[26]

Textul pe care se bazează cel mai mult Origen şi alţii care susţin teoria răscumpărării este afirmaţia lui Isus că El a venit să-Şi dea viaţa ca răscumpărare pentru mulţi (Matei 20:28; Marcu 10:45). Cui i-a fost plătită această răscumpărare? Cu siguranţă nu lui Dumnezeu. El nu Şi-ar plăti Lui Însuşi o răscumpărare. Mai degrabă, ea a fost plătită Celui rău, deoarece el a fost cel care ne-a ţinut captivi până ce a fost plătit preţul, şi anume sufletul lui Isus.[27]

Observaţi că în varianta doctrinară pe care a formulat-o Origen, cel care a cerut sângele lui Cristos a fost mai degrabă Satan decât Dumnezeu, iniţiind aşadar acest aspect al tranzacţiei. Astfel, răscumpărarea a fost cerută de Satan, plătită lui şi acceptată de el. Aceasta diminuează într-o oarecare măsură acuzaţia că teoria răscumpărării face parcă din Dumnezeu un afacerist necinstit. E adevărat, Satan a fost înşelat, dar este mai corect să se spună că el s-a înşelat pe sine, şi aceasta în două privinţe, după cum spune Origen. În primul rând, Satan a crezut că poate fi domnul sufletului lui Isus; învierea lui Isus a dovedit contrariul. În al doilea rând, sugerează Origen, Diavolul nu a înţeles că omenirea, parţial eliberată prin învăţăturile şi minunile lui Isus, va fi complet eliberată prin moartea şi învierea Sa. Aşadar Satan i-a dat drumul omului, doar ca să descopere că nu poate să-L ţină pe Cristos, pe care Îl acceptase în schimbul omului.[28]

Un secol mai târziu, Grigore de Nissa a dat consistenţă concepţiei despre ispăşire a lui Origen. Preocuparea principală a lui Grigore de Nissa a fost să menţină justiţia lui Dumnezeu. El a considerat că de vreme ce sclavia în care ne găsim ni se datorează nouă, alegerii noastre libere, ar fi fost nedrept ca Satan să fie lăsat fără captivii săi prin vreo metodă arbitrară.[29] Acest lucru ar fi însemnat să se fure de la Satan ceea ce îi aparţinea de drept. Prin urmare a fost necesară o tranzacţie. Din cauza mândriei şi a lăcomiei lui, Satan s-a grăbit să accepte un preţ despre care era convins că este mult mai valoros decât sufletele pe care le ţinea captive, şi anume viaţa lui Cristos. Satan nu şi-a dat însă seama că divinitatea lui Cristos era învăluită în carnea lui umană.[30] Divinitatea lui Cristos a fost în mod deliberat ascunsă de Satan, astfel încât el să-l accepte pe Isus ca răscumpărare.

Grigore de Nissa recunoaşte că Dumnezeu l-a înşelat pe Satan: „Divinitatea a fost ascunsă sub vălul naturii noastre, astfel încât, întocmai ca în cazul peştelui vorace, cârligul Divinităţii să fie înghiţit o dată cu momeala de carne."[31] După ce recunoaşte înşelăciunea, Grigore de Nissa o justifică. El spune că este nevoie de două lucruri pentru ca o faptă să fie dreaptă. Unul dintre ele este ca fiecare să aibă ce i se cuvine, iar celălalt, să fie motivată de dragostea de oameni. În răscumpărarea săvârşită de Dumnezeu erau îndeplinite ambele condiţii. Nu era un lucru nepotrivit să se folosească înşelăciunea împotriva lui Satan, deoarece şi el îşi câştigase astfel puterea asupra omului, folosindu-se de momeala plăcerii senzuale. Deşi este posibil ca unii să vadă o problemă în faptul că lui Dumnezeu i Se găsesc scuze pentru că S-a folosit de înşelăciune, pe când Satan este condamnat pentru acelaşi lucru, Grigore de Nissa scoate în evidenţă diferenţa dintre ţinta şi scopul lor:

---

[26] Origen, *Comentariu pe Romani* 2:13.
[27] Origen, *Comentariu pe Matei* 13:28.
[28] Ibid.
[29] Grigore de Nissa, *Marele catehism*, 22.
[30] Ibid., 23.
[31] Ibid., 24.

> Însă în ceea ce priveşte ţinta şi scopul celor ce au avut loc, este implicată o schimbare a direcţiei celui mai nobil; deoarece în timp ce el, duşmanul, şi-a îndeplinit înşelăciunea în vederea ruinării naturii noastre, Acela care este simultan Cel drept, Cel bun şi Cel înţelept Şi-a folosit şiretlicul, în care era înşelăciune, în vederea mântuirii celui care pierise, şi astfel i-a acordat un câştig nu numai celui pierdut, ci şi celui care provocase ruinarea noastră.[32]

Înşelarea lui Satan de către Dumnezeu este justificată pe motiv că este în vederea unui scop bun, ceea ce pare să sugereze aproape că „scopul scuză mijloacele". Referirea criptică la faptul că înşelarea lui Satan a fost atât în folosul lui Satan, cât şi al nostru nu este explicată.

Lui Grigore de Nissa şi lui Rufinus le-a plăcut mai ales imaginea cârligului şi a momelii. Ei au crezut chiar că este posibil ca Iov 41:1 („Poţi tu să prinzi Leviatanul cu undiţa?") să fi fost o anticipare a ispăşirii.[33] Grigore cel Mare a comparat crucea cu o plasă de prins păsări[34] şi chiar şi Augustin a asemănat crucea cu o cursă de şoareci, sângele lui Cristos servind ca momeală.[35]

Pe măsură ce teologia occidentală a prins contur, ideea de justiţie a fost elaborată treptat. Ceea ce nu este surprinzător, dată fiind influenţa atotpătrunzătoare a sistemului judiciar roman. Susţinând că înşelarea lui Satan nu trebuie considerată o faptă pe care a săvârşit-o Dumnezeu, ci mai degrabă ceva ce El a permis în mod just, Augustin a dezarmat acuzaţia că Dumnezeu a fost nedrept sau necinstit.[36] La Augustin nu există nici o insinuare că divinitatea lui Cristos ar fi fost tăinuită pentru ca Satan să fie tras pe sfoară. Mai degrabă, Satan a fost o victimă a propriei sale mândrii, deoarece el a crezut că poate să-L învingă pe Cristos şi să aibă autoritate asupra Lui, când în realitate el nu avea o asemenea putere. Întrucât Isus nu păcătuise niciodată, şi din acest motiv nu era pasibil de moarte, El nu se afla sub controlul lui Satan; a fost un calcul greşit şi arogant din partea lui Satan să creadă că poate să aibă autoritate asupra Fiului lui Dumnezeu.[37]

Indiferent de forma în care teoria a fost exprimată în această perioadă timpurie, tema dominantă a fost victoria asupra lui Satan şi eliberarea omenirii de sclavia impusă de el. Singurii teologi remarcabili din acea perioadă, care nu au adoptat teoria răscumpărării, au fost Grigore de Nazianz şi Atanasie. Ceva mai târziu Ioan Damaschinul a simţit şi el inconsistenţa ideii că Dumnezeu ar fi făcut o asemenea afacere cu Satan. El a găsit respingătoare ideea că Dumnezeu L-ar oferi pe Cristos vrăjmaşului. Neavând nici o altă teorie la care să apeleze, Ioan Damaschinul a fost de acord că ispăşirea a fost în esenţă un triumf al lui

---

[32] Ibid., 26.

[33] Ibid., 24.

[34] Grigore cel Mare, *Moralia, sive Expositio in Job*, 33. 15.

[35] Vezi Petru, Lombard *Sententiae*, 3. 19.

[36] Augustin, *De trintate*, 13. 12.

[37] Ibid, 13. 14.

Dumnezeu, însă a susţinut că puterea care l-a prins în mrejele ei pe om şi care la rândul ei a fost apoi prinsă în capcană de Dumnezeu a fost mai degrabă moartea decât Diavolul. Prin faptul că Dumnezeu Şi-a oferit Fiul, El a distrus moartea:

> Dumnezeu a interzis ca sângele Domnului să fie oferit tiranului. De aceea moartea se apropie şi, înghiţind trupul ca momeală, este străpunsă de cârligul divinităţii, iar după ce gustă dintr-un trup lipsit de păcat şi dătător de viaţă ea piere şi le dă drumul tuturor celor pe care îi înghiţise din vechime. Deoarece la fel cum întunericul dispare la apariţia luminii, tot aşa moartea este respinsă de asaltul vieţii, care aduce viaţă tuturor, dar moarte distrugătorului.[38]

O dată cu apariţia teoriilor lui Anselm şi Abelard, teoria răscumpărării, cel puţin în varianta în care am prezentat-o noi, a pierdut interesul larg pe care îl trezise. În ultima vreme ea a fost reabilitată de Gustaf Aulen. El o numeşte concepţia clasică, susţinând că, indiferent de forma în care este exprimată, esenţa ei este triumful lui Dumnezeu.[39]

În măsura în care teoria răscumpărării susţine că lucrarea ispăşitoare a lui Cristos nu a fost direcţionată în primul rând înspre om, ea este o teorie obiectivă a ispăşirii. Desigur, scopul ultim al morţii lui Cristos a fost eliberarea omului. Aceasta însă s-a realizat printr-o lucrare care se raporta în primul rând la un alt protagonist; în urma acestei lucrări, a avut loc o schimbare a condiţiei omului. Teoria răscumpărării este unică printre teoriile cu privire la ispăşire prin faptul că susţine că efectele directe ale morţii lui Cristos nu s-au răsfrânt nici asupra lui Dumnezeu şi nici asupra omului. Mai degrabă, în varianta cea mai timpurie şi mai comună a concepţiei, Diavolul a fost cel înspre care a fost direcţionată moartea lui Cristos. Lucrarea lui Cristos faţă de Dumnezeu a fost secundară în această fază.

Teoria satisfacerii lui Dumnezeu:
Ispăşirea drept compensaţie oferită Tatălui

Dintre toate teoriile pe care le examinăm în acest capitol, cea care susţine cel mai tare că efectul principal al morţii lui Cristos a fost unul obiectiv este numită de obicei teoria comercială sau a satisfacerii lui Dumnezeu. Ea accentuează că Cristos a murit ca să satisfacă un principiu din însăşi natura lui Dumnezeu Tatăl. Nu numai că ispăşirea nu a fost direcţionată în primul rând înspre om, ci ea nici nu a implicat nici un fel de plată oferită lui Satan.

Unii dintre ultimii teologi latini anticipaseră teoria satisfacerii lui Dumnezeu. Susţinând că tranzacţia cu Satan a servit cauza justiţiei lui Dumnezeu (sau cel puţin nu a fost incompatibilă cu ea), ei au recunoscut existenţa unei dimensiuni orientate înspre Dumnezeu în ispăşire. Augustin şi Grigore cel Mare au spus chiar că a existat ceva care necesita ispăşirea în însăşi natura lui Dumnezeu, însă ei nu au dezvoltat acest gând.[40]

Trebuie să se observe că teologii latini lucrau în contextul legii romane, ceea ce a dat afirmaţiilor lor un accent judiciar. Anselm (1033-1109), arhiepiscop de

---

[38] Ioan Damaschinul, *O expunere dogmatică a credinţei ortodoxe*, 3. 27.

[39] Aulen, *Christus Victor*, p. 26-27.

[40] Grensted, *Short History*, p. 120-121.

Canterbury, a trăit într-un mediu diferit. În perioada în care, scria el, structura politică se schimbase. Nu mai era Imperiul roman cea mai puternică forţă din structura societăţii, ci sistemul feudal. Justiţia şi legea au devenit mai mult o problemă personală; încălcările legii erau acum considerate ofense împotriva persoanei stăpânului feudal.

În plus, exista un accent tot mai mare pus pe conceptul de satisfacţie. Biserica catolică îşi dezvoltase progresiv sistemul penitenţial – oferind o anumită formă de satisfacţie, puteai să eviţi pedeapsa pentru ofensele tale. Aceasta era în armonie cu un principiu judecătoresc al vremii: în probleme de ofensă particulară, diverse forme de satisfacţie puteau substitui pedeapsa. În timpul lui Anselm conceptul de satisfacţie devenise parte integrantă a structurii feudale. Din acest motiv găsim în gândirea lui Anselm o modificare a imagisticii în comparaţie cu abordările anterioare ale problemei ispăşirii. Anselm îl descrie pe Dumnezeu ca pe un stăpân feudal care, pentru a-Şi păstra onoarea, cere o satisfacţie adecvată pentru fiecare lezare a ei.[41]

Anselm se ocupă de ispăşire în lucrarea sa majoră *Cur Deus homo?*. Titlul indică tema de bază a tratatului. Anselm încearcă să descopere în primul rând de ce a devenit Dumnezeu om. Metoda pe care o foloseşte Anselm este aceea de a arăta că a existat o necesitate a ispăşirii şi de aceea a existat o necesitate logică a încarnării.

Anselm respinge clar şi categoric forma standard a teoriei răscumpărării şi chiar şi acea variantă a ei pe care o dezvoltase Augustin. Problema consta în afirmaţia că Satan a avut un „drept de posesie" asupra omului. Anselm neagă acest drept presupus. Omul Îi aparţine lui Dumnezeu şi nimănui altcuiva decât lui Dumnezeu. Până şi Diavolul Îi aparţine lui Dumnezeu. Nici omul şi nici Diavolul nu au nici o putere departe de El. Din acest motiv Dumnezeu nu a fost nevoit să-l cumpere pe om de la Satan. Singura obligaţie a lui Dumnezeu a fost să-Şi pedepsească fostul slujitor care îşi convinsese un tovarăş să-l urmeze pe el, părăsindu-L pe Stăpânul lor comun. Nu era absolut nici o nevoie să se plătească o răscumpărare Diavolului.[42]

Teoria despre ispăşire a lui Anselm se sprijină în esenţă pe doctrina lui despre păcat, întrucât concepţia cuiva despre ce anume trebuie să se facă pentru a contracara păcatul este puternic influenţată de ceea ce crede persoana respectivă că este el. Pentru Anselm păcatul înseamnă de fapt a nu-I da lui Dumnezeu ce I se cuvine. Când nu-I dăm lui Dumnezeu ceea ce I se cuvine, de fapt, luăm de la Dumnezeu ceea ce Îi aparţine în mod legitim şi Îl dezonorăm. Noi păcătoşii trebuie să Îi restituim lui Dumnezeu ceea ce am luat de la El. Dar nu este suficient doar să-I înapoiem lui Dumnezeu ceea ce am luat de la El. Deoarece luând de la Dumnezeu ceea ce este al Lui, noi L-am jignit pe Dumnezeu; şi chiar după ce I-am returnat ceea ce am luat de la El trebuie să existe o oarecare compensaţie sau o despăgubire suplimentară pentru jignirea care I-a fost adusă.[43] O bună comparaţie este cea cu sistemul judiciar modern care stipulează ca un hoţ, pe lângă restituirea lucrurilor care îi aparţin victimei, să plătească şi despăgubiri grele sau să efectueze o perioadă de detenţie.

---

[41] Ibid., p. 123.

[42] Anselm, *Cur Deus Homo,* 1. 7.

[43] Ibid., 1. 11.

Dumnezeu fiind Dumnezeu, nu numai că Îi este permis să acţioneze în vederea păstrării onoarei proprii, ci şi *trebuie* să o facă. El nu poate să nu ia în seamă acest lucru. Astfel, El nu poate să ierte păcatul sau să absolve de păcat fără să pedepsească păcatul. Nici nu este suficient ca noi să-I restituim lui Dumnezeu ceea ce I se cuvine. Trebuie să existe o despăgubire suplimentară. Doar printr-o compensaţie de un fel sau altul poate fi reechilibrată situaţia distorsionată de păcat. Păcatul lăsat nepedepsit ar lăsa economia lui Dumnezeu în neorânduială.[44]

Onoarea terfelită a lui Dumnezeu poate fi restaurată fie prin pedepsirea oamenilor (condamnându-i), fie prin acceptarea satisfacţiei oferite în numele lor.[45] Anselm face o atentă distincţie între cele două concepte. De ce nu a aplicat Dumnezeu pedeapsa pur şi simplu? Unii teologi ar fi de părere că, întrucât Dumnezeu este dragoste, El ar primi mai degrabă satisfacţia oferită decât să îi condamne pe oameni. Aceasta nu este însă şi părerea lui Anselm. Amintiţi-vă că el încearcă să demonstreze necesitatea încarnării, şi face acest lucru prin a susţine că unii oameni trebuie să fie mântuiţi neapărat. El adoptă argumentul lui Augustin că unii oameni trebuie să fie mântuiţi pentru a compensa pierderea îngerilor căzuţi. Deoarece îngerii căzuţi nu pot fi recuperaţi sau mântuiţi, ei trebuie înlocuiţi cu un număr egal de oameni. Astfel, Dumnezeu nu poate aplica pedeapsa tuturor oamenilor; cel puţin câţiva dintre ei trebuie restauraţi. Satisfacţia trebuie oferită în numele lor.[46]

Ce vom spune însă despre natura şi mijlocul acestei satisfacţii? Cum urma să se realizeze ea? Omul nu putea în nici un caz să ofere satisfacţie în numele lui, deoarece chiar dacă ar face tot ce-i stă în putinţă, tot nu ar face nimic altceva decât ce este dator să facă înaintea lui Dumnezeu. De vreme ce lui Dumnezeu I s-a făcut un neajuns, era nevoie de o compensaţie mai mare. Mai mult, omul a permis duşmanului lui Dumnezeu, Diavolului, să-l învingă. Aceasta a fost o ofensă extrem de supărătoare. Satisfacţia trebuia să includă şi o anumită compensaţie specială pentru acest rău, şi anume înfrângerea Diavolului. Cum ar fi putut să ofere omul aşa ceva, slăbit cum era de păcat şi înfrânt deja de Satan? Dacă era nevoie ca lucrurile să fie puse în ordine în economia Împărăţiei lui Dumnezeu, trebuia să se facă ceva în favoarea omului de către cineva calificat să îl reprezinte. Observaţi cât de strâns legate sunt la Anselm doctrinele despre om şi păcat cu doctrina lui despre ispăşire.

Aşadar, aceasta a fost situaţia dificilă în care se găsea omul. El a fost făcut pentru Dumnezeu şi destinat să-L aleagă, să-L iubească şi să-L servească pe Dumnezeu, binele suprem. El însă nu a făcut aceasta; în consecinţă, moartea a venit asupra lui. Totuşi, Dumnezeu trebuia să salveze neapărat măcar o parte a umanităţii căzute. Pentru ca acest lucru să se realizeze era nevoie să I se ofere satisfacţie. Însă în ce fel urma să se realizeze? Pentru a fi eficientă, satisfacţia oferită trebuia să treacă dincolo de ceea ce sunt în stare să facă toate fiinţele create la un loc, întrucât acestea nu pot să facă altceva decât ceea ce sunt deja datoare să facă. Astfel stând lucrurile, numai Dumnezeu era în stare să ofere satisfacţie. Totuşi, întrucât urma să fie în folosul omului, ea trebuia să fie furnizată de om.

---

[44] Ibid., 1. 12.

[45] Ibid., 1. 13.

[46] Ibid., 1. 16-18.

Prin urmare, era necesar ca satisfacţia să fie oferită de cineva care este concomitent Dumnezeu şi om. În consecinţă, încarnarea este o necesitate logică. Fără ea nu ar putea exista nici un fel de satisfacţie şi, ca atare, nici un fel de absolvire de pedeapsă.[47]

Cristos, fiind atât Dumnezeu cât şi o fiinţă umană lipsită de păcat, nu a meritat moartea. Prin urmare, faptul că El Şi-a oferit viaţa lui Dumnezeu în numele rasei umane din care făcea parte a trecut dincolo de ceea ce s-a cerut de la El. Aşadar, acest lucru putea servi ca o veritabilă satisfacţie oferită lui Dumnezeu pentru păcatele omului. Dar a fost el suficient pentru a realiza cele trebuincioase? A fost destulă plata? Da, a fost. Căci moartea fiinţei care a fost Însuşi Dumnezeul-Om – fiind Dumnezeu şi dispunând liber de propria Sa viaţă (Ioan 10:18) şi nefiind obligat să moară – are o valoare infinită. Într-adevăr, şi cea mai mică vătămare a trupului Lui a fost probabil o problemă de o infinită importanţă.[48]

Argumentul lui Anselm se baza foarte mult pe logică. În general, noi nu am urmărit acest lucru decât doar în unele puncte. Totuşi, este important să ţinem minte că el a crezut că fiecare punct din sistemul său teologic – ispăşirea, încarnarea – este o necesitate logică şi l-a prezentat ca atare.

Am văzut că moartea lui Cristos este interpretată în foarte multe moduri. Fiecare dintre teoriile pe care le-am examinat se bazează pe un aspect semnificativ al lucrării lui Cristos. Deşi este posibil să avem unele obiecţii majore la adresa unora dintre teorii, recunoaştem că fiecare dintre ele are unele aspecte conforme cu adevărul. Prin moartea Lui, Cristos (1) ne-a dat un exemplu perfect prin care ne-a arătat ce fel de dedicare doreşte Dumnezeu de la noi, (2) a arătat dimensiunile extraordinare ale dragostei lui Dumnezeu, (3) a subliniat gravitatea păcatului şi severitatea justiţiei lui Dumnezeu, (4) a triumfat asupra forţelor păcatului şi ale morţii, eliberându-ne de puterea lor şi (5) i-a oferit satisfacţie Tatălui pentru păcatele noastre. Era nevoie ca cineva să facă toate aceste lucruri pentru noi, oamenii, şi Cristos le-a făcut pe toate. Trebuie acum să ne întrebăm: Care dintre aceste lucruri este cel mai important? Care dintre ele le face posibile pe celelalte? Vom elucida această problemă în capitolul următor. Şi o vom face cu o profundă apreciere pentru tot ceea ce a făcut Cristos ca să ne aducă la părtăşie cu Tatăl.

„E oare posibil să pot avea
Vreun folos dintr-al Lui sânge?
Să moară El pentru acela
Ce prin suferinţi spre moarte-L împinge?
Uimitoare dragostea Ta! oare cum se poate
Ca tocmai Tu, Domnul meu să mori pentru mine pe cruce?

(Charles Wesley, 1738)

---

[47] Ibid., 2. 8.
[48] Ibid., 2. 10.

38

Tema centrală a ispășirii

- Factorii de fond
  - Natura lui Dumnezeu
  - Statutul legii
  - Starea omului
  - Cristos
  - Sistemul sacrificial al Vechiului Testament
- Învățătura Noului Testament
  - Evangheliile
  - Scrierile pauline
- Semnificația de bază a ispășirii
  - Jertfa
  - Împăcarea
  - Substituirea
  - Reconcilierea
- Obiecții la teoria substituirii penale
  - Obiecția adusă conceptului necesității ispășirii
  - Obiecția adusă conceptului substituirii
  - Obiecția adusă conceptului împăcării
  - Obiecția adusă conceptului imputării dreptății lui Cristos
- Teoria substituirii penale față în față cu alte teorii
  - Ispășirea ca exemplu
  - Ispășirea ca revelare a dragostei lui Dumnezeu
  - Ispășirea ca revelare a justiției lui Dumnezeu
  - Ispășirea ca triumf asupra răului
- Implicațiile ispășirii substitutive

Examinând în capitolul precedent cele câteva teorii ale ispăşirii, am observat că fiecare se leagă de un aspect semnificativ al lucrării ispăşitoare a lui Cristos. Trebuie acum să ne punem întrebarea care dintre acele aspecte este dimensiunea principală sau cea mai importantă a lucrării de ispăşire, aspectul pe care se bazează sau de care depind toate celelalte.

Factorii de fond

După cum am arătat la începutul capitolului 37, doctrina despre ispăşire este punctul în care caracterul organic al teologiei este cel mai evident. Perspectivele noastre asupra celorlalte doctrine influenţează puternic concluziile noastre în acest domeniu. Vom începe aşadar prin analizarea bazelor pe care ne vom construi doctrina despre ispăşire.

Natura lui Dumnezeu

Doctrinele apar şi ele într-un anumit context ca şi pasajele biblice. Dacă încercăm să extragem o doctrină din contextul ei, rezultatul va fi denaturarea ei. În cazul oricărei probleme teologice contextul cel mai larg este, desigur, doctrina despre Dumnezeu. Acesta este cazul mai ales atunci când ne ocupăm de acele probleme care implică o relaţie în cadrul căreia una dintre părţi este Dumnezeu. Ne gândim imediat la doctrina despre mântuire, cât şi la ispăşire.

Natura lui Dumnezeu este sfinţenia perfectă şi completă. Acest lucru nu este ceva opţional sau arbitrar, ci ţine de însăşi natura lui Dumnezeu. El a fost întotdeauna absolut sfânt. Nu trebuie sau nu poate fi spus nimic în plus. Este inutil să se pună întrebarea: „De ce este Dumnezeu aşa?" El este aşa pur şi simplu. Fiind contrar naturii lui Dumnezeu, păcatul este respingător în ochii Lui. Dumnezeu este, ca să zicem aşa, alergic la păcat. El nu poate privi păcatul. El este obligat să întoarcă spatele la păcat.

Statutul legii

Cel de-al doilea factor major care trebuie luat în considerare când elaborăm teoria despre ispăşire este statutul legii morale şi spirituale a lui Dumnezeu. Nu trebuie să ne gândim la lege ca la ceva impersonal sau străin de Dumnezeu. Mai degrabă, ea trebuie văzută ca o exprimare a persoanei şi a voii lui Dumnezeu. El nu porunceşte dragostea şi interzice crima doar pentru că aşa a decis El să facă. Însăşi natura Lui determină faptul că El Se bucură de anumite acţiuni, în timp ce interzice altele. Dumnezeu declară că dragostea este bună pentru că El Însuşi este dragoste. A minţi este rău deoarece Dumnezeu nu poate să mintă.

Acest lucru înseamnă de fapt că Legea este un fel de transcriere a naturii lui Dumnezeu. Când ne raportăm la ea, fie pozitiv, fie negativ, noi nu ne raportăm la un document impersonal sau la un anumit set de reguli. Mai degrabă, Îl ascultăm sau Îl sfidăm pe Dumnezeu Însuşi. Nerespectarea Legii este gravă nu pentru că Legea are vreo valoare sau vreun prestigiu inerent care trebuie păstrat, ci pentru că nerespectarea ei este în realitate un atac împotriva naturii înseşi a lui Dumnezeu. Prin urmare, legalismul – concepţia potrivit căreia Legea trebuie respectată de dragul Legii – este inacceptabil. Legea trebuie înţeleasă mai degrabă ca un mijloc de raportare la un Dumnezeu personal.

Unii s-au opus ideii că natura lui Dumnezeu poate fi exprimată sub formă propoziţională, că voia lui Dumnezeu este oarecum codificabilă. În spatele acestei obiecţii pare să se afle un anumit gen de scepticism kantian: Noi nu putem cunoaşte niciodată realităţile ultime, întrucât singura bază validă pentru cunoaştere este percepţia senzorială. Negreşit, afirmaţiile care pretind că exprimă voia lui Dumnezeu (Legea) transcend experienţa senzorială şi prin urmare trebuie să fie considerate neîntemeiate. Adeseori se obiectează şi împotriva concepţiei lui Friedrich Schleiermacher că religia nu ţine în primul rând de doctrină, ci este mai degrabă o problemă afectivă. Dar dacă susţinem că Dumnezeu este o realitate obiectivă şi că El a revelat un adevăr raţional şi obiectiv despre Sine, cu siguranţă există loc şi pentru Lege ca reprezentare obiectivă a voii Sale şi, chiar mai mult, a naturii Sale.

O altă problemă pe care nu trebuie să o uităm este aceea că violarea legii, atât prin încălcarea, cât şi prin neîmplinirea ei, poartă în sine consecinţa gravă a pasibilităţii de pedeapsă şi mai ales pe cea a morţii. Lui Adam şi Evei li s-a spus că în ziua în care vor mânca din fructul pomului, vor muri negreşit (Gen. 2:15-17). Domnul i-a zis lui Ezechiel că „sufletul care păcătuieşte, acela va muri" (Ezec. 18:20). După Pavel „plata păcatului este moartea" (Rom. 6:23) şi „cine seamănă în firea lui pământească, va secera din firea pământească putrezirea" (Gal. 6:8). Există o legătură evidentă între păcat şi pedeapsă. Mai ales în ultimul pasaj care a fost citat (Gal 6:7-8) se poate vedea clar o legătură reală de tip cauză-efect între păcat şi pedeapsă. În toate cazurile însă se consideră că pedeapsa este mai degrabă un lucru inevitabil decât unul posibil.

Starea omului

Un alt factor crucial pentru concepţia noastră despre ispăşire este natura şi starea omului. Am constatat mai devreme (p. 546-550) realitatea depravării totale, noţiune prin care înţelegem nu că omul este atât de rău pe cât poate fi, ci mai degrabă că el este absolut incapabil să facă ceva ca să se salveze sau ca să se scoată pe sine din starea lui de păcătoşenie. De vreme ce toate acestea sunt adevărate, rezultă că ispăşirea, sau efectuarea celor ce se cereau făcute în favoarea omului, a trebuit să fie înfăptuită de altcineva în numele omului. Ea trebuia să realizeze pentru om ceea ce el nu putea face pentru sine.

Cristos

Aici este de importanţă crucială felul în care înţelegem natura lui Cristos. Am afirmat mai devreme că Cristos este atât Dumnezeu, cât şi om (capitolele 32-34). El este a doua Persoană eternă, preexistentă a Trinităţii. El este Dumnezeu în aceeaşi accepţiune şi în aceeaşi măsură în care este şi Tatăl, o manieră în care nici un alt om nu a fost sau nu va fi vreodată divin. La divinitatea Lui, Cristos a adăugat umanitatea. Divinitatea Sa nu a scăzut. Când a devenit om, Cristos nu a renunţat în nici o privinţă la divinitatea Sa, ci numai la exercitarea independentă a atributelor Sale divine.

În înţelegerea noastră, umanitatea lui Isus înseamnă că moartea Lui ispăşitoare este valabilă pentru fiinţele umane. Deoarece Isus a fost cu adevărat unul dintre noi, El a fost în stare să ne răscumpere. El nu era un străin, care a încercat să facă ceva pentru noi. El a fost o fiinţă umană autentică, una care ne-a reprezentat pe noi toţi. Ceea ce a îmbrăcat, El a fost în stare să şi răscumpere. Aceasta se subînţelege în cele spuse de Pavel în Galateni 4:4-5: „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său ... născut sub Lege, ca să răscumpere pe cei ce erau sub Lege."

Nu numai că Isus este om, dar El este pe deplin om. El a acceptat nu numai natura fizică a unei fiinţe umane, ci şi întreaga structură psihică a umanităţii. El a simţit toată gama de emoţii a unui om normal. Astfel a fost capabil să răscumpere întreaga natură umană, deoarece Şi-a asumat tot ceea ce implică a fi cu adevărat om.

În plus, moartea lui Isus are o valoare suficient de mare ca să poată servi ca ispăşire pentru întreaga rasă umană. Moartea unui om obişnuit cu greu ar fi putut acoperi măcar propriile lui păcate, ca să nu mai vorbim de păcatele întregii rase umane. Însă moartea lui Isus este de o valoare infinită. În calitatea Sa de Dumnezeu, Isus nu trebuia să moară. Murind El a făcut ceva ce Dumnezeu nu ar fi fost dator să facă niciodată. Deoarece era fără păcat, El nu trebuia să moară pentru păcatele Sale. Dat fiind că El este o fiinţă infinită care nu trebuia să moară, moartea Lui poate fi de folos ca ispăşire pentru păcatele întregii omeniri.

Sistemul sacrificial al Vechiului Testament

Moartea ispăşitoare a lui Cristos trebuie văzută de asemenea pe fundalul sistemului de jertfe din Vechiul Testament. Înaintea morţii ispăşitoare a lui Cristos a fost necesar ca jertfele să fie oferite regulat pentru păcatele comise. Aceste jertfe nu erau necesare pentru a produce o transformare în păcătos, nici ca să îl oprească pe acesta sau pe alţii de la a comite în continuare păcate, ci ca să efectueze ispăşirea pentru păcate care meritau în mod inerent pedeapsa. Avusese loc o încălcare a Legii lui Dumnezeu, ceea ce constituia o ofensă la adresa lui Dumnezeu Însuşi şi lucrul acesta trebuia pus la punct.

Cuvântul ebraic folosit de obicei în Vechiul Testament pentru diversele tipuri de ispăşire este כָּפַר (*kaphar*) şi termenii derivaţi din el. El înseamnă în sens literal „a acoperi".[1] Cel care păcătuia era scutit de pedeapsă prin interpunerea unui anumit lucru între păcatul comis şi Dumnezeu. Dumnezeu vedea atunci mai degrabă jertfa de ispăşire decât păcatul. Acoperirea păcatului însemna că pedeapsa nu mai trebuia aplicată păcătosului.[2]

Trebuie să se observe faptul că jertfa avea un efect obiectiv. Jertfele erau oferite ca să-L împace pe Dumnezeu. Prietenii lui Iov, de exemplu, au fost instruiţi să aducă jertfe pentru ca Dumnezeu să nu Se poarte cu ei după nebunia lor. Dumnezeu fusese ofensat de faptul că ei spuseseră despre El lucruri neadevărate (Iov 42:8). Trebuie de asemenea să se remarce că jertfa era oferită în locul păcătosului.[3] Ea purta vina păcătosului. Pentru ca jertfa să fie eficientă, trebuia să existe o anumită legătură, un punct comun între victimă şi păcătosul pentru care era oferită jertfa.

---

[1] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 497-498.

[2] R. Laird Harris, כָּפַר, în *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Chicago, Moody, 1980, vol. 1, p. 452-453.

[3] Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1950, p. 307.

Era necesară şi existenţa altor câtorva factori pentru ca jertfa să aibă efectul scontat. Animalul jertfit trebuia să fie fără pată, fără defect. Cel pentru care se făcea ispăşirea trebuia să aducă animalul şi să-şi pună mâinile peste el: „să-l aducă la uşa cortului întâlnirii ... să-şi pună mâna pe capul dobitocului adus ca ardere de tot şi va fi primit de Domnul ca să facă ispăşire pentru el" (Lev. 1:3-4). Această aducere a animalului şi punere a mâinilor peste el constituia din partea păcătosului o mărturisire a vinei. Punerea mâinilor simboliza un transfer al păcatului de la păcătos la victimă.[4] Atunci jertfa sau ispăşirea era acceptată de preot.

În timp ce acele porţiuni din Vechiul Testament care se referă la Lege simbolizează cu claritate considerabilă caracterul sacrificial şi substituţionar al morţii lui Cristos, pasajele profetice merg şi mai departe. Ele stabilesc legătura dintre jertfele Vechiului Testament şi moartea lui Cristos. Isaia 53 este cel mai clar pasaj dintre toate. După ce descrie persoana lui Mesia şi după ce arată natura şi amploarea nelegiuirii păcătoşilor, profetul face o aluzie la jertfa lui Cristos: „Noi rătăceam cu toţii ca nişte oi, fiecare îşi vedea de drumul lui; dar Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor" (v. 6). Nelegiuirea păcătoşilor trebuie transferată asupra robului care suferă, la fel cum în ritualurile Vechiului Testament păcatele erau transferate asupra animalului de jertfă. Punerea mâinilor a fost o anticipare a acceptării active a lucrării ispăşitoare a lui Cristos de către credincioşi.

Învăţătura Noului Testament

Evangheliile

Noul Testament este mult mai specific în ceea ce priveşte ispăşirea făcută de Cristos. Vom privi întâi la mărturia Domnului nostru în legătură cu natura şi scopul morţii Sale. Cu toate că Isus nu a avut multe de spus cu privire la moartea Sa în timpul primei părţi a lucrării Sale, spre sfârşit El a început să vorbească foarte explicit despre moartea Sa. Învăţăturile sunt foarte clare, deoarece ele nu sunt propagate prin afirmaţii obscure şi nici măcar prin parabole, care ar putea fi foarte ambigue. Mai mult, ele nu au fost smulse prin întrebările puse la întâmplare ucenicilor lui Isus sau prin provocări ale duşmanilor Săi. Mai degrabă, ele au fost date cu un anumit scop, din propria Lui iniţiativă. Ele au fost rostite clar şi direct.

Isus a avut sentimentul profund că Tatăl a fost Cel care L-a trimis şi că El avea de făcut lucrarea Tatălui. El declară în Ioan 10:36 că Tatăl L-a trimis în lume. În Ioan 6:38 El spune: „Căci M-am pogorât din cer ca să fac nu voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis." Apostolul Ioan leagă în mod special trimiterea Tatălui de lucrarea răscumpărătoare şi ispăşitoare a Fiului: „Dumnezeu, în adevăr, n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El" (Ioan 3:17). Scopul venirii era ispăşirea, iar Tatăl era implicat în această lucrare. Motivul pentru care S-a accentuat că Fiul a fost trimis de Tatăl este pentru a se lămuri faptul că lucrarea Fiului nu este independentă de ceea ce face Tatăl, şi nici în contrast cu ceea ce face El. Nici moartea lui Cristos nu a fost o pedeapsă administrată de către un judecător impasibil unei terţe părţi inocente. Tatăl a fost personal implicat, deoarece pedeapsa a căzut asupra propriului Său Fiu pe care El Îl trimisese de bună voie.

---

[4] Ibid., p. 274.

Isus a fost pe deplin convins că viaţa şi moartea Sa constituie o împlinire a profeţiilor Vechiului Testament. El a considerat mai ales că propria Sa viaţă şi moarte sunt o împlinire clară a capitolului 53 din Isaia. La cea din urmă cină El a spus: „Căci vă spun că trebuie să se împlinească cu Mine aceste cuvinte scrise: «El a fost pus în numărul celor fărădelege.» Şi lucrurile privitoare la Mine sunt gata să se împlinească" (Luca 22:37). El a citat Isaia 53:12, identificându-Se astfel cu robul care suferă. Frecventele Lui referiri la suferinţa Sa arată că El considera moartea Sa ca fiind motivul principal pentru care venise. El le-a spus clar ucenicilor Săi că Fiul omului trebuie să sufere mult, să fie respins de autorităţile religioase şi să fie omorât (Marcu 8:31). Chiar şi la începutul lucrării Sale El a făcut aluzie la suferinţa Sa, atunci când a vorbit despre vremea când mirele va fi luat de la nuntaşi (Matei 9:15; Marcu 2:19-20). Şi într-adevăr, după coborârea de pe Muntele Măslinilor, într-unul dintre momentele de vârf ale lucrării Sale, El a spus: „Tot aşa [ca şi Ilie] are să sufere şi Fiul omului din partea lor" (Matei 17:12).

Isus a considerat că moartea Lui constituie un *preţ de răscumpărare*. Fără să specifice cui anume trebuia plătit preţul de răscumpărare, sau de sub a cui putere trebuia să fie eliberaţi sclavii, Isus a arătat că dăruirea vieţii Sale urma să fie mijlocul prin care mulţi vor fi eliberaţi din robie (Matei 20:28; Marcu 10:45). Cuvântul λύτρον („preţ de răscumpărare") alături de termenii înrudiţi cu el este folosit de aproximativ 140 de ori în Septuaginta, de obicei cu sensul de eliberare dintr-o anumită robie în schimbul plătirii unei compensaţii sau al oferirii unui înlocuitor.[5]

De asemenea, Cristos S-a considerat pe Sine *Înlocuitorul* nostru. Acest concept este deosebit de proeminent în Evanghelia după Ioan. Isus a spus: „Nu este mai mare dragoste decât să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi" (Ioan 15:13). El afirma, desigur, un principiu cu o aplicabilitate largă; le poruncea ucenicilor Săi să arate unul faţă de celălalt aceeaşi dragoste pe care le-o arătase El lor. Însă, dat fiind că Isus a spus acestea în ajunul răstignirii Sale, este destul de limpede la ce Se referea El. Cu siguranţă că avea în vedere moartea substituţionară prin care urma să treacă în curând.

Există şi alte indicii că Isus S-a văzut pe Sine în rolul unei *jertfe*. El a spus în arzătoarea Sa rugăciune de mare preot: „Şi Eu Însumi Mă sfinţesc pentru ei, ca şi ei să fie sfinţiţi prin adevăr" (Ioan 17:19). Verbul folosit aici este ἁγιάζω, un termen comun pentru pasajele care se referă la jertfă. C. K. Barrett spune: „Limbajul este deopotrivă corespunzător pregătirii unui preot şi pregătirii unei jertfe; el este prin urmare de două ori potrivit pentru Cristos."[6]

Afirmaţia lui Ioan Botezătorul de la începutul lucrării lui Isus are conotaţii similare – „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii!" (Ioan 1:29).

---

[5] Edwin Hatch şi Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker, retipărită în 1983, p. 890-891.

[6] C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, ed. a doua, Philadelphia, Westminster, 1978, p. 571.

Apostolul Ioan consemnează de asemenea remarca batjocoritoare a lui Caiafa rostită în faţa sinedriului: „Voi nu ştiţi nimic; oare nu vă gândiţi că este în folosul vostru să moară un singur om pentru norod, şi să nu piară tot neamul?" (Ioan 11:49-50). Problema care prezintă interes nu este atitudinea lui Caiafa, ci adevărul profund pe care l-a rostit fără să ştie. Isus va muri nu numai în locul naţiunii, ci al întregii lumi. Este demn de remarcat faptul că Ioan atrage atenţia şi a doua oară asupra acestei remarci (18:14).

Isus a avut sentimentul profund că El este Sursa şi Dătătorul adevăratei vieţi. El spune în Ioan 17:3: „Şi viaţa veşnică este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Isus Cristos pe care L-ai trimis Tu." Dăruirea vieţii eterne este legată în acest verset atât de Tatăl, cât şi de Fiul. Noi putem primi această viaţă printr-o relaţie deosebit de apropiată cu Fiul, pe care El a reprezentat-o simbolic ca pe o „consumare a trupului Lui". În Ioan 6, Isus vorbeşte despre „adevărata pâine" (v. 32), „pâinea vieţii" (v. 35, 48), „pâinea care se pogoară din cer" (v. 50). El explică apoi lucrurile despre care a vorbit: „Eu sunt Pâinea vie care S-a pogorât din cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta va trăi în veac; şi pâinea pe care o voi da Eu este trupul Meu pe care îl voi da pentru viaţa lumii" (v. 51). Ca să avem viaţă veşnică noi trebuie să mâncăm trupul Lui şi să bem sângele Lui (v. 52-58). Este evident că Isus a văzut o legătură categorică între faptul că noi obţinem viaţa şi faptul că El ne oferă viaţa Lui.

Să rezumăm cele spuse de Isus şi de scriitorii Evangheliei despre moartea Sa: Isus S-a identificat cu Tatăl. El a vorbit cu regularitate despre faptul că a fost trimis de Tatăl. El şi Tatăl sunt una şi prin urmare lucrarea pe care a făcut-o Fiul a fost şi lucrarea Tatălui. Isus a venit cu scopul de a-Şi da viaţa ca *preţ de răscumpărare*, ca mijloc de eliberare a acelor oameni care erau robi ai păcatului. El S-a dat pe Sine ca un *substitut*. În mod paradoxal, moartea Lui dă viaţă; noi obţinem această viaţă primindu-L pe El în noi. Moartea Lui a fost o *jertfă* prefigurată de sistemul sacrificial al Vechiului Testament. Aceste variate motive sunt elemente vitale în enunţarea doctrinei noastre despre ispăşire.

Scrierile pauline

Când ne întoarcem înspre scrierile lui Pavel, găsim o mulţime de învăţături despre ispăşire, învăţături care sunt în concordanţă cu ceea ce spun Evangheliile în legătură cu acest subiect. Şi Pavel identifică şi echivalează dragostea şi lucrarea lui Isus cu dragostea şi lucrarea Tatălui. Pot fi citate numeroase texte: „Dumnezeu era în Cristos, împăcând lumea cu Sine" (2 Cor. 5:19); „Dumnezeu Îşi arată dragostea faţă de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoşi, Cristos a murit pentru noi" (Rom. 5:8); „Căci – lucru cu neputinţă Legii, întrucât firea pământească o făcea fără putere – Dumnezeu a osândit păcatul în firea pământească, trimiţând, din pricina păcatului, pe Însuşi Fiul Său într-o fire asemănătoare cu a păcatului" (Rom. 8:3); „El, care n-a cruţat nici chiar pe Fiul Său, ci L-a dat pentru noi toţi, cum nu ne va da fără plată, împreună cu El, toate lucrurile?" (Rom. 8:32). Aşadar, ca şi scriitorii Evangheliilor şi ca şi Isus Însuşi, Pavel consideră că ispăşirea nu este ceva ce Isus a făcut independent de Tatăl; ea este lucrarea amândurora. Mai mult decât atât, ceea ce Pavel spune despre dragostea Tatălui, el spune şi despre dragostea Fiului: „Căci dragostea lui Cristos ne strânge; fiindcă socotim că, dacă Unul singur a murit pentru toţi, toţi deci au murit" (2 Cor. 5:14); „Cristos ne-a iubit şi S-a dat pe Sine pentru noi" (Efes. 5:2). Dragostea Tatălui şi cea a Fiului sunt interschimbabile. George Ladd comentează: „Ideea că crucea exprimă dragostea lui Cristos pentru noi în timp ce El smulge ispăşirea de la un Tată neînduplecat şi ostil, perfect drept dar perfect inflexibil, este o pervertire a teologiei Noului Testament."[7]

În orice caz, după ce am spus toate acestea, trebuie să observăm că tema mâniei divine este şi ea proeminentă la Pavel. Este important, de exemplu, să ne dăm seama că Romani 3:21-26, care este un pasaj care vorbeşte de răscumpărarea pe care Dumnezeu a asigurat-o în Isus Cristos, este culmea unui proces de gândire care a început cu declararea mâniei lui Dumnezeu împotriva păcatului: „Mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu şi împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor" (Rom. 1:18). Sfinţenia lui Dumnezeu cere să existe o ispăşire în cazul în care se aşteaptă de la El să treacă peste starea de condamnare a păcătoşilor. Dragostea lui Dumnezeu asigură această ispăşire.

Pavel s-a gândit adeseori la moartea lui Cristos ca la o jertfă şi a numit-o ca atare. În Efeseni 5:2 el o descrie ca pe „un prinos şi ca o jertfă de bun miros". În 1 Corinteni 5:7 el scrie: „căci Cristos, Paştele noastre, a fost jertfit". Numeroasele lui referiri la sângele lui Cristos sugerează de asemenea o jertfă: a existat „o jertfă de ispăşire „prin credinţa în sângele Lui" (Rom. 3:25); „...acum, când suntem socotiţi neprihăniţi [drepţi] prin sângele Lui" (Rom. 5:9); „în El avem răscumpărarea, prin sângele Lui" (Efes. 1:7); noi am fost „apropiaţi prin sângele lui Cristos" (Efes. 2:13); El a împăcat cu Sine toate lucrurile, „făcând pace prin sângele crucii Lui" (Col. 1:20). Ladd a subliniat însă că în realitate s-a vărsat foarte puţin din sângele lui Cristos.[8] Deşi I-a curs sânge atunci când cununa de spini I-a fost pusă pe cap şi atunci când cuiele I-au străpuns carnea, sângele (amestecat cu apă) nu a ţâşnit din trupul lui Cristos înainte ca El să fi murit (Ioan 19:34). Aşadar, aluziile la sângele lui Cristos nu se referă de fapt la sângele Lui în sine, ci la moartea Lui ca jertfă pentru păcatele noastre.

Apostolul Pavel susţine de asemenea că Cristos a murit pentru noi sau în folosul nostru. Dumnezeu „n-a cruţat nici chiar pe Fiul Său, ci L-a dat pentru noi toţi" (Rom. 8:32); „Dumnezeu Îşi arată dragostea faţă de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoşi, Cristos a murit pentru noi" (Rom. 5:8); „Cristos ne-a iubit şi S-a dat pe Sine pentru noi" (Efes. 5:2); Cristos a devenit „blestem pentru noi" (Gal. 3:13); El „a murit pentru noi" (1 Tes. 5:10). Mai târziu în acest capitol vom cerceta dacă moartea lui Cristos a fost doar de dragul nostru, adică în folosul nostru, sau a fost în realitate o moarte substituţionară, adică în locul nostru.

În fine, Pavel consideră că moartea lui Cristos este împăciuitoare, adică Cristos a murit ca să potolească mânia lui Dumnezeu împotriva păcatului. Această părere a fost pusă la îndoială mai ales de C. H. Dodd în cartea lui *The Bible and the Greeks*. Dodd îşi bazează argumentul pe modul în care sunt folosite în Septuaginta verbul ἱλάσκομαι şi cuvintele înrudite cu el. El susţine că în versete ca Romani 3:25 se are în vedere ispăşirea şi nu împăcarea: „Sensul comunicat (în concordanţă cu uzanţa din LXX, care este mereu determinantă pentru Pavel) este cel de ispăşire, nu de împăcare. Majoritatea traducătorilor şi comentatorilor greşesc."[9] Dumnezeu nu a fost împăcat prin moartea lui Cristos. Mai degrabă, ceea ce a realizat Cristos prin moartea Sa a fost să îi cureţe pe păcătoşi de păcatul lor, să le acopere păcatul şi necurăţia. Dodd îşi sprijină punctul său de vedere nu numai pe considerente lingvistice, ci şi pe unele considerente teologice mai generale. A. G. Hebert adaugă că „nu poate să fie corect să se creadă că mânia lui Dumnezeu a fost „potolită" de jertfa lui Cristos, cum au făcut unele teorii „tranzacţionale" ale ispăşirii... deoarece Dumnezeu este Cel care în Cristos împăca lumea cu Sine... Nu poate fi corect să se pună în opoziţie mânia Tatălui cu dragostea Fiului."[10]

---

[7] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 424.

[8] Ibid., p. 425.

În pofida poziţiei adoptate de Dodd, Ladd argumentează că ἱλάσκομαι se referă de fapt la ispăşire. El formulează patru puncte în procesul respingerii poziţiei lui Dodd:[11]

1. La autorii seculari greci din perioada elenistă, cum sunt Iosif Flaviu şi Filo, cuvântul are întotdeauna sensul de „a împăca". Lucru care este adevărat şi cu privire la felul în care este folosit de Părinţii apostolici. Leon Morris a spus: „Dacă traducătorii Septuagintei şi scriitorii Noului Testament au dezvoltat un sens completamente nou al grupului de cuvinte, el a dispărut o dată cu ei şi nu a mai fost readus la viaţă până în zilele noastre."[12]
2. Există trei locuri în Septuaginta unde ἐξιλάσκομαι se referă la împăcarea sau îmbunarea lui Dumnezeu (Zah. 7:2; 8:22; Mal. 1:9). Dodd spune că după câte se pare cuvântul este folosit într-un mod aparte în aceste pasaje.[13]
3. În timp ce în Septuaginta termenul este rareori folosit cu complementul direct „Dumnezeu", trebuie să se observe şi faptul că în Vechiul Testament el nu este folosit *niciodată* cu complementul direct *păcat*.

În Vechiul Testament există multe locuri în care termenul apare într-un context în care se vorbeşte de mânia lui Dumnezeu, deşi în realitate nu este folosit în legătură cu potolirea mâniei lui Dumnezeu.

După analizarea argumentelor de mai sus justeţea concluziilor lui Dodd – oricât de influente au fost ele – pare a fi sub semnul întrebării. Se prea poate ca aceste concluzii să fi apărut pe fondul unei concepţii inexacte despre Trinitate, o concepţie care se trădează prin faptul că nu ia destul de în serios dovezile contrare din pasaje cum sunt Zaharia 7:2; 8:22 şi Maleahi 1:9.

Contrar părerii lui Dodd, noi observăm că în scrierile lui Pavel există unele pasaje care nu pot fi interpretate în mod satisfăcător dacă se neagă faptul că mânia lui Dumnezeu a trebuit să fie domolită. Lucru adevărat mai ales cu privire la Romani 3:25-26. În trecut Dumnezeu a lăsat păcatul nepedepsit. El ar putea fi acuzat că a trecut cu vederea păcatul, deoarece nu l-a pedepsit. Acum însă, El L-a prezentat pe Isus ca ἱλαστήριον. Aceasta dovedeşte atât că Dumnezeu este drept (mânia Lui a cerut jertfa), cât şi că El este Cel care îi justifică pe cei care cred în Isus (dragostea Lui a pregătit jertfa pentru ei).

---

[9] C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Londra, Hodder and Stoughton, 1935, p. 94.

[10] A. G. Hebert, „Atone, Atonement", în *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson, New York, Macmillan, 1951, p. 26.

[11] Ladd, *Theology*, p. 429-430. Pentru o combatere mai amplă a poziţiei lui Dodd vezi Roger Nicole, în „C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *Westminster Theological Journal* 17, 1955, p. 117-157.

[12] Leon Morris, „The Use of *Hilaskesthai* in Biblical Greek", în *Expository Times*, 1950-1951, p. 233.

[13] Dodd, *Bible and the Greeks*, p. 86-87.

Numeroasele pasaje care vorbesc despre mânia lui Dumnezeu la vederea păcatului dovedesc că moartea lui Cristos a fost, dincolo de orice dubiu, împăciuitoare. Citim despre declanşarea mâniei (ὀργή) lui Dumnezeu la vederea păcatului în Romani 1:18; 2:5, 8; 4:15; 5:9; 9:22; 12:19; 13:4-5; Efeseni 2:3; 5:6; Coloseni 3:6 şi 1 Tesaloniceni 1:10; 2:16; 5:9. Aşadar, ideea lui Pavel despre moartea ispăşitoare (Cristos ca ἱλαστήριον) este atât că ea acoperă păcatul şi curăţă omul de depravarea adusă de el (ispăşire), cât şi că jertfa Îl îmbunează pe Dumnezeu care urăşte păcatul şi este cu totul împotriva lui (împăcare).

Semnificaţia de bază a ispăşirii

După ce am trecut în revistă învăţătura nemijlocită a Bibliei cu privire la ispăşire, trebuie să ne concentrăm acum asupra aspectelor de bază ale ispăşirii.

Jertfa

Am discutat deja despre câteva referiri la moartea lui Cristos ca jertfă. Ele apar în Vechiul Testament (mai exact în Is. 53), în învăţăturile lui Cristos, în naraţiunile din Evanghelii şi în scrierile lui Pavel. Vom mai adăuga acum la cunoştinţele noastre despre acest concept prin a căuta să vedem ce spune Epistola către Evrei despre el. În Evrei 9:6-15 lucrarea lui Cristos este asemănată cu ziua ispăşirii din Vechiul Testament. Cristos este descris ca marele preot care a intrat în Locul preasfânt ca să aducă jertfă. Dar sângele adus de Cristos ca jertfă nu a fost cel al ţapilor şi al viţeilor, ci a fost propriul Său sânge (v. 12). Astfel, El ne-a asigurat „o răscumpărare veşnică". Se face o comparaţie plastică între jertfa animală, care avea doar un efect limitat, şi jertfa lui Isus, a cărui moarte are un efect veşnic. În timp ce jertfele mozaice erau oferite repetat, moartea lui Cristos este o ispăşire care a avut loc o dată şi pentru totdeauna pentru păcatele întregii omeniri (v. 28).

Un gând similar este exprimat în Evrei 10:5-18. Aici apare din nou ideea că în locul arderilor de tot a fost jertfit trupul lui Cristos (v. 5). Aceasta a fost o jertfă oferită o dată şi pentru totdeauna (v. 10). În locul jertfei zilnice aduse de preot (v. 11), Cristos „a adus o singură jertfă pentru păcate" (v. 12). În capitolul 13 scriitorul aseamănă moartea lui Cristos cu jertfa pentru păcat din Vechiul Testament. El a murit ca să-i sfinţească pe oameni prin sângele Său. Noi suntem din acest motiv îndemnaţi să ieşim afară din tabără la El şi să suferim ocara Lui (v. 10-13).

Ceea ce este unic la jertfa lui Cristos şi foarte important de reţinut este faptul că Cristos este atât victima, cât şi preotul care aduce jertfa. Cele două părţi din sistemul levitic se combină în Cristos. Medierea pe care a început-o Cristos prin moartea Sa continuă chiar şi în prezent sub forma mijlocirii Sale preoţeşti pentru noi.

Împăcarea

În discuţia pe care am purtat-o pe marginea materialului paulin cu privire la ispăşire am amintit de controversa iscată de întrebarea dacă moartea lui Cristos este sau nu împăciuitoare. Trebuie să observăm aici că acest concept de împăcare nu se limitează la scrierile lui Pavel. În sistemul sacrificial al Vechiului Testament jertfa era adusă înaintea Domnului şi acolo îşi avea şi efectul: „Preotul ... s-o ardă pe altar peste jertfele mistuite de foc înaintea Domnului. Astfel va face preotul pentru omul acesta ispăşirea păcatului pe care l-a săvârşit şi i se va ierta" (Lev. 4:35). Se mai poate pune la îndoială, mai ales dacă ţinem cont de mânia pe care I-o provoacă păcatul lui Dumnezeu, că acest verset arată spre o îmbunare a lui Dumnezeu? Cum altfel putem noi interpreta afirmaţia că jertfa trebuie adusă înaintea Domnului şi astfel va veni iertarea?

Substituirea

Am observat că Cristos a murit de dragul nostru sau în folosul nostru. Se poate vorbi însă de moartea Lui ca de o moarte substituţională, adică a murit El de fapt în locul nostru?

Sunt mai multe lucruri care arată că Cristos a luat într-adevăr locul nostru. În primul rând există un întreg set de pasaje care ne spun că păcatele noastre au fost „puse asupra" lui Cristos, El „a purtat" nelegiuirea noastră, El „a fost făcut păcat" pentru noi. Un exemplu semnificativ este Isaia 53: „Noi rătăceam cu toţii ca nişte oi, fiecare îşi vedea de drumul lui, dar Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor" (v. 6); El „a fost pus în numărul celor fărădelege, pentru că a purtat păcatele multora şi S-a rugat pentru cei vinovaţi" (v. 12b). Văzându-L pe Isus, Ioan Botezătorul a exclamat: „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii!" (Ioan 1:29). Pavel a spus: „Pe Cel ce n-a cunoscut nici un păcat, El L-a făcut păcat pentru noi, ca noi să fim dreptatea lui Dumnezeu în El" (2 Cor. 5:21) şi „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se blestem pentru noi" (Gal. 3:13). Scriitorul Epistolei către Evrei a spus: „Tot aşa, Cristos, după ce S-a adus jertfă o singură dată, ca să poarte păcatele multora, Se va arăta a doua oară, nu în vederea păcatului, ci ca să aducă mântuirea celor ce Îl aşteaptă" (Evr. 9:28). Şi, având în mod evident Isaia 53:5-6, 12 în minte, Petru a scris: „El a purtat păcatele noastre în trupul Său pe lemn pentru ca noi, fiind morţi faţă de păcate, să trăim pentru neprihănire [dreptate]; prin rănile Lui aţi fost vindecaţi" (1 Petru 2:24). Ideea comună care reiese din aceste câteva pasaje este că Isus a purtat păcatele noastre – ele au fost puse asupra Lui sau au fost transferate de la noi la El. Întrucât El a venit să devină păcat, noi am încetat să mai fim păcat sau păcătoşi. Ideea de substituţie este mai presus de orice îndoială.

O altă dovadă o constituie prepoziţiile folosite pentru a desemna relaţia exactă dintre lucrarea lui Cristos şi noi. Prepoziţia care sugerează cel mai clar substituţia este ἀντί. Într-un alt context decât cel soteriologic acest cuvânt înseamnă în mod clar „în loc de" sau „în locul". De exemplu, Isus a întrebat: „Cine este tatăl acela dintre voi care, dacă-i cere fiul său... un peşte, să-i dea un şarpe în loc de peşte?" (Luca 11:11). În Matei 2:22 cuvântul arată că fiul urmează la tron în locul tatălui său: „...în Iudeea împărăţeşte Arhelau în locul tatălui său Irod." Iar în 1 Corinteni 11:15 Pavel face observaţia că, fiind nepotrivit ca o femeie să se roage cu capul neacoperit (v. 13), ei i-a fost dat părul în loc de învelitoare. Când ne uităm la pasajele în care prepoziţia ἀντί este folosită pentru a specifica relaţia dintre moartea lui Cristos şi păcătoşi, vedem că aceeaşi idee de substituţie este prezentă în mod evident. A. T. Robertson observă că ἀντί înseamnă „în locul" sau „în loc de" atunci când apare în situaţii în care „două substantive puse în contrast sunt echivalente şi astfel pot fi schimbate între ele".[14] Aşadar, după cum în afirmaţia „ochi pentru ochi" din Matei 5:38 se are în vedere o substituire, tot aşa este şi în cazul unor texte ca Matei 20:28: „Pentru că nici Fiul omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească şi să-Şi dea viaţa ca răscumpărare pentru mulţi." Robertson spune că pasaje doctrinare importante ca Matei 20:28 şi Marcu 10:45 „propagă concepţia substituţionară despre moartea lui Cristos nu pentru că ἀντί în sine înseamnă «în locul», ceea ce nu este adevărat, ci pentru că din pricina contextului nu poate intra în discuţie nici o altă idee."[15] Aceeaşi concluzie se desprinde din studierea lui 1 Timotei 2:6, unde este folosită o prepoziţie diferită (ὑπέρ), dar ἀντί apare în componenţa substantivului ἀντίλυτρον („răscumpărare").

Cealaltă prepoziţie folosită de obicei este ὑπέρ. Ea are mai multe semnificaţii în funcţie de cazul la care apare. Cazurile în care ὑπέρ apare la genitiv sunt cele care prezintă un interes deosebit pentru noi. S-a susţinut că ἀντί înseamnă literal „în locul", iar ὑπέρ înseamnă „în folosul". Totuşi, G. B. Winer a spus următoarele: „În majoritatea cazurilor cel care acţionează în folosul unei alte persoane o înlocuieşte pe aceasta [1 Tim. 2:6; 2 Cor. 5:15] şi prin urmare ὑπέρ se învecinează uneori cu ἀντί, *în locul*."[16] În legătură cu această idee, şi anume că cel care acţionează în folosul unei alte persoane o înlocuieşte pe aceasta, Robertson comentează: „Dacă o înlocuieşte sau nu, depinde de natura acţiunii, şi nu de ἀντί sau ὑπέρ."[17] Cu toate acestea, în cazul fragmentelor şi al papirusurilor cuvântul ὑπέρ înseamnă în mod clar „în loc de".[18] În unele pasaje biblice, de exemplu în Romani 5:6-8; 8:32; Galateni 2:20 şi Evrei 2:9 , ὑπέρ poate fi luat cu sensul de „în folosul", deşi înseamnă probabil „în locul". În alte câteva pasaje însă, mai ales în Ioan 11:50; 2 Corinteni 5:15 şi Galateni 3:13, sensul este mai evident. Referitor la aceste versete Robertson spune: „Noţiunea pe care o reprezintă ὑπέρ şi care reiese din context este «în locul» şi se poate scăpa de ea doar prin nesocotirea sau distorsionarea contextului."[19] Nu este necesar ca sensul de „în locul" să fie vădit în fiecare caz. Aceasta pentru că există suficiente dovezi scripturale care arată că moartea lui Cristos a fost substituţionară. Leon Morris comentează:

> Cristos a luat locul nostru, la fel cum victima animală lua locul celui care se închina. Îmi dau seama că semnificaţia jertfei este mult disputată şi că unii resping orice aspect substituţionar. Nu avem aici suficient spaţiu ca să intrăm destul de adânc în

---

14 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, ed. a doua, New York, George H. Doran, 1915, p. 573.

15. Ibid.

16. G. B. Winer, A Treatise on the Grammar of New Testament Greek, ed. a treia rev. (a noua ediţie în limba engleză), Edinburgh, T. and T. Clark, 1882, p. 479.

17. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament*, p. 630.

18. Ibid., p. 631.

19. Ibid.

problemă. Eu pot doar să afirm în mod dogmatic că, după părerea mea, jertfa nu poate fi înţeleasă într-un mod satisfăcător dacă nu se ia în considerare aspectul substituirii. Şi Cristos a murit ca o jertfă pentru noi. Prin urmare El a murit ca Înlocuitor al nostru.[20]

Reconcilierea

Moartea lui Cristos pune de asemenea capăt duşmăniei şi înstrăinării dintre Dumnezeu şi omenire. Ostilitatea noastră faţă de Dumnezeu este înlăturată. Accentul Scripturii cade de obicei pe faptul că noi suntem împăcaţi cu Dumnezeu, adică El joacă rolul activ; El ne împacă cu Sine. Bazându-se pe acest lucru cei care pledează în favoarea teoriei influenţei morale au susţinut că reconcilierea este strict lucrarea lui Dumnezeu.[21] Au ei dreptate?

Pentru a da un răspuns trebuie să observăm în primul rănd că atunci când Biblia stăruie ca cineva să se împace cu altcineva, ostilitatea nu vine neapărat din partea persoanei căreia i se adresează Biblia.[22] Afirmaţia lui Isus din Matei 5:23-24 confirmă acest punct de vedere: „Aşa că, dacă îţi aduci darul la altar, şi acolo îţi aduci aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă-ţi darul acolo înaintea altarului şi du-te întâi de împacă-te cu fratele tău, apoi vino de adu-ţi darul." Observaţi că fratele este cel care are sentimente incorecte şi care poartă duşmănie; nu există nici un indiciu că cel care aduce darul ar simţi vreo ostilitate faţă de acel frate. Totuşi, acesta din urmă este îndemnat să se împace cu fratele. În mod similar, deşi nu Dumnezeu este Cel care poartă duşmănie, El este Cel care lucrează pentru realizarea reconcilierii.

Un alt pasaj biblic remarcabil este în acest sens Romani 11:15 care redă cuvintele lui Pavel. Reconcilierea lumii cu Dumnezeu este acum posibilă datorită lepădării iudeilor. Observaţi că în cazul lepădării iudeilor Dumnezeu ia iniţiativa, excluzându-l pe Israel de la bunăvoinţa divină şi de la harul Evangheliei. Reconcilierea lumii (a naţiunilor) cu Dumnezeu este în contrast cu respingerea lui Israel. Prin urmare, după câte se poate presupune reconcilierea este tot actul lui Dumnezeu prin care El acceptă ca lumea să aibă parte de bunăvoinţa Lui şi de preocuparea Lui specială. Procesul reconcilierii, la fel de important pe cât este şi ca omul să se întoarcă la Dumnezeu, e în primul rând întoarcerea plină de bunăvoinţă a lui Dumnezeu spre om.

Obiecţii la teoria substituirii penale

Am văzut că doctrina despre ispăşire cuprinde multe teme – jertfa, împăcarea, substituirea, reconcilierea. În mod evident, dintre diversele teorii pe care le-am examinat în capitolul precedent, teoria satisfacţiei oferite lui Dumnezeu este cea care prinde cel mai bine aspectul esenţial al lucrării ispăşitoare a lui Cristos. Cristos a murit ca să satisfacă justiţia naturii lui Dumnezeu. El a dat satisfacţie Tatălui astfel ca noi să putem fi cruţaţi de cele pe drept meritate datorită păcatelor noastre. Având în vedere celelalte teme de bază ale teoriei satisfacerii lui Dumnezeu, care au fost enunţate cu lux de amănunte în acest capitol, această concepţie este numită în mod obişnuit şi „teoria substituirii penale". Dându-Se pe Sine ca jertfă, înlocuindu-ne pe noi cu Sine şi purtând de fapt pedeapsa care ar fi trebuit să cadă asupra noastră, Isus L-a împăcat pe Tatăl şi a efectuat o reconciliere între Dumnezeu şi om.

---

[20] Leon Morris, *The Cross in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 175.

[21] Peter Abelard *Commentary on the Epistle to the Romans* 5:5.

[22] John Murray, *Redemption – Accomplished and Applied*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 34-38.

Cu toate că o cercetare atentă a pasajelor relevante din Scriptură atestă teoria substituirii penale, au fost aduse totuşi mai multe obiecţii. Ele au de-a face cu diverse aspecte ale doctrinei aflate în forma în care am enunţat-o noi. Ne vom ocupa acum pe scurt de aceste obiecţii.

Obiecția adusă conceptului necesității ispășirii

Prima obiecţie pune la îndoială necesitatea ispăşirii. De ce nu iartă Dumnezeu păcatele pur şi simplu? De ce pretinde El, ca să zicem aşa, plata unei bucăţi de carne? Noi oamenii suntem capabili să ne iertăm unii pe alţii printr-un act de bunăvoinţă. Noi nu pretindem ca persoanele care au greşit să repare cele făcute înainte ca noi să le acordăm din nou bunăvoinţa noastră. Dacă creştinii sunt în stare să facă acest lucru, să nu poată oare Dumnezeu să facă acelaşi lucru?[23]

Cei care aduc această obiecţie nu iau în considerare cine este de fapt Dumnezeu. Dumnezeu nu este numai o persoană particulară faţă de care s-a greşit, ci El este Supraveghetorul oficial al sistemului judiciar. Ca persoană particulară El ar putea, într-un fel, ierta ofensele aduse Lui, tot aşa cum oamenii se iartă unii pe alţii. Dar dacă Dumnezeu ar înlătura sau ar ignora vina păcatului fără să pretindă o plată ar distruge de fapt însăşi structura morală a universului, distincţia dintre bine şi rău. O problemă în plus vine din faptul că Dumnezeu este o fiinţă de o sfinţenie şi o bunătate infinită sau perfectă. O ofensă la adresa Lui este mult mai gravă decât o ofensă la adresa unui om păcătos obişnuit. Când cineva păcătuieşte împotriva noastră, noi suntem conştienţi că vina poate fi cel puţin în parte a noastră şi că noi am păcătuit în numeroase alte ocazii împotriva altora, şi probabil chiar împotriva persoanei care greşeşte faţă de noi în momentul respectiv. Dar la Dumnezeu, care nu ispiteşte sau nu face rău, nu există un asemenea element de imperfecţiune care să facă să pară mai puţin cumplit păcatul nostru.

Obiecția adusă conceptului substituirii

Cea de-a doua obiecţie pune în discuţie corectitudinea sau justeţea substituirii. Ideea Tatălui care admite ca Fiul Său să poarte pedeapsa noastră pare incorectă şi nedreaptă. Ca să folosim o analogie din domeniul judecătoresc: să ne imaginăm un judecător, care după ce a descoperit că una din părţi este vinovată, nu rosteşte sentinţa împotriva ei, ci pedepseşte o persoană nevinovată. Nu ar fi acesta un lucru incorect?[24]

---

[23] Faustus Socinus, *De Jesu Christo servatore*, 1. 1.

[24] *Racovian Catechism*, trad. în lb. engl Thomas S. Rees, Londra, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1818; Lexington, Ky., American Theological Library Association, 1962, secţiunea 5, capitolul 8.

Există două răspunsuri la această obiecţie. Unul dintre ele este caracterul voluntar al jertfei. Isus a spus: „Nu este mai mare dragoste decât să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi" (Ioan 15:13). El a exprimat acest lucru cu şi mai multă claritate în Ioan 10:17-18: „Tatăl Mă iubeşte, pentru că Îmi dau viaţa, ca iarăşi s-o iau. Nimeni nu Mi-o ia cu sila, ci o dau Eu de la Mine. Am putere s-o dau şi am putere s-o iau iarăşi: aceasta este porunca pe care am primit-o de la Tatăl Meu." Isus nu a fost obligat de Tatăl ca să-Şi dea viaţa. El a făcut-o de bună voie şi aceasta L-a mulţumit pe Tatăl. Aproape că nici nu mai este nevoie să ne spună că este de preferat să se ia o persoană care se oferă voluntar din toată inima ca să fie pedepsită, în loc să se încerce să se recruteze o alta pentru pedeapsă.

Cel de-al doilea răspuns este că această lucrare a lui Isus Cristos, în cadrul căreia El Şi-a dat viaţa, L-a implicat şi pe Tatăl. Am trecut în revistă câteva texte care arată că deoarece Tatăl şi Fiul sunt una, lucrarea lui Cristos este şi a Tatălui. Astfel, Tatăl nu a lăsat să cadă pedeapsa asupra nimănui altcuiva decât asupra Lui Însuşi. Cu toate că nu ne este cunoscută natura exactă a relaţiilor dintre persoanele Trinităţii, este limpede că Dumnezeu este atât Judecătorul, cât şi Executorul pedepsei. În termenii analogiei noastre din domeniul juridic, nu este ca şi cum judecătorul ar pronunţa sentinţa împotriva inculpatului, iar apoi ar apărea o parte nevinovată, şi până atunci neimplicată, pentru ca să plătească amenda sau să ispăşească pedeapsa. Mai degrabă, este ca şi cum judecătorul ar pronunţa sentinţa împotriva inculpatului, iar apoi şi-ar dezbrăcă roba şi s-ar duce să ispăşească pedeapsa în locul lui.

Obiecţia adusă conceptului împăcării

O altă obiecţie se leagă de conceptul împăcării. Faptul că Fiul iubitor Îl îmbunează pe Tatăl supărat şi mâniat împotriva păcatului făcându-L plin de dragoste şi iertător este considerat ca fiind un indiciu în favoarea existenţei unui conflict lăuntric în mintea lui Dumnezeu sau între persoanele Trinităţii.[25]

Pentru a răspunde la această obiecţie este bine să ne aducem aminte de numeroasele texte care arată că Tatăl L-a trimis pe Fiul să ispăşească pentru păcat. Cristos a fost trimis de dragostea *Tatălui*. Prin urmare, nu este vorba despre faptul că împăcarea a transformat un Dumnezeu furios la culme într-un Dumnezeu iubitor. După cum exprimă John Murray acest lucru: „Este una să spui că Dumnezeul furios la culme este făcut iubitor. Această afirmaţie ar fi întru totul falsă. Este cu totul altceva să spui că Dumnezeul furios la culme este iubitor. Această afirmaţie este profund adevărată."[26] Dragostea, care L-a făcut pe Dumnezeu să-Şi trimită Fiul, a existat întotdeauna. În timp ce sfinţenia, dreptatea şi justiţia Tatălui au cerut o plată pentru păcat, dragostea Lui a furnizat-o. Împăcarea este un rod al dragostei divine. Acest lucru este arătat extrem de clar în 1 Ioan 4:10: „În aceasta constă dragostea nu în faptul că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci în faptul că El ne-a iubit pe noi şi a trimis pe Fiul Său să realizeze împăcarea în urma păcatelor noastre" (KJV).

---

[25] Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1900, vol. 3, p. 473.

[26] Murray, *Răscumpărarea*, p. 31.

Prin urmare împăcarea nu micşorează dragostea şi îndurarea lui Dumnezeu. Ea mai degrabă arată cât de imensă este această dragoste. El nu putea să treacă cu vederea păcatul şi să rămână Dumnezeu. Însă a fost gata să meargă până într-acolo încât să-L sacrifice pe propriul Său Fiu pentru ca aceasta să-I potolească mânia declanşată de păcat. Dacă nu ar fi fost domolită această mânie, nu ar exista nici un fel de iertare a păcatelor. Astfel, cerând plata pedepsei Dumnezeu a demonstrat cât de mare este sfinţenia şi justiţia Sa. Oferind El Însuşi plata, El Şi-a arătat măsura dragostei Sale. Cum spune Pavel în Romani 3:26: „...pentru ca, în vremea de acum, să-Şi arate neprihănirea [dreptatea] Lui în aşa fel încât să fie neprihănit [drept] şi totuşi să socotească neprihănit [drept] pe cel ce crede în Isus." Crucea este un simbol foarte bun al ispăşirii, deoarece ea reprezintă intersectarea a două atribute sau faţete ale naturii lui Dumnezeu. Crucea este locul în care dragostea lui Dumnezeu se întâlneşte cu sfinţenia lui Dumnezeu. Sfinţenia cere plata păcatelor, iar dragostea oferă această plată.

Obiecţia adusă conceptului imputării dreptăţii lui Cristos

Aşa cum se susţine uneori că Cristos nu poate purta vina noastră, se spune şi că noi nu putem purta dreptatea Lui. Se aduc obiecţii ideii că dreptatea lui Cristos ne poate fi atribuită nouă. O persoană nu poate fi bună în locul alteia. Fiecare este responsabil pentru el însuşi. Transferarea unui credit, ca să zicem aşa, din contul unei persoane în contul alteia este un gen de tranzacţie exterior şi formal, foarte nepotrivit pentru a fi asemănat cu situaţia noastră înaintea lui Dumnezeu.

Această obiecţie ar fi într-o mare măsură validă dacă relaţia noastră cu Cristos ar fi tot aşa de rece şi El ar fi foarte departe de noi. Atunci ar fi ca şi cum o persoană complet străină ar plăti amenda pentru un răufăcător condamnat. Dar în realitate credinciosul individual este unit cu Cristos. După cum vom vedea mai bine când vom examina doctrina despre justificare, transferul dreptăţii lui Cristos, şi a celor realizate de El prin ispăşire, nu este o tranzacţie de la distanţă. Mai degrabă, este o unire a credinciosului cu Cristos şi înaintea lui Dumnezeu. Aşadar, Pavel poate să spună că credinciosul a murit împreună cu Cristos şi a fost înviat cu El (Rom. 6:3-4).

Este ca şi cum, din punct de vedere spiritual, ar fi luat fiinţă o nouă entitate. Este ca şi cum Cristos şi cu mine ne-am fi căsătorit, sau ne-am fi unit ca să formăm o asociaţie nouă. Prin urmare, atribuirea dreptăţii Lui nu ţine atât de transferarea unui lucru de la o persoană la o altă persoană, cât de o aducere laolaltă a celor doi, astfel încât ei să deţină toate lucrurile în comun. În Cristos eu am murit pe cruce, şi în El eu am fost înviat. Prin urmare, moartea Lui nu este numai în locul meu, ci cu mine.

Teoria substituirii penale faţă în faţă cu alte teorii

Am observat în capitolul precedent că fiecare concepţie despre ispăşire conţine câte un punct de vedere valid. Părerea pe care o lansăm pentru a fi dezbătută este că teoria substituirii penale menţine aceste înţelegeri valide. În afară de aceasta, înclinăm să credem că acele alte puncte de vedere se bucură de valabilitate numai pe baza perspectivei substituţionare.

Ispăşirea ca exemplu

Să luăm întâi teoria sociniană a ispăşirii. Ea susţine că valoarea morţii lui Cristos constă în faptul că ea ne arată genul de viaţă pe care trebuie să îl trăim şi mai ales felul dedicării care trebuie să ne caracterizeze. Ar avea însă acel exemplu vreo valoare reală dacă Cristos nu ar fi murit *pentru noi*? Să presupunem că am fi putut fi mântuiţi fără moartea Lui substituţionară. Care ar fi fost atunci scopul morţii Lui? Nu ar fi fost moartea lui Cristos o nebunie din partea Lui? Şi cum rămâne cu profilul moral al Tatălui, dacă El ar fi pretins ca Cristos să moară chiar dacă omul nu ar fi fost dator cu plata păcatelor?

Luaţi în considerare următoarea ilustraţie. Să presupunem că o casă este în flăcări. Părinţii au scăpat; ei descoperă însă că micuţul lor se află încă în casa ce se mistuie în flăcări. Epuizaţi din punct de vedere fizic, ei nu sunt în stare să intre din nou în casă. Însă un pompier se aruncă în flăcări, salvează copilul, dar în timpul acestei acţiuni nu mai reuşeşte să iasă dintre flăcări şi moare. Acest caz ar fi considerat fără îndoială un exemplu frumos de dragoste pentru oameni în detrimentul propriei bunăstări. Ar fi într-adevăr un exemplu însufleţitor pentru alţii. Să presupunem însă că în casă nu se află nici un copil, iar părinţii susţin şi ei că nu se află nici un copil şi până şi pompierul este convins că în casă nu se află nimeni. Dacă cu toate acestea el s-ar arunca în flăcări şi ar muri, am fi noi impresionaţi de exemplul lui sau mai degrabă am considera că este un gest de cutezanţă nesăbuită? Nimeni nu ar vrea să imite un asemenea exemplu şi de fapt nici nu ar trebui să îl imite cineva. Şi ce vom zice despre un superior care i-ar ordona unui pompier să se arunce în flăcări doar ca să arate cât de consacraţi ar trebui să fie pompierii şi cât de pregătiţi să răspundă la chemarea datoriei? Trebuie să respecte cineva un asemenea ordin? Totuşi, noi întâlnim tocmai acest gen de situaţie ridicolă dacă susţinem că scopul ispăşirii nu a fost plătirea preţului pentru păcatele noastre, ci doar oferirea unui exemplu. Pe de altă parte, dacă în casă se găseşte cu adevărat un copil, nu numai că micuţul este salvat, dar ni se dă şi un exemplu de vitejie şi altruism. În mod similar, dacă omul este vinovat de păcat şi condamnat la moarte, iar Cristos Şi-a dat viaţa în locul lui, atunci nu numai că noi suntem salvaţi, dar ni se dă şi un exemplu care ne arată cum trebuie să trăim. Moartea lui Cristos este un exemplu numai în măsura în care ea este şi o jertfă substituţionară.

Ispăşirea ca revelare a dragostei lui Dumnezeu

Un argument similar este valabil cu privire la teoria influenţei morale. Este adevărat că moartea lui Cristos este o revelare plină de putere a dragostei lui Dumnezeu şi prin urmare o mare încurajare pentru noi care ne motivează să Îl iubim pe Dumnezeu şi să ne împăcăm cu El. Dar din nou, validitatea teoriei se bazează pe faptul că El a murit *pentru noi*. Potrivit teoriei influenţei morale, moartea lui Cristos nu a fost o necesitate obiectivă. Cu alte cuvinte, Dumnezeu ar fi putut să ne ierte păcatele fără moartea lui Isus. Nu a existat nici un obstacol în calea iertării Lui necondiţionate sau, mai corect, în calea readmiterii noastre în părtăşia cu El. Nu a fost nevoie de o pedeapsă. Însă în cazul acesta, am mai considera noi că moartea lui Cristos este o revelare a dragostei lui Dumnezeu sau am privi-o ca pe o absurditate?

Dacă tu şi cu mine ne certăm pe malul unui râu, iar tu cazi în apă şi te afli în pericolul de a te îneca, iar eu sar în apă ca să te salvez cu riscul vieţii mele, acţiunea mea va fi considerată un gest care arată dragostea mea. Dar dacă tu te afli în siguranţă pe mal, iar eu îţi spun: „Priveşte cât de mult te iubesc!" şi mă arunc în apă şi încep să mă zbat în valuri, acţiunea mea nu te va determina să mă iubeşti sau să mă ierţi sau să te împaci cu mine. Mai probabil este că vei trage concluzia că sunt instabil din punct de vedere emoţional şi mintal.

La fel este şi cu ispăşirea. Moartea lui Cristos este o demonstrare frumoasă a dragostei lui Dumnezeu şi astfel un îndemn puternic pentru noi ca să ne abandonăm ostilitatea faţă de Dumnezeu şi să răspundem prin pocăinţă şi credinţă la oferta harului. Dar ea este eficientă ca revelare a dragostei divine tocmai pentru că noi am fost pierduţi, iar lui Dumnezeu I-a păsat suficient de starea noastră încât să-L dea pe Fiul Său ca jertfă. Dacă nu ar fi fost nevoie de ispăşire ca să fim salvaţi de păcatele noastre, atunci ea ar fi nu atât o demonstrare a preocupării lui Dumnezeu pentru om, cât o demonstrare a preocupării Lui pentru Sine Însuşi. Deoarece în acel caz scopul ei principal ar fi să pună capăt duşmăniei noastre.

Ispășirea ca revelare a justiției lui Dumnezeu

Prima preocupare a teoriei guvernamentale este să afirme justiţia lui Dumnezeu. Ea consideră că ispăşirea este în esenţă o demonstrare a justiţiei lui Dumnezeu. Ca să arate că Legea este dreaptă şi că violarea Legii are consecinţe serioase, Dumnezeu a fost nevoit să folosească pe cineva ca exemplu. Aici a intervenit moartea lui Cristos. Ea nu a însemnat că Cristos a luat locul nostru sau a adus o jertfă care trebuia făcută. Nici nu a fost implicat elementul pedepsei. Ci ea a avut loc pur şi simplu ca să arate consecinţele serioase ale păcatului şi astfel să ne facă să ne pară rău că Cristos a fost dat la moarte.

Trebuie însă să ne punem întrebarea: Este cu adevărat nerespectarea Legii sau, cu alte cuvinte, păcatul ceva atât de grav, dacă Dumnezeu poate să-l ierte fără să impună vreo formă de penalizare sau pedeapsă? Şi dacă El poate să facă aceasta, a fost oare moartea lui Cristos cu adevărat necesară? S-ar părea mai degrabă că s-a făcut o nedreptate mare şi fără rost, iar Cristos a fost victima acestei nedreptăţi. Ar fi oare în stare cineva să iubească un asemenea Dumnezeu şi să-L slujească? Dacă moartea lui Cristos nu a însemnat pentru El purtarea pedepsei noastre ca să ne răscumpere, atunci nu a existat nici un fel de justiţie în spatele ei!

Dimpotrivă, în teoria substituţionară nu există o astfel de problemă, deoarece ea consideră că moartea lui Cristos este ceva pretins de Lege, în afară de cazul în care, desigur, Legea trebuia împlinită în sensul ei cel mai strict, şi anume, suferinţa şi moartea tuturor păcătoşilor. Seriozitatea Legii reiese din faptul că ea a pretins ceva atât de radical ca moartea Fiului lui Dumnezeu. S-ar fi oferit Cristos să moară dacă ar fi existat vreo altă cale de rezolvare a problemei omului? Prin urmare, teoria substituţionară pune un accent puternic asupra dreptăţii şi sfinţeniei lui Dumnezeu. Însă plinătatea dragostei Lui reiese limpede şi din ceea ce a fost Dumnezeu gata să facă pentru ca să ne răscumpere.

Ispășirea ca triumf asupra răului

În cele din urmă, observăm că tema victoriei lui Dumnezeu asupra lui Satan şi a forţelor răului este de asemenea păstrată de teoria substituirii penale. După teoria clasică sau a răscumpărării, această victorie a fost obţinută prin oferirea lui Isus ca preţ de răscumpărare lui Satan care, amăgindu-se va fi în stare să-L păstreze pe Fiul lui Dumnezeu, a căzut de acord să elibereze omenirea. Teoria substituirii penale afirmă şi ea că victoria asupra răului a fost obţinută prin faptul că Cristos S-a dat pe Sine ca preţ de răscumpărare – însă nu lui Satan, ci din cauza cerinţelor justiţiei lui Dumnezeu.

Oare oferirea lui Isus ca plată pentru Satan ar fi fost suficientă ca să frângă puterea Celui rău? Ca să răspundem la această întrebare este necesar (1) să determinăm originea puterii lui Satan, ce anume i-a dat posibilitatea să-l ţină pe om sub controlul şi sub dominaţia sa şi (2) să specificăm ce trebuia să se facă pentru a-i elibera pe oameni din gheara lui Satan. Observăm că numele *Satan* în sens literal înseamnă „acuzator". El ne îndeamnă să păcătuim astfel încât să poată să aducă acuzaţii împotriva noastră şi să ne poată aduce sub condamnarea şi blestemul Legii. Aceasta este esenţa puterii pe care o are asupra noastră. În consecinţă, eliberarea de sub puterea lui, trebuie să înceapă cu eliberarea de condamnarea Legii.

Acum, mesajul crucii este că Cristos ne-a răscumpărat de sub blestemul legii şi astfel ne-a eliberat de sclavia în care ne ţinea Satan. Biblia arată că noi suntem eliberaţi de sub blestemul Legii tocmai prin faptul că Isus a luat locul nostru; în El pedeapsa noastră a fost plătită; în El, noi am murit şi am fost înviaţi din nou. Murind cu Cristos noi nu mai suntem robi ai păcatului (Rom. 6:6-8). „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se blestem pentru noi" (Gal. 3:13). „Acum dar nu este nici o osândire pentru cei ce sunt în Cristos Isus" (Rom. 8:1). Nu este nimeni care să ne poată condamna (nici chiar Satan), deoarece Dumnezeu ne justifică, iar Cristos, care a murit şi a fost înviat din morţi, mijloceşte pentru noi (1 Cor. 15:55-57). Cristos a împlinit Legea pentru noi şi din acest motiv păcatul nu mai are puterea morţii.

Dacă, pe de altă parte, moartea lui Cristos nu ar fi fost nimic mai mult decât plătirea unui preţ de răscumpărare lui Satan, Legea nu ar fi fost împlinită şi Satan nu ar fi fost învins. Nu oferirea unui preţ de răscumpărare lui Satan a fost cea care a asigurat înfrângerea lui şi triumful lui Dumnezeu, ci faptul că Cristos a luat locul nostru ca să ne elibereze de blestemul Legii. Prin purtarea pedepsei pentru păcatele noastre şi satisfăcând astfel o dată pentru totdeauna cerinţele drepte ale Legii, Cristos a înlăturat din rădăcină controlul exercitat de Satan asupra noastră – puterea de a ne aduce sub blestemul şi condamnarea Legii. Prin urmare, moartea lui Cristos a fost într-adevăr triumful lui Dumnezeu asupra forţelor răului, dar numai pentru că a fost o jertfă substituţionară.

Implicațiile ispășirii substitutive

Teoria substituţionară a morţii ispăşitoare a lui Cristos, atunci când este înţeleasă în toată complexitatea ei, este un adevăr bogat şi plin de semnificaţii. Ea are mai multe implicaţii majore pentru felul în care înţelegem mântuirea:

1. Teoria substituţiei penale confirmă învăţătura biblică despre depravarea totală a tuturor oamenilor. Dumnezeu nu ar fi mers atât de departe încât să-L dea pe Fiul Său cel nepreţuit la moarte dacă nu ar fi fost necesar. Omul este întru totul incapabil să-şi rezolve situaţia.
2. Natura lui Dumnezeu nu este unilaterală, şi nici nu există vreo tensiune între diferitele ei faţete. El nu este doar drept şi cu pretenţii, şi nu este nici numai iubitor şi darnic. El este atât de drept, încât a pretins aducerea unei jertfe pentru păcat. El este atât de iubitor, încât El Însuşi S-a îngrijit/a oferit acea jertfă.
3. Nu există o altă cale de mântuire decât cea prin har, adică prin moartea lui Cristos. Aceasta are o valoare infinită şi astfel acoperă pentru totdeauna păcatele întregii omeniri. Prin comparaţie, o jertfă finită nu poate să acopere pe deplin nici măcar păcatele celui care o aduce.
4. În relaţia lui cu Dumnezeu, credinciosul are siguranţă. Deoarece temelia relaţiei, moartea cu valoare de jertfă a lui Cristos, este completă şi permanentă. Cu toate că sentimentele noastre se pot schimba, temelia relaţiei noastre cu Dumnezeu rămâne nezguduită.
5. Nu trebuie să luăm niciodată prea uşor mântuirea pe care o avem. Cu toate că ea este gratuită, este şi costisitoare, întrucât a însemnat pentru Dumnezeu sacrificiul suprem. Din acest motiv noi trebuie să-I fim întotdeauna recunoscători pentru ceea ce a făcut; trebuie să Îl iubim şi să căutăm să imităm cât mai mult dărnicia Lui.

„Şi dragostea stă nu în faptul că noi am iubit pe Dumnezeu, ci în faptul că El ne-a iubit pe noi şi a trimis pe Fiul Său ca jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre" (1 Ioan 4:10).

39

Dimensiunile ispășirii

Pentru cine a murit Cristos?
  Ispășirea specifică
  Ispășirea universală
  O evaluare echilibrată
Pentru ce a ispășit Cristos?

După ce am ajuns la o concluzie cu privire la natura ispăşirii, ne mai rămâne să încercăm să stabilim şi extinderea ei. Iar aici se pun două probleme. Prima este una clasică: pentru cine a murit Cristos? A murit El pentru păcatele întregii lumi, sau numai pentru cei care fac parte din grupul select al celor aleşi de Dumnezeu ca să fie recipiente ale harului Său mântuitor. A doua întrebare care a dobândit o anumită importanţă în secolul al XX-lea este: pentru ce a murit Cristos? Scopul morţii Lui a fost doar să ne elibereze pe noi de păcate, de relele spirituale? Sau a murit ca să ne scape şi de boală? Cu alte cuvinte, a murit El ca să înlăture atât relele fizice, cât şi pe cele spirituale?

Pentru cine a murit Cristos?

Atunci când evanghelicii pun întrebarea „Pentru cine a murit Cristos?", ei nu întreabă dacă moartea lui Cristos a avut o valoare suficient de mare ca să acopere păcatele tuturor persoanelor. În această problemă există o înţelegere deplină.[1] De vreme ce moartea lui Cristos a fost de o valoare infinită, ea este suficientă, indiferent de numărul celor aleşi. Mai degrabă întrebarea este dacă Dumnezeu L-a trimis pe Cristos ca să moară pentru mântuirea tuturor persoanelor, sau numai pentru mântuirea celor pe care i-a ales El. De fapt, răspunsul nostru depinde de felul în care înţelegem noi ordinea logică a decretelor lui Dumnezeu. Dacă, aşa cum susţin supralapsarianiştii şi infralapsarianiştii, decizia lui Dumnezeu de a mântui pe cineva (adică pe cel ales) precede din punct de vedere logic decizia Lui de a asigura mântuirea prin

---

[1] Vezi, de exemplu, Loraine Boettner, *The Atonement*, Grand Rapids, Eerdmans, 1941, p. 92.

Cristos, atunci ispăşirea este limitată la cei aleşi.[2] Dacă, pe de altă parte, decizia de a asigura mântuirea precede din punct de vedere logic decizia de a-i mântui pe unii şi de a lăsa ca alţii să rămână în starea lor de pierzanie, atunci se prea poate ca cineva să susţină că moartea lui Cristos a avut menirea să fie nelimitată sau universală. Aceasta este poziţia arminienilor şi a calviniştilor sublapsarianişti.[3]

Ispăşirea specifică

Majoritatea calviniştilor cred că scopul venirii lui Cristos nu a fost să facă posibilă mântuirea pentru toţi oamenii, ci ca să facă sigură mântuirea celor aleşi. Argumentul lor este compus din mai multe elemente.

În primul rând trebuie să luăm în considerare pasajele Scripturale care ne învaţă că moartea lui Cristos a fost „pentru poporul Lui"; din asemenea pasaje susţinătorii mântuirii specifice deduc că Cristos nu a murit pentru fiecare. Printre versetele pe care le citează se află şi promisiunea pe care îngerul o face lui Iosif în Matei 1:21: „Ea va naşte un Fiu şi-i vei pune numele *Isus*, pentru că El va mântui pe poporul Lui de păcatele sale." Ei scot în evidenţă de asemenea un întreg set de afirmaţii făcute de Isus cu privire la oile Lui, la poporul Lui, la prietenii Lui. În Ioan 10, Isus spune: „Eu sunt Păstorul cel bun. Păstorul cel bun îşi dă viaţa pentru oi" (v. 11); „Eu Îmi dau viaţa pentru oile Mele" (v. 15). În versetele 26-27 Isus explică cine sunt „oile": „Dar voi nu credeţi pentru că, după cum v-am spus, nu sunteţi din oile Mele. Oile Mele ascultă glasul Meu; Eu le cunosc şi ele vin după Mine." Este evident că Isus Îşi dă viaţa pentru cei care Îi răspund. Nu reiese din acest text că El Îşi dă viaţa pentru altcineva, pentru cei ce nu fac parte dintre oile Lui. Mai mult decât atât, îndemnându-Şi ucenicii să-I imite dragostea, Isus nu vorbeşte despre sacrificiul adus de dragul întregii lumi, ci doar în favoarea prietenilor: „Nu este mai mare dragoste decât să-şi dea cineva viaţa pentru prietenii săi" (Ioan 15:13).

---

[2] Unii teologi, cum sunt Louis Berkhof şi Loraine Boettner, admit doar supralapsarianismul şi infralapsarianismul. Alţii, cum este Augustus Strong, menţionează doar supralapsarianismul şi sublapsarianismul. Aceste trei sisteme diferă în perspectiva pe care o au asupra ordinii logice a decretelor lui Dumnezeu:

Supralapsarianismul
1. Decretul de a-i mântui (alege) pe unii şi de a-i condamna pe alţii.
2. Decretul de a-i crea atât pe cei aleşi, cât şi pe cei condamnaţi.
3. Decretul de a permite căderea celor aleşi şi a celor condamnaţi.
4. Decretul de a asigura mântuirea celor aleşi.

Infralapsarianismul
1. Decretul de a crea fiinţe umane.
2. Decretul de a permite căderea.
3. Decretul de a-i alege pe unii şi de a-i condamna pe alţii.
4. Decretul de a asigura mântuire doar pentru cei aleşi.

Sublapsarianismul
1. Decretul de a crea fiinţe umane.
2. Decretul de a permite căderea.
3. Decretul de a asigura mântuirea suficientă pentru toţi.
4. Decretul de a-i mântui pe unii şi de a-i condamna pe alţii.

Vezi Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 118-125; Loraine Boettner, „Predestination", în *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 415-417; Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 777-779; Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949, p. 343.

[3] Thiessen, *Introductory Lectures*, p. 343; Strong, *Systematic Theology*, p. 777.

Imagistica variază. Se spune de asemenea că Cristos a murit pentru Biserică sau pentru Biserica Lui. Pavel i-a îndemnat pe bătrânii din Efes „să păstorească Biserica Domnului, pe care a câştigat-o cu însuşi sângele Său" (Fapte 20:28). Acelaşi apostol i-a încurajat pe soţi să-şi iubească soţiile „cum a iubit şi Cristos Biserica şi S-a dat pe Sine pentru ea" (Efes. 5:25). Şi Pavel le-a scris romanilor că Dumnezeu „n-a cruţat nici chiar pe Fiul Său, ci L-a dat pentru noi toţi" (Rom. 8:32). Din contextul precedent (v. 28-29), precum şi din cel următor (v. 33) reiese că cei pentru care Dumnezeu Şi-a dat Fiul sunt cei care cred în El, adică cei aleşi.

O altă linie de argumentare în favoarea poziţiei celui care crede în mântuirea specifică, deduce conceptul de ispăşire limitată din alte doctrine; de exemplu, din doctrina despre lucrarea de mijlocire a lui Cristos. R. B. Kuiper susţine că Ioan 17:9, care limitează deliberat rugăciunea de mare preot a lui Cristos asupra celor aleşi („Pentru ei Mă rog. Nu Mă rog pentru lume, ci pentru aceia, pe care mi i-ai dat Tu; pentru că sunt ai Tăi"), aruncă lumină asupra problemei în discuţie. Kuiper spune că în măsura în care mijlocirea şi jertfa lui Cristos sunt ambele activităţi preoţeşti, ele sunt pur şi simplu două aspecte ale lucrării de ispăşire. Prin urmare, una nu poate avea în vedere mai mulţi oameni decât cealaltă. De vreme ce Cristos S-a rugat exclusiv pentru cei pe care Îi dăduse Tatăl în mâna Lui, reiese că ei au fost singurii pentru care a murit El.[4] Astfel, Kuiper afirmă că ceea ce se spune explicit în celelalte pasaje citate este subînţeles în acest pasaj, şi anume Cristos a murit doar pentru cei aleşi.

Louis Berkhof duce şi mai departe acest argument, subliniind că ispăşirea este baza lucrării de mijlocire a lui Cristos. O parte din lucrarea de mijlocire a lui Cristos a constat din prezentarea jertfei Lui ispăşitoare înaintea Tatălui. Pe baza ispăşirii săvârşite de El, Isus Se aştepta ca cei pentru care se ruga să aibă parte de toate binecuvântările mântuirii. Şi rugăciunile Lui au fost întotdeauna eficiente (vezi Ioan 11:42 – „ştiam că totdeauna Mă asculţi"). În Ioan 17:9 El Se roagă ca lucrarea răscumpărării să se realizeze pentru toţi cei pentru care El va face ispăşire. De vreme ce mijlocirea este limitată, la fel trebuie să fie şi ispăşirea. În mod similar, în Ioan 17:24 El Se roagă: „Tată, vreau ca acolo unde sunt Eu să fie împreună cu Mine şi aceia pe care Mi i-ai dat Tu." Aici trebuie să tragem din nou concluzia că de vreme ce Cristos Se roagă doar pentru cei pe care Îi dăruise Tatăl Lui, moartea Lui a fost numai pentru ei.[5]

Charles Hodge pledează în favoarea suprapunerii mijlocirii şi a ispăşirii pe baza preoţiei vetero-testamentare. El face observaţia că în vechea dispensaţie preotul mijlocea pentru toţi cei pentru care aducea jertfă. Unicitatea slujbei făcea ca aceste două funcţii să fie inseparabile. De vreme ce Cristos este punctul culminant al preoţiei aaronice, ceea ce a fost adevărat cu privire la preotul din Vechiul Testament trebuie să fie adevărat şi cu privire la El. Mai mult decât atât, deoarece Tatăl aude întotdeauna rugăciunile lui Cristos, „nu se poate presupune că El mijloceşte pentru cei care nu beneficiază de fapt de pe urma răscumpărării

---

[4] R. B. Kuiper, *For Whom Did Christ Die?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959, p. 64.

[5] Louis Berkhof, *Vicarious Atonement Through Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1936, p. 160.

Lui".[6] Cu alte cuvinte, El Se roagă doar pentru cei pentru care a ispăşit şi ispăşeşte doar pentru cei pentru care Se roagă.

Un al doilea argument bazat pe deducţie este cel extras din natura ispăşirii. Imaginea lui Isus dându-Şi viaţa ca preţ de răscumpărare (Matei 20:28 şi Marcu 10:45) sugerează o ispăşire limitată. Natura unui preţ de răscumpărare este de aşa fel încât atunci când este plătit şi acceptat, el eliberează automat pe cei cărora le-a fost destinat. Nici o altă obligaţie nu mai poate fi ridicată împotriva acestora. Acum, dacă moartea lui Cristos a fost un preţ de răscumpărare deopotrivă pentru toţi, atunci probabil că toţi sunt eliberaţi prin lucrarea Duhului Sfânt.[7] Cu toate acestea Scriptura ne spune că cei care nu-L acceptă pe Cristos nu sunt răscumpăraţi de sub blestemul Legii. Dacă moartea lui Cristos a fost un preţ de răscumpărare universal, se pare că în cazul lor se cere o plată dublă pentru păcat.

Un argument în plus este că doctrina despre ispăşire şi cea despre alegere au fost înlănţuite pe plan istoric. Augustin a susţinut învăţătura potrivit căreia Dumnezeu a ales unele persoane pentru mântuire şi L-a trimis pe Cristos în lume ca să moară pentru ele. De la Augustin încoace, aceste două învăţături, ispăşirea limitată şi alegerea indivizilor în vederea mântuirii, au fost afirmate sau negate împreună. Atunci când semi-pelagienii au negat una dintre învăţături, ei au negat-o de asemenea şi pe cea de-a doua. De-a lungul perioadei Evului Mediu, ori de câte ori Biserica a afirmat alegerea specială, ea a susţinut şi că moartea ispăşitoare a lui Cristos a fost doar pentru cei aleşi. Cele două învăţături nu au fost niciodată separate. O afirmaţie similară poate fi făcută despre Biserica luterană din timpul Reformei şi de după Reformă. Mai mult, atunci când protestatarii au respins celelalte puncte ale calvinismului, cum sunt depravarea totală, alegerea lui Dumnezeu bazată pe voia Lui suverană, incapacitatea omului de a se mântui şi perseverenţa sfinţilor, doar atunci au respins şi ispăşirea limitată.[8] Aceste considerente istorice sugerează că a fi un calvinist consecvent reclamă susţinerea ispăşirii specifice sau limitate.

Adepţii recenţi ai ispăşirii specifice susţin că legătura nu este doar una bazată pe fapte istorice, ci şi una de necesitate logică. Cum se exprimă Hodge: „dacă din eternitate Dumnezeu a hotărât să mântuiască o parte a rasei umane şi nu o alta, pare să fie o contradicţie să se afirme că planul mântuirii avea de-a face în egală măsură cu ambele părţi; că Tatăl L-a trimis pe Fiul Său să moară pentru cei în legătură cu care decisese să nu fie mântuiţi într-un fel tot atât de adevărat şi identic cu cel în care El L-a dat pe Isus Cristos pentru cei pe care îi alesese pentru a-i face moştenitori ai mântuirii."[9] Argumentul pare aproape să sugereze că ar fi fost o risipă şi o lipsă de prevedere din partea lui Dumnezeu să-L lase pe Cristos să moară pentru cei care nu fuseseră aleşi (în vederea) mântuirii. Presupunerea care stă la baza tuturor acestor lucruri este că având în vedere economia lucrării lui Dumnezeu, separarea alegerii specifice de ispăşirea limitată implică o contradicţie inerentă.

---

[6] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 2, p. 553.

[7] Ibid., p. 548.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

Ispășirea universală

În contrast cu poziția precedentă se află afirmația că prin intermediul ispășirii Dumnezeu a făcut posibilă mântuirea pentru toate persoanele. Cristos a murit pentru toate persoanele, dar moartea Lui ispășitoare devine eficace doar atunci când este acceptată de individ. În timp ce aceasta este poziția tuturor arminienilor, ea este și poziția unora dintre calviniști, care sunt uneori numiți sublapsarianiști.[10]

Cei care afirmă că moartea lui Cristos are un efect universal apelează și ei la Scriptură pentru a-și susține poziția. Ei scot în evidență în primul rând acele pasaje care vorbesc în termeni universali despre moartea lui Cristos sau despre ispășire. Ei folosesc în sprijinul poziției lor mai ales textele care spun că Cristos a murit pentru păcatele „lumii". Ioan Botezătorul Îl prezintă pe Isus prin intermediul următoarelor cuvinte: „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii!" (Ioan 1:29). Apostolul Ioan explică venirea lui Cristos în termeni universali: „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică. Dumnezeu, în adevăr, n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El" (Ioan 3:16-17). Pavel vorbește într-un mod similar despre faptul că Isus a murit pentru toți: „Căci dragostea lui Cristos ne strânge; fiindcă socotim că, dacă Unul singur a murit pentru toți, toți deci au murit. Și El a murit pentru toți, pentru ca cei ce trăiesc, să nu mai trăiască pentru ei înșiși, ci pentru Cel ce a murit și a înviat pentru ei" (2 Cor. 5:14-15). În 1 Timotei 4:10 Pavel vorbește despre Dumnezeul cel viu „care este Mântuitorul tuturor oamenilor, și mai ales al celor credincioși". Acesta este un verset deosebit de interesant și semnificativ întrucât el delimitează mântuirea de către Dumnezeu atât a credincioșilor, cât și a celorlalți, dar arată că primul grup beneficiază de un grad mai mare de mântuire.[11]

Epistolele generale vorbesc și ele despre faptul că moartea lui Cristos are un scop universal. Scriitorul Epistolei către Evrei spune că Isus „a fost făcut «pentru puțină vreme mai prejos decât îngerii» ... pentru ca, prin harul lui Dumnezeu, El să guste moartea pentru toți" (Evr. 2:9). În 1 Ioan există două fraze care amintesc de Evanghelia după Ioan prin faptul că susțin că moartea lui Cristos este pentru lume: „Isus Cristos cel drept ... este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre; și nu numai pentru ale noastre, ci pentru ale întregii lumi" (2:1-2); „Tatăl a trimis pe Fiul ca să fie Mântuitorul lumii" (4:14).

Încă alte două texte trebuie remarcate ca fiind deosebit de semnificative. Primul este pasajul profetic din Isaia 53:6: „Noi rătăceam cu toții ca niște oi, fiecare își vedea de drumul lui; dar Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor." Acest pasaj este deosebit de puternic din punct de vedere logic. Este clar că păcatul este universal; este specificat că *fiecare* dintre noi a păcătuit. Trebuie de asemenea să se observe că și ceea ce va apăsa asupra robului care suferă va avea o greutate universală. Este dificil să citești acest pasaj și să nu tragi concluzia că tot așa cum fiecare în parte păcătuiește și ispășirea a fost făcută pentru fiecare în parte.

---

[10] Strong, *Systematic Theology*, p. 777.

[11] Thiessen, *Introductory Lectures*, p. 330.

Nu mai puţin convingător este 1 Timotei 2:6 unde Pavel spune că Isus Cristos „S-a dat pe Sine Însuşi ca preţ de răscumpărare pentru toţi". Lucrul acesta trebuie comparat cu afirmaţia originală din Matei 20:28, unde Isus a spus că Fiul omului a venit „să-Şi dea viaţa ca răscumpărare pentru mulţi". În 1 Timotei Pavel face un progres semnificativ în redarea cuvintelor lui Isus. „Viaţa Lui" (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) devine „Sine Însuşi" (ἑαυτὸν); termenul pentru „răscumpărare" (λύτρον) apare sub forma unui cuvânt compus (ἀντίλυτρον). Dar lucrul cel mai semnificativ aici este că „pentru mulţi" (ἀντί πολλῶν) devine „pentru toţi" (ὑπὲρ πάντων). Pe vremea când Pavel a relatat cuvintele tradiţiei (adică sub forma în care apar ele în Matei) se prea poate să-i fi fost familiare. A procedat de parcă ar fi căutat să accentueze intenţionat că răscumpărarea are un scop universal.

O a doua categorie de material biblic constă din acele pasaje care par să indice că unii dintre cei pentru care a murit Cristos vor pieri. Două pasaje vorbesc despre lezarea, ruinarea sau distrugerea unui frate prin acţiunile unui credincios. În Romani 14:15 Pavel spune: „Dar dacă faci ca fratele tău să se mâhnească din pricina unei mâncări, nu mai umbli în dragoste! Nu nimici, prin mâncarea ta, pe acela pentru care a murit Cristos!" Tot astfel, în 1 Corinteni 8:11 el conchide: „Şi astfel, el, care este slab, va pieri din pricina acestei cunoştinţe a ta: el, fratele, pentru care a murit Cristos!" Şi o afirmaţie şi mai puternică este Evrei 10:29: „Cu cât mai aspră pedeapsă credeţi că va lua cel ce va călca în picioare pe Fiul lui Dumnezeu, va pângări sângele legământului cu care a fost sfinţit şi va batjocori pe Duhul harului?" În timp ce ar putea exista anumite discuţii pe marginea stării spirituale a persoanelor la care se face referire în aceste versete, cât şi la consecinţele care vor afecta aceste persoane în urma faptelor descrise în aceste versete, 2 Petru 2:1 pare să sublinieze cât se poate de clar că acei oameni pentru care a murit Cristos pot ajunge la pierzare: „În norod s-au ridicat şi proroci mincinoşi, cum şi între voi vor fi învăţători mincinoşi, care vor strecura pe furiş erezii nimicitoare, se vor lepăda de Stăpânul care i-a răscumpărat şi vor face să cadă asupra lor o pierzare năprasnică." Luate împreună, aceste texte fac o afirmare impresionantă a faptului că există o distincţie între cei pentru care a murit Cristos şi cei care sunt mântuiţi în cele din urmă.[12]

A treia categorie de pasaje scripturale la care apelează partizanii ispăşirii universale sau nelimitate constă din texte care indică faptul că Evanghelia trebuie proclamată într-un mod universal. Exemple semnificative în acest sens sunt Matei 24:14 („Evanghelia aceasta a Împărăţiei va fi propovăduită în toată lumea") şi 28:19 („duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile"). În Faptele Apostolilor există două pasaje importante care se referă la această problemă: „... şi-Mi veţi fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului" (1:8); şi „Dumnezeu nu ţine seama de vremurile de neştiinţă, şi porunceşte acum tuturor oamenilor de pretutindeni să se pocăiască" (17:30). Pavel afirmă că „harul lui Dumnezeu, care aduce mântuire pentru toţi oamenii, a fost arătat" (Tit 2:11).

Citând asemenea texte, partizanii ispăşirii universale pun următoarea întrebare: Dacă Cristos a murit doar pentru cei aleşi, cum se poate ca oferta mântuirii să fie făcută tuturor oamenilor, fără să existe vreun gen de nesinceritate, artificialitate sau incorectitudine? Nu este nepotrivit să oferi mântuire fiecăruia dacă de fapt Cristos nu a murit ca să-l mântuie pe fiecare?[13] Problema se amplifică dacă se remarcă numărul de pasaje în care oferta mântuirii este în mod clar nelimitată. Isus a spus: „Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă" (Matei 11:28). Petru spune despre Domnul Isus că El „doreşte ca nici unul să nu piară, ci toţi să vină la pocăinţă" (2 Pet. 3:9). Dar cum este posibil acest lucru dacă Cristos a murit doar pentru cei aleşi? Nu poate fi adevărat că El nu doreşte pieirea celor care nu sunt aleşi sau că invitaţia pe care o adresează tuturor este sinceră din moment ce în realitate unii nu sunt destinaţi să vină la El.

---

[12] H. Orton Wiley, *Christian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1958, vol. 2, p. 296.

O ultimă problemă este că pare să existe o contradicţie între locurile din Scriptură în care se arată dragostea lui Dumnezeu pentru întreaga lume şi credinţa că Cristos nu a murit pentru toţi oamenii din lume. Există câteva pasaje care pot fi analizate aici, cel mai cunoscut dintre ele fiind Ioan 3:16: „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţa veşnică. Dumnezeu, în adevăr, n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El." Mai mult decât atât, afirmaţia lui Isus că noi nu trebuie să ne iubim numai prietenii (pe cei care ne iubesc), ci şi duşmanii (pe cei care ne fac rău) ar părea destul de lipsită de sens dacă prin ea Isus le-ar cere ucenicilor Săi să facă ceea ce Dumnezeu Însuşi nu este dispus să facă. Dar Pavel ne asigură de faptul că Dumnezeu Îşi iubeşte cu adevărat duşmanii: „Dar Dumnezeu Îşi arată dragostea faţă de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoşi, Cristos a murit pentru noi" (Rom. 5:8). Această dragoste pentru duşmani se vede mai ales în comportamentul lui Cristos pe cruce, atunci când El L-a implorat pe Tatăl: „Tată, iartă-i, căci nu ştiu ce fac" (Luca 23:34). La citirea acestui pasaj este dificil de admis că Isus nu a murit pentru acei oameni care de fapt L-au răstignit şi L-au chinuit şi dintre care majoritatea nu vor ajunge să creadă în El probabil niciodată.

O problemă care îi ameninţă pe cei ce susţin ispăşirea universală este pericolul că poziţia lor asupra acestui subiect ar putea duce la credinţa în mântuirea universală. Dacă Cristos a ispăşit pentru toate persoanele, nu este posibil ca toţi oamenii să fie mântuiţi? Acest lucru pare logic, mai ales dacă ţinem cont de anumite afirmaţii în cadrul cărora conceptele de ispăşire şi mântuire sunt alăturate, de exemplu, Romani 5:18: „Astfel dar, după cum printr-o singură greşeală a venit o osândă care a lovit pe toţi oamenii, tot aşa, printr-o singură hotărâre de iertare a venit pentru toţi oamenii o hotărâre de neprihănire [dreptate] care dă viaţă." Răspunsul obişnuit este să se spună că moartea lui Cristos nu duce în fiecare caz la „iertare ... şi viaţă", ci numai în cazul celor care Îl acceptă.[14] Acest pasaj trebuie înţeles în lumina celorlalte învăţături ale Scripturii din acest domeniu.

O evaluare echilibrată

Când examinăm şi evaluăm pretenţiile şi argumentele avansate de cele două părţi în această discuţie, observăm că o mare parte din ceea ce spun ele nu este pe deplin convingător. Unul dintre argumentele aduse în favoarea ispăşirii universale se bazează pe acele versete care afirmă că Cristos a murit pentru „lume", sau pentru „toţi oamenii", sau ceva similar. Dar asemenea afirmaţii trebuie interpretate în lumina contextului lor. De exemplu, contextul lui Romani 8:32, un verset care afirmă că Dumnezeu Şi-a dat Fiul „pentru noi toţi", lămureşte faptul că Pavel îi are de fapt în vedere pe toţi cei care „sunt chemaţi după planul Său [al lui Dumnezeu]" (v. 28), pe cei predestinaţi. În mod similar, afirmaţia că Dumnezeu a iubit atât de mult lumea încât a dat pe singurul Său Fiu (Ioan 3:16) trebuie înţeleasă în lumina propoziţiei următoare – „ca oricine *crede* în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică".

---

[13] Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology*, Cincinnati, Hitchcock and Walden, 1869, p. 383.

[14] Ibid., p. 376.

Dimpotrivă, afirmaţiile că Cristos Şi-a iubit Biserica sau oile şi a murit pentru ele nu trebuie înţelese în sensul că El Şi-a limitat dragostea specială şi moartea mântuitoare numai la ele. Şi aici este important contextul. Ori de câte ori Isus vorbeşte despre oile Lui şi despre relaţia Lui cu ele trebuie să ne aşteptăm doar la faptul că El va lega moartea Lui în mod specific de salvarea lor; El nu va comenta cu privire la relaţia Lui cu cei care nu fac parte dintre oile Lui. În mod similar, atunci când Cristos discută despre Biserică şi despre Domnul ei, trebuie să ne aşteptăm la faptul că El va vorbi despre dragostea Lui pentru Biserică, şi nu despre dragostea Lui pentru lumea din afară. Aşadar, din afirmaţia că Isus a murit pentru Biserica Lui sau pentru oile Lui nu reiese neapărat că El nu a murit pentru nimeni altcineva, în afară de cazul în care pasajul ar afirma răspicat că El a murit *doar* pentru ele.

Susţinătorii ispăşirii nelimitate mai aduc în sprijinul poziţiei lor şi diverse pasaje care sugerează că unii dintre cei pentru care a murit Cristos vor pieri. Multe dintre aceste pasaje sunt însă ambigue. Acest lucru este adevărat mai ales cu privire la Romani 14:15, unde nu este deloc clar ce anume se înţelege prin fratele care a fost „mâhnit" sau „nimicit". Nu este în nici un caz sigur că prin acest lucru trebuie să se înţeleagă faptul că fratele respectiv este într-adevăr pierdut sau că nu va mai reuşi să ajungă la mântuire. Deşi afirmaţia din 1 Corinteni 8:11 este mai puternică (fratele „va pieri"), nici semnificaţia ei nu este evidentă.

Pe de altă parte, nici încercarea de a dovedi existenţa ispăşirii limitate prin deducerea ei din alte doctrine nu este prea convingătoare. Am menţionat deja încercarea de a lega atât de strâns lucrarea de mijlocire a lui Cristos de jertfa Lui, încât cele două ajung să se suprapună complet. Totuşi, din faptul că ambele sunt aspecte ale slujbei preoţeşti nu reiese (cum susţine Kuiper) că ele ar fi pur şi simplu două aspecte diferite ale aceleiaşi ispăşiri. Şi în timp ce mijlocirea lui Cristos din Ioan 17 s-a concentrat într-o mare măsură asupra preocupării ca lucrarea Lui ispăşitoare să fie valabilă pentru cei care Îi fuseseră dăruiţi de Tatăl, nu reiese că aceasta a fost singura Lui preocupare. Mijlocirea nu se limitează doar la rugăciuni pentru realizarea lucrării de răscumpărare şi ea nici nu depinde întotdeauna de ispăşire. Credincioşii sunt îndemnaţi să mijlocească unii pentru alţii; după câte se pare este posibil ca ei să mijlocească fără să trebuiască să efectueze vreun fel de ispăşire. Cu alte cuvinte, în argumentul lui Berkhof este prezentă o presupunere nedestăinuită (şi neîntemeiată).

Şi nici încercarea de a deduce ispăşirea limitată din doctrina despre alegere nu este încununată de succes. Deoarece chiar dacă se susţine că Dumnezeu i-a ales din veşnicie pe unii membri ai rasei umane în vederea mântuirii, iar pe alţii în vederea pierzării, nu înseamnă că decizia cu privire la cine urmează să fie mântuit este anterioară din punct de vedere logic deciziei prin care se asigura mântuirea în persoana lui Cristos. Se presupune în general că toţi calviniştii consideră că decizia de a mântui anumite persoane este logic anterioară deciziei de a asigura mântuirea. Berkhof, de exemplu, adoptă această poziţie atunci când scrie: „Ce fel de consecvenţă ar exista în alegerea de către Dumnezeu a anumitor persoane pentru viaţa veşnică, dacă apoi Îl trimite pe Cristos în lume să facă posibilă mântuirea pentru toţi oamenii, fără însă a o face sigură pentru nimeni?"[15] Pe de altă parte, Augustus Strong contestă presupunerea că toţi calviniştii consideră că decizia de a-i alege pe unii este anterioară din punct de vedere logic. El însuşi susţine că decizia de a asigura mântuirea este anterioară şi afirmă că însuşi Calvin a adoptat o poziţie similară în comentariile lui.[16] În afară de cazul în care se poate dovedi că decizia de a alege pe unii este anterioară, ispăşirea limitată nu poate fi dedusă din doctrina despre alegere.

În plus, argumentul istoric nu este convingător. Faptul că alegerea specială şi ispăşirea limitată au fost cuplate întotdeauna de-a lungul istoriei nu stabileşte o legătură logică indiscutabilă între cele două. Calvin însuşi le-a separat, cel puţin în practică, atunci când a avut de interpretat pasaje relevante din Scriptură.

După ce am eliminat acele considerente care nu sunt convingătoare, trebuie să încercăm să ne strecurăm printre argumentele rămase ca să ajungem la vreun fel de concluzie. Constatăm că unele versete care vorbesc despre o ispăşire universală nu pot fi ignorate pur şi simplu. Printre cele mai impresionante se află 1 Timotei 4:10 unde se afirmă că Dumnezeul cel viu „este Mântuitorul tuturor oamenilor, şi mai ales al celor credincioşi". După câte se pare, Mântuitorul a făcut ceva pentru toţi oamenii, deşi acel ceva este inferior în grad comparativ cu ce a făcut El pentru cei care cred. Printre celelalte texte care pledează în favoarea universalităţii lucrării mântuitoare a lui Cristos şi nu pot fi ignorate se află 1 Ioan 2:2 şi Isaia 53:6. În plus, trebuie să luăm în considerare pasaje ca 2 Petru 2:1, în care se afirmă că unii pentru care a murit Cristos pier.

Desigur, există şi acele texte care vorbesc despre faptul că Isus a murit pentru oile Lui şi pentru Biserică. Aceste texte însă nu prezintă nici o problemă dacă noi considerăm că pasajele cu o deschidere universală sunt normative sau decisive. Bineînţeles că dacă Cristos a murit pentru întreg, nu există nici o problemă în a susţine că El a murit pentru o anumită parte a lui. A se susţine că acele pasaje care se concentrează asupra faptului că El a murit pentru poporul Său afirmă că El a murit doar pentru acest popor şi pentru nimeni altcineva contrazice pasajele cu tentă universală. Tragem concluzia că teoria ispăşirii universale este în stare să lămurească un mai mare segment al afirmaţiilor biblice şi cu o mai mică denaturare decât ipoteza ispăşirii limitate.

Problema fundamentală în acest caz este întrebarea legată de eficacitatea ispăşirii. Cei care susţin ispăşirea limitată presupun că dacă Cristos a murit pentru cineva, acea persoană va fi mântuită. Prin extindere ei cred că dacă Cristos a murit de fapt pentru toate persoanele, toate vor ajunge la mântuire; de unde se consideră că teoria ispăşirii universale duce la capcana credinţei într-o mântuire universală. Totuşi, presupunerea care stă la baza acestei speculaţii ignoră faptul că moştenirea vieţii veşnice implică doi factori distincţi: unul obiectiv (asigurarea mântuirii oferite de Cristos) şi unul subiectiv (acceptarea din partea noastră a acelei mântuiri). După părerea celor care cred în ispăşirea nelimitată există posibilitatea ca cineva pentru care mântuirea este disponibilă să nu o accepte. După părerea celor care cred în ispăşirea nelimitată, nu există o asemenea posibilitate. Cu toate că John Murray a scris despre *răscumpărare realizată şi aplicată*, în realitate el şi alţii cu aceleaşi convingeri neglijează partea a doua, aplicarea, în favoarea primei părţi. Lucru ce duce la rândul lui la concepţia că Dumnezeu regenerează persoana aleasă care ajunge apoi (şi din acest motiv) să creadă.

---

[15] Berkhof, *Vicarious Atonement*, p. 157.

[16] Strong, *Systematic Theology*, p. 777-778.

Adepţii ispăşirii limitate se confruntă cu situaţia oarecum incomodă de a susţine că în timp ce ispăşirea este suficientă ca să acopere păcatele celor nealeşi, Cristos nu a murit şi pentru ei. Este ca şi cum Dumnezeu, oferind un dineu, ar fi pregătit mult mai multă mâncare decât era nevoie, însă cu toate acestea refuză să ia în considerare posibilitatea de a invita oaspeţi în plus. Pe de altă parte, susţinătorii ispăşirii nelimitate nu întâmpină nici o dificultate în privinţa faptului că moartea lui Cristos este suficientă pentru fiecare, deoarece, după părerea lor, Cristos a murit pentru toţi oamenii.

Concepţia pe care o adoptăm noi aici nu trebuie etichetată drept arminianism. Ea este mai degrabă cea mai moderată formă de calvinism sau, după cum ar numi-o unii, o variantă modificată a calvinismului. Este concepţia potrivit căreia Dumnezeu decide în primul rând să asigure mântuirea, iar apoi îi alege pe unii care să o primească. Aceasta este în esenţă poziţia sublapsarianistă a unor teologi ca Augustus Strong. Cei care ar eticheta această poziţie drept arminianism trebuie să-şi aducă aminte de faptul că ceea ce deosebeşte calvinismul de arminianism nu este perspectiva asupra relaţiei dintre decretul prin care s-a asigurat mântuirea şi decretul prin care ea a fost acordată unora, şi nu altora. Mai degrabă, problema decisivă este dacă decretul de a-i alege pe unii se bazează doar pe alegerea liberă, suverană a lui Dumnezeu (calvinism) sau se bazează în parte şi pe precunoaşterea de către Dumnezeu a meritului şi a credinţei persoanei alese (arminianism).

Pentru ce a ispășit Cristos?

Până în acest moment discuţia a admis că scopul morţii lui Cristos a fost să înlăture efectele păcatului, şi anume vina şi condamnarea. Prin urmare, iertarea, răscumpărarea şi reconcilierea sunt rezultatele majore ale acceptării şi aplicării ispăşirii. Dar sunt ele oare singurele rezultate pe care ispăşirea a fost menită să le realizeze? În secolul al XX-lea a apărut un nou accent.

În acest secol a avut loc o creştere remarcabilă a interesului faţă de subiectul vindecării spirituale a trupului. Aceasta s-a realizat în două stadii sau prin două mişcări înrudite, dar distincte. Mişcarea penticostală, care a apărut şi s-a dezvoltat în Statele Unite la începutul secolului al XX-lea, a propovăduit revenirea anumitor daruri ale Duhului Sfânt din categoria celor spectaculoase. Apoi, pe la mijlocul secolului, a început mişcarea neo-penticostală sau carismatică; ea avea multe accente asemănătoare. Aceste două mişcări au evidenţiat mai mult minunile de vindecare spirituală decât o face creştinismul în general. În multe cazuri ele nu încearcă să dea o explicaţie sau o bază teologică pentru aceste vindecări. Dar atunci când se pune întrebarea care este baza teologică, unul dintre răspunsurile care se dau de obicei este că vindecarea, şi totodată iertarea păcatelor şi mântuirea, trebuie găsită în cadrul ispăşirii. Cristos a murit nu numai pentru a lua păcatele, ci şi boala. Printre susţinătorii principali ai acestei concepţii s-a numărat şi A. B. Simpson, fondator a ceea ce în prezent se numeşte Alianţa Creştină şi Misionară.

Una dintre trăsăturile specifice ale concepţiei că moartea lui Cristos aduce vindecare pentru trup este ideea că prezenţa bolilor în lume este un rezultat al căderii. Atunci când păcatul a intrat în rasa umană, s-a pronunţat un blestem (de fapt o serie de blesteme) împotriva umanităţii; bolile au făcut parte din acel blestem. Potrivit lui Simpson şi altora, de vreme ce boala este un rezultat al căderii, nu numai al stării naturale a lucrurilor, ea nu poate fi combătută doar prin mijloace naturale. Fiind de origine spirituală, ea trebuie combătută în acelaşi mod în care sunt combătute şi celelalte efecte ale căderii: prin mijloace spirituale şi mai ales prin lucrarea de ispăşire a lui Cristos. Fiind menită să contracareze efectele căderii, moartea Lui acoperă nu numai vina pentru păcat, ci şi boala. Vindecarea trupului face parte prin urmare din drepturile pe care ni le conferă răscumpărarea.[17]

Pentru a susţine această poziţie sunt folosite anumite texte biblice, cel mai remarcabil fiind Matei 8:17. După vindecarea soacrei lui Petru, la Isus au fost aduşi mulţi oameni bolnavi. El a scos demonii cu un cuvânt şi i-a vindecat pe toţi cei care erau bolnavi. Matei ne informează că aceasta a fost „ca să se împlinească ce fusese vestit prin prorocul Isaia, care zice: «El a luat asupra Lui neputinţele noastre şi a purtat boalele noastre.»" Se pare că citând Isaia 53:4 Matei leagă vindecările făcute de Cristos de moartea Lui, deoarece versetul următor din Isaia vorbeşte în mod clar despre moartea ispăşitoare a Mântuitorului. Pe această bază se trage concluzia că, pe lângă faptul că a anulat blestemul păcatului, moartea lui Cristos a anulat şi blestemul bolii, un blestem venit în urma căderii.

Trebuie să observăm aici că Matei 8:17 a fost interpretat în mai multe moduri:

1. În textul din Isaia se face referire la o purtare substituţionară a bolilor noastre. Matei interpretează afirmaţia lui Isaia în sens literal şi îi vede împlinirea în lucrarea de pe cruce a lui Cristos.[18]
2. În textul din Isaia se face referire la o purtare substituţionară a bolilor noastre spirituale (păcatele noastre). Matei interpretează literal ceea ce Isaia a vrut să spună în sens figurat. Ce a făcut Matei a fost să aplice la lucrarea de vindecare a lui Isus un pasaj din Vechiul Testament în care este vorba de purtarea de către El a păcatelor noastre.[19]
3. Atât Isaia, cât şi Matei se gândesc la boli fizice reale. Prin urmare ambele pasaje trebuie interpretate literal. Ce se are însă în vedere în fiecare caz nu

---

[17] A. B. Simpson, *The Gospel of Healing*, New York, Christian Alliance, 1880, p. 30-31.

[18] George L. Cole, *God's Provision for Soul and Body*, Los Angeles, George L. Cole, 1947, p. 8.

[19] Rowland V. Bingham, *The Bible and the Body: Healing in the Scriptures*, Toronto, Evangelical Publishers, 1952, p. 56-57.

> este o purtare substituţionară a bolilor noastre sau o înlăturare a bolii. Mai degrabă este vorba de o înţelegere a bolilor noastre, o împărtăşire a greutăţilor noastre. Există un element figurat – dar el are de-a face cu purtarea de către Cristos a bolilor noastre, nu cu bolile în sine.[20]

Înainte de a încerca să tragem propriile noastre concluzii cu privire la Matei 8:17 (şi Is. 53:4) şi să evaluăm poziţia potrivit căreia moartea lui Cristos a avut în vedere şi boala nu numai păcatul, există câteva probleme esenţiale care trebuie rezolvate: Care este originea şi cauza bolii? Şi există vreo legătură intrinsecă între boală şi păcat, şi astfel între vindecarea făcută de Isus şi iertarea păcatului?

Se pare că originea bolii în general a fost căderea. În urma păcatului lui Adam şi al Evei, o mulţime de rele au intrat în lume. Bolile s-au aflat printre blestemele pe care le-a pronunţat Dumnezeu asupra poporului lui Israel ca urmare a fărădelegii lui (Deut. 28:22). Întreaga creaţie a fost supusă robiei şi zădărniciei datorită păcatului (Rom. 8:20-23). În timp ce unele descrieri biblice ale blestemului sunt lipsite de specificitate, pare a fi rezonabil să se pună pe seama acestei surse toate necazurile ce se găsesc acum printre oameni, inclusiv maladiile sau bolile.

În lumea antică exista credinţa că boala este fie trimisă de Divinitate, fie cauzată de spirite rele. Până şi oamenii din Israel erau influenţaţi de aceste superstiţii şi au ajuns să poarte amulete ca să înlăture boala. Unii dintre ei au crezut de asemenea că boala este un semn specific al dezaprobării divine, al pedepsei venite în urma păcatului individului. Isus nu a acceptat sau nu a aprobat acest punct de vedere. Atunci când, în cazul orbului din naştere, ucenicii au pus întrebarea: „... cine a păcătuit: omul acesta sau părinţii lui...?", Isus a dat un răspuns direct: „N-a păcătuit nici omul acesta, nici părinţii lui; ci s-a născut aşa ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu" (Ioan 9:2-3). Evident, Isus nu a crezut că boala este cauzată de păcatul individului – cel puţin nu în acest caz specific.

Şi nici nu a legat vindecările săvârşite de El de iertarea păcatelor. În cazul menţionat nu se spune nimic despre iertare. Isus l-a vindecat pur şi simplu pe orb. Desigur, în multe cazuri Isus a corelat vindecarea cu iertarea păcatului, însă cu siguranţă că nu se poate spune că ar fi văzut o legătură intrinsecă între păcat şi boală. Adică, El nu a considerat că boala este în esenţă o pedeapsă pentru păcatul individual.

Trebuie să observăm aici temeiul pe baza căruia Isus a vindecat oamenii. În multe cazuri se cerea credinţă. Acesta este şi lucrul la care ne-am aştepta dacă boala ar fi rezultatul păcatului individual, deoarece în acest caz, vindecarea ar reclama iertarea păcatului care a cauzat boala. De vreme ce credinţa este necesară pentru ca păcatele să fie iertate, credinţa ar fi necesară şi ca vindecarea să aibă loc. Şi într-adevăr, există multe cazuri în care actul de vindecare săvârşit de Isus depinde de exercitarea credinţei de către persoana care trebuie vindecată: femeia cu hemoragia de doisprezece ani (Matei 9:20-22), cei zece leproşi (Luca 17:11-19) şi Bartimeu, cerşetorul orb (Marcu 10:46-52). Uneori însă, vindecarea are loc în urma credinţei unei terţe persoane: vindecarea fiicei femeii sirofeniciene (Marcu 7:24-30), a servitorului sutaşului (Matei 8:5-13) şi a băiatului demonizat (Marcu 9:14-29). În unele din aceste cazuri, persoana vindecată a fost capabilă să-şi exercite ea însăşi credinţa. În problema iertării păcatelor, însă, era nevoie întotdeauna de credinţa persoanei în cauză, nu a altcuiva. Din acest motiv pare a fi improbabil ca vindecarea fiicei femeii sirofeniciene, a servitorului sutaşului şi a băiatului demonizat să fi fost legată de iertarea păcatelor.

---

[20] A. C. Gaebelein, *The Healing Question*, New York, „Our Hope", 1925, p. 74.

Să rezumăm ce am spus până acum. Concepţia lui Simpson şi al altora care împărtăşesc convingerile lui este că bolile sunt un rezultat al căderii şi că prin moartea Lui ispăşitoare, Isus a anulat nu numai consecinţele spirituale ale păcatului, ci şi pe cele fizice. Presupunerea care stă la baza acestui punct de vedere pare să fie că există o legătură complexă între păcat şi boală, şi prin urmare păcatul şi boala trebuie combătute în acelaşi mod. Am observat însă că Isus nu a pus boala (adică fiecare caz de boală) pe seama păcatului individual, şi nici actele Lui de vindecare nu au fost legate întotdeauna de iertarea păcatelor. Deoarece în timp ce credinţa pare să fi fost la fel de necesară pentru vindecare ca şi pentru iertare, în cazul vindecării, spre deosebire de cel al iertării, nu era nevoie să existe întotdeauna o credinţă din partea recipientului binecuvântării. Conchidem că între boală şi păcatul individual nu există o legătură atât de intimă cum a presupus Simpson, şi, prin urmare, nici între actele lui Isus de vindecare şi de iertare a păcatelor.

Toate acestea însă nu sunt decât examinări preliminare a versetelor din Matei 8:17 şi Isaia 53:4. Dacă Biblia ne învaţă că prin moartea Lui Isus a purtat şi a îndepărtat bolile noastre, atunci vindecarea este o binecuvântare la care avem dreptul, un dar pe care ar trebui să îl pretindem. Ne începem investigaţiile cu pasajul din Isaia: „Totuşi, El suferinţele noastre le-a purtat şi durerile noastre le-a luat asupra Lui." Primul substantiv este חֳלִי (*chali*). Semnificaţia predominantă a cuvântului este „boli fizice", cu toate că el poate fi folosit şi în sens metaforic, ca în Isaia 1:5 şi Osea 5:13.[21] Isaia l-a pus în propoziţie într-o poziţie emfatică.

Semnificaţia de bază a verbului נָשָׂא (*nasa'*) este „a ridica (sus)". Lexiconul lui Brown, Driver şi Briggs înşiră aproape două sute de cazuri în care cuvântul are această semnificaţie. El prezintă şi vreo şaizeci de cazuri în care cuvântul înseamnă „a lua (a îndepărta)" şi aproape o sută de locuri în care înseamnă „a purta, a duce". Din acele o sută de locuri doar în aproximativ treizeci este vorba de purtarea vinei, unul dintre ele fiind versetul 12 din Isaia 53.[22] Aşadar, deşi נָשָׂא se poate referi la purtare substituţionară, interpretarea mai probabilă din Isaia 53:4 ar fi „a luat". Trebuie să se observe şi că Isaia nu a pus verbul într-o poziţie emfatică; se pare că ceea ce este cu adevărat important e ce anume a luat robul care suferă, nu felul în care a luat El acel ceva. Al doilea substantiv מַכְאוֹב (*mak'ov*), apare doar de cincisprezece ori în Vechiul Testament; în trei din aceste cazuri el pare să se refere la durere fizică.[23] Ideea de bază pe care o exprimă cuvântul este durere, întristare sau suferinţă psihică rezultată de pe urma caracterului anevoios al vieţii, inclusiv de pe urma poverilor ei fizice. Prin urmare, cel mai probabil sens în cazul de faţă este boala sau suferinţa psihică (întristarea), eventual din cauza infirmităţilor fizice. Al doilea verb este סָבַל (*saval*). El înseamnă în esenţă „a purta o povară grea".[24] Din nouă locuri în care apare în Vechiul Testament, în două, Isaia 53:11 şi Plângerile lui Ieremia 5:7, se vorbeşte de purtare substituţionară a poverilor, primul caz fiind mai clar. În cazurile rămase, סָבַל înseamnă doar „a purta o povară"; nu există nici o aluzie la un caracter substituţionar. Aici din nou, ca şi în prima propoziţie, accentul este pus mai degrabă pe lucrurile pe care le-a purtat robul, decât pe felul în care le-a purtat El.

---

[21] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 318.

[22] Ibid., p. 669-671.

[23] Ibid., p. 456.

Să rezumăm Isaia 53:4: deşi mai multe interpretări sunt justificate, cea care pare să se potrivească cel mai bine cu datele lingvistice este că profetul se referă la boli şi suferinţe fizice şi mentale reale, dar nu neapărat la o purtare substituţionară a lor. Matei citează acest pasaj într-un mod foarte asemănător. Cele două substantive sunt ἀσθενείας şi νόσους, amândouă referindu-se la stări fizice, primul exprimând mai ales ideea de slăbiciune. Cel dintâi verb, λαμβάνω, este foarte comun şi lipsit de nuanţe.[25] Sensul lui de bază este „a lua, a pune stăpânire pe; a primi".[26] Nicăieri el nu este folosit în legătură cu purtarea substituţionară a vinei sau cu ceva similar. Al doilea verb, βαστάζω este foarte apropiat ca sens de סָבַל. El înseamnă „a purta sau a duce"; în nici unul din locurile unde apare el nu înseamnă „a purta în mod substituţionar". În Galateni 6:2 are sensul de „a ne purta poverile unul altuia cu înţelegere" şi aceasta este cea mai probabilă semnificaţie şi în Matei 8:17.[27] Matei, care a citat adeseori din Septuaginta, a schimbat aici verbele, punându-l pe neutrul λαμβάνω în locul lui φέρω, care ar putea fi tradus „a purtat în mod substituţionar".

Prin urmare, ceea ce sugerăm noi aici este că atât Matei, cât şi Isaia se referă mai degrabă la boli fizice reale şi la suferinţe mentale reale, decât la păcate. Totuşi, ei nu au în vedere o purtare substituţionară a acestor maladii. Pare mai probabil că ei se referă la o purtare plină de înţelegere a poverilor vieţii. Dacă aceasta este interpretarea corectă, Isus „a luat infirmităţile noastre şi a purtat bolile noastre" mai degrabă prin faptul că S-a întrupat, decât prin faptul că a făcut ispăşire. Venind pe pământ, El a trăit în condiţiile pe care le găsim aici, condiţii care includ întristarea, boala şi suferinţa. Experimentând El Însuşi boala şi întristarea, şi împărtăşind (σπλαγχνίζομαι) suferinţa umană, El a fost mişcat şi a dorit să atenueze mizeria acestei vieţi.

Observaţi că această explicaţie în legătură cu felul în care s-a împlinit profeţia lui Isaia nu întâmpină nici un fel de dificultăţi cronologice. Pe de altă parte, apare o problemă în cazul în care credem că în această profeţie se are în vedere ispăşirea. Deoarece în acest caz este greu de explicat motivul pentru care Matei citează acest verset într-un context în care este vorba de acte de vindecare ce au avut loc înainte de moartea lui Cristos.

O altă întrebare de care trebuie să ne ocupăm este relaţia în care se află 1 Petru 2:24 cu pasajele pe care le-am discutat. Acest text spune următoarele: „El a purtat păcatele noastre în trupul Său pe lemn." Este clar că Petru vorbeşte aici despre păcate, deoarece el foloseşte cel mai comun termen pentru păcat, ἁμαρτία, care este totodată şi primul substantiv din traducerea LXX a lui Isaia 53:4. Iar verbul pe care îl alege, ἀναφέρω, poate fi categoric folosit în legătură cu o purtare substituţionară a unor poveri. Totuşi, nu este nicidecum evident, după cum au presupus unii, că Petru citează Isaia 53:4. El nu ne dă nici un indiciu că ar face acest lucru. Nu găsim aici cuvintele „este scris" sau vreo altă formulă asemănătoare. Pare a fi mai probabil că el se referă la întregul capitol 53 din Isaia, şi mai ales la versetul 12.

---

[24] Ibid., p. 687.

[25] W. F. Moulton şi A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1897, p. 578-581.

[26] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1937), p. 263-264.

[27] Ibid., p. 78.

Să rezumăm: Isus a făcut vindecări în timpul lucrării Lui de pe pământ şi El vindecă şi în prezent. Această vindecare, însă, nu trebuie văzută ca o manifestare a unei purtări substituţionare a bolilor noastre în acelaşi mod în care El a purtat păcatele noastre. Mai degrabă, vindecările Lui miraculoase sunt doar simple interferări ale unei forţe supranaturale cu domeniul naturii, la fel ca orice altă minune.[28]

Bineînţeles că într-un sens general ispăşirea contramandează toate efectele căderii. Dar unele dintre beneficiile ispăşirii nu se vor realiza decât la sfârşitul vremurilor (Rom. 8:19-25). Nu ne putem aşadar aştepta ca în fiecare caz vindecarea să fie acordată la cerere, cum se întâmplă cu iertarea păcatelor. Pavel a învăţat această lecţie (2 Cor. 12:1-10), iar noi trebuie să o învăţăm de asemenea. Nu este întotdeauna în planul lui Dumnezeu să vindece. Pentru ca acest fapt să nu ne tulbure nu trebuie decât să ne aducem aminte că nu suntem destinaţi să trăim veşnic în acest trup pământesc (Evr. 9:27).

---

[28] Vezi vol. 1, p. 443-447.

PARTEA A NOUA

Duhul Sfânt

40. Persoana Duhului Sfânt
41. Lucrarea Duhului Sfânt

40

Persoana Duhului Sfânt

Importanța doctrinei despre Duhul Sfânt
Dificultăți care apar în înțelegerea Duhului Sfânt
Istoria doctrinei despre Duhul Sfânt
Natura Duhului Sfânt
  Divinitatea Duhului Sfânt
  Personalitatea Duhului Sfânt
Implicații ale doctrinei despre Duhul Sfânt

Pe măsură ce ne apropiem de încheierea compendiului nostru de teologie sistematică, este bine să plasăm în contextul lor cuvenit acele probleme pe care urmează să le analizăm. Am început cu o examinare a lui Dumnezeu, fiinţa supremă, şi a lucrării Lui de planificare, creare şi purtare de grijă faţă de tot ce există. L-am examinat apoi pe om – cea mai înaltă dintre creaturi – prin prisma destinului său planificat în mod divin şi a îndepărtării lui de la acest plan divin. Am văzut de asemenea consecinţele abaterii care au venit asupra rasei umane şi cele prevăzute de Dumnezeu în vederea răscumpărării şi restaurării ei. Creaţia, providenţa şi asigurarea mântuirii fac parte din lucrarea obiectivă a lui Dumnezeu. Ajungem acum la lucrarea subiectivă a lui Dumnezeu – aplicarea lucrării Lui divine şi mântuitoare la oameni. Vom examina caracterul mântuirii primite şi experimentate de către fiinţele umane. Apoi vom investiga forma colectivă pe care o ia credinţa, adică Biserica. Iar în cele din urmă vom privi la împlinirea planului lui Dumnezeu, adică la lucrurile de pe urmă.

Un alt mod de a privi lucrarea noastră de teologie sistematică este să observăm modul în care se concentrează asupra lucrării fiecărui membru al Trinităţii. Tatăl este urmărit în lucrarea Sa de creaţie şi providenţă (părţile 1-4), Fiul a efectuat răscumpărarea pentru umanitatea păcătoasă (părţile 5-8), iar Duhul Sfânt le aplică această lucrare răscumpărătoare creaturilor lui Dumnezeu, făcând astfel reală mântuirea (părţile 9-11). Din acest motiv este important să petrecem un anumit timp studiind a treia Persoană a Trinităţii înainte de a trece în revistă rezultatele eforturilor ei.

Importanța doctrinei despre Duhul Sfânt

Există mai multe motive pentru care studierea Duhului Sfânt are o semnificaţie aparte pentru noi. Unul dintre motive e că Duhul Sfânt este punctul în care Trinitatea devine personală pentru credincios. În general noi ne gândim la Tatăl ca la o fiinţă transcendentă şi îndepărtată; în mod similar, Fiul pare şi El îndepărtat în istorie şi prin urmare relativ imposibil de cunoscut. Dar Duhul Sfânt este activ în viaţa credincioşilor; El locuieşte în noi. Duhul Sfânt este acea Persoană specială din Trinitate prin intermediul căreia întreaga Dumnezeire triunică lucrează în noi.

Un al doilea motiv pentru care studierea Duhului Sfânt este deosebit de importantă constă din faptul că noi trăim într-o perioadă în care lucrarea Duhului Sfânt este mai evidentă decât lucrarea celorlalţi membri ai Trinităţii. Lucrarea Tatălui a fost cea mai izbitoare în perioada vetero-testamentară, după cum lucrarea Fiului a fost cea mai evidentă în perioada acoperită de Evanghelii şi până la înălţare. Duhul Sfânt a ocupat scena începând cu Rusaliile, adică perioada acoperită de cartea Faptelor Apostolilor şi de Epistole şi vremurile care au urmat în istoria Bisericii. Dacă vrem să fim în legătură cu Dumnezeu astăzi, atunci trebuie să ne familiarizăm cu activitatea Duhului Sfânt.

Un al treilea motiv pentru care doctrina despre Duhul Sfânt e importantă este faptul că în cultura noastră se accentuează domeniul empiric, iar noi Îl experimentăm pe Dumnezeu în primul rând prin intermediul Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt noi simţim prezenţa lui Dumnezeu în mod empiric, şi prin ea viaţa creştină dobândeşte un aspect palpabil. În consecinţă, este de importanţă vitală să-L înţelegem pe Duhul Sfânt.

Dificultăți care apar în înțelegerea Duhului Sfânt

În timp ce studierea Duhului Sfânt este deosebit de importantă, este şi extrem de dificilă. În acest caz înţelegem adeseori lucrurile şi mai incomplet şi mai confuz decât în cazul celorlalte doctrine. Printre motivele care duc la aceasta se numără şi faptul că în Biblie avem o revelaţie mai puţin explicită cu privire la Duhul Sfânt decât cea cu privire la Tatăl sau la Fiul. Probabil că acest lucru se datorează în parte faptului că o vastă porţiune din lucrarea Duhului Sfânt este să-L propovăduiască şi să-L glorifice pe Fiul (Ioan 16:14). Spre deosebire de alte doctrine nu există discuţii sistematice cu privire la Duhul Sfânt. În realitate, singurul loc în care El este tratat mai pe larg este discursul lui Isus din Ioan 14-16. În cele mai multe cazuri Duhul Sfânt este menţionat în legătură cu alte subiecte.

O problemă în plus este lipsa unei imagistici concrete. Dumnezeu Tatăl este destul de bine înţeles deoarece imaginea unui tată este familiară oricui. Fiul nu este greu de conceptualizat, întrucât El a apărut într-adevăr în chip de om, a fost observat şi ni s-a relatat despre El. Dar Duhul este intangibil şi dificil de vizualizat. Ceea ce complică această problemă este terminologia nefericită a versiunii King James şi a altor traduceri englezeşti mai vechi care vorbesc de Duhul Sfânt (Holy Spirit) ca despre „Sfânta Stafie" (Holy Ghost). Multe persoane care au crescut cu aceste versiuni ale Bibliei şi-L închipuie pe Duhul Sfânt ca pe ceva învelit într-un cearşaf alb.

În plus, se iveşte o problemă în urma celor revelate de Scriptură cu privire la natura lucrării Duhului Sfânt în raport cu cea a Tatălui şi a Fiului. În epoca prezentă Duhul săvârşeşte o lucrare de slujire a Tatălui şi a Fiului, realizându-Le voia (care bineînţeles coincide cu a Sa). Din acest punct de vedere, ne amintim de lucrarea pământească a Fiului, în decursul căreia El a fost subordonat Tatălui. Acum, această subordonare temporară a funcţiei – a funcţiei Fiului în timpul lucrării Lui pământeşti şi a funcţiei Duhului în timpul epocii prezente – nu trebuie să ne facă să tragem concluzia că există şi o inferioritate a esenţei. Cu toate acestea, în practică mulţi dintre noi avem o teologie neoficială care consideră că Duhul este de o esenţă inferioară în comparaţie cu Tatăl şi cu Fiul. De fapt, Trinitatea este văzută sub forma de TATĂL, FIUL şi duhul sfânt, sau ca

Tată Fiu

Duh Sfânt

Această eroare este similară cu cea pe care o fac arienii. Pornind de la pasajele biblice care vorbesc despre subordonarea Fiului faţă de Tatăl din timpul lucrării Lui de pe pământ, ei au tras concluzia că Fiul este de un statut şi de o esenţă inferioare celor pe care le posedă Tatăl.

În a doua jumătate a secolului al XX-lea au existat multe controverse referitoare la Duhul Sfânt. Ba mai mult, este posibil ca la nivel popular sau laic doctrina despre Duhul Sfânt să fie cea mai controversată dintre doctrine în această perioadă. În consecinţă a existat o oarecare ezitare în ceea ce priveşte discutarea aspectelor problemei Duhului, de teamă că asemenea discuţii ar putea duce la disensiuni. Întrucât penticostalii fac atâta caz de Duhul Sfânt, anumiţi ne-penticostali, evită cu totul să vorbească despre Duhul Sfânt de teamă să nu fie luaţi drept penticostali. Mai mult, în timp ce în anumite cercuri denumirea de „creştin carismatic" este un semn al prestigiului, în altele ea este un stigmat.

Istoria doctrinei despre Duhul Sfânt

Ne va fi mai uşor să înţelegem doctrina despre Duhul Sfânt în context contemporan dacă îi vom examina istoria timpurie. Doctrinele individuale s-au dezvoltat într-un ritm diferit.[1] Aceasta, fireşte, se datorează faptului că doctrinele apar într-o formă tot mai elaborată pe măsură ce formularea lor tradiţională este contestată sau în intervalele în care se construiesc sau se propun forme inedite ale doctrinei. Lucru care a fost foarte adevărat şi cu privire la doctrina despre Duhul Sfânt.

În perioada de început a Bisericii s-au spus relativ puţine despre Duhul Sfânt. Un prim accent s-a pus asupra Duhului ca forţă iniţiatoare şi călăuzitoare care a produs Biblia, Cuvântul lui Dumnezeu. Origen, de exemplu, a spus că Biblia este „scrisă de Duhul Sfânt".[2] În acea vreme se presupunea că tot ce se află în Biblie a fost transmis printr-o lucrare specială a Duhului Sfânt. Părerea generală era nu numai că Biblia nu conţine nici o eroare, dar şi că ea nu conţine nimic în plus. Cu toate că nu s-a propus nici un fel de teorie completă despre inspiraţie, câţiva teologi creştini au subscris la concepţia lui Filo şi a celorlalţi iudei alexandrini potrivit căreia scriitorii Scripturii au fost luaţi efectiv în stăpânire de Duhul Sfânt atunci când au scris. Apologetul Athenagoras, de exemplu, îi zugrăveşte pe profeţi ca fiind într-o stare de extaz, Duhul Sfânt vorbind prin ei la fel cum un muzician cântă din fluier.[3] Totuşi, acesta este un exemplu oarecum extrem pentru credinţa Bisericii primare. Majoritatea Părinţilor erau atenţi să evite orice fel de sugerare a unui rol complet pasiv din partea scriitorilor. Augustin, de exemplu, subliniază faptul că autorii au folosit propriile lor amintiri despre evenimentele care avuseseră loc. Rolul Duhului Sfânt a fost să le stimuleze memoria şi să-i ferească de eroare.[4]

---

[1] James Orr, *The Progress of Dogma*, Grand Rapids: Eerdmans, retipărită 1952, p. 22-30. Orr sugerează că ordinea istorică în care au fost elaborate doctrinele majore reflectă ordinea lor dogmatică, adică doctrina despre Dumnezeu a fost prima care a trebuit să fie elaborată, iar doctrina despre lucrurile din urmă, ultima. Conform acestei teorii însă, ne-am putea aştepta să găsim deja în secolele al IV-lea şi al V-lea o abordare exhaustivă a problemei Duhului Sfânt, dar acestei doctrine i-a fost acordată o atenţie mărită abia în secolul al XX-lea.

Pe la sfârşitul secolului al II-lea s-a pus tot mai mult accent pe divinitatea Duhului Sfânt. Clement din Roma i-a incorporat pe cei trei Membri ai Trinităţii într-un jurământ – „după cum Dumnezeu trăieşte, şi Domnul Isus trăieşte şi Duhul Sfânt trăieşte".[5] Într-un mod asemănător el a pus întrebarea: „Nu avem noi un singur Dumnezeu, şi un singur Cristos şi un singur Duh al harului revărsat asupra noastră?"[6] Tertulian L-a numit pe Duhul Sfânt, Dumnezeu, subliniind că există o singură substanţă care, ca să zicem aşa, îi ţine împreună pe Fiul şi pe Duhul cu Tatăl.[7] La Paul din Samosata însă, întâlnim învăţătura conform căreia Duhul a fost doar un nume pentru harul pe care Dumnezeu l-a revărsat asupra apostolilor.[8] Irineu, în secolul al II-lea, a considerat că Duhul este în fond un atribut al lui Dumnezeu, identificându-L cu Înţelepciunea divină.[9] Duhul Sfânt a fost Cel prin intermediul căruia profeţii au profeţit şi oamenii au fost făcuţi drepţi.[10] Origen s-a îndepărtat şi mai mult de concepţia că Duhul Sfânt face parte dintr-o Trinitate ontologică. El a afirmat că Duhul Sfânt este „cea mai onorabilă dintre toate fiinţele aduse în existenţă prin Cuvânt, căpetenia tuturor fiinţelor originate de Tatăl prin Cristos".[11] Această credinţă că Duhul este cea mai înaltă şi prima fiinţă din toată creaţia este similară concepţiei pe care urmau să o susţină mai târziu arienii cu privire la Fiul. Deşi insista că există o Trinitate şi a accentuat că există trei ipostasuri distincte, Origen le-a deosebit atât de bine unele de altele, încât unii au considerat concepţia lui un fel de triteism.[12] În plus, el a vorbit despre o subordonare atât a Fiului, cât şi a Duhului faţă de Tatăl, care

---

[2] Origen, *Contra Celsus*, 5. 60; cf. Vasile, *Omilie la Psalmul 1*.

[3] Athenagoras, *Îndemn către creştini, 7, 9.*

[4] *Augustin, Armonia Evangheliilor,* 2. 30; 3. 7.

[5] Clement din Roma, *Epistola către Corinteni*, 58. 2.

[6] Ibid., 46. 6.

[7] Tertulian, *Adversus Praxeam*, 2, 3, 8.

[8] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York: Harper and Row, 1960, p. 118.

[9] Irineu, *Adversus Haereses*, 2. 30. 9; *Argumentul predicii apostolice*, 5.

[10] Irineu, *Argumentul*, 6.

[11] Origen, *Comentarii la Ioan*, 2. 10. 75.

[12] Ibid.

Îi transcende în aceeaşi măsură în care Ei transcend lumea fiinţelor inferioare, dacă nu mai mult.[13]

Într-un anumit sens, elaborarea unei doctrine complete despre Duhul Sfânt, mai ales în raport cu Tatăl şi cu Fiul, a fost un însoţitor şi un produs secundar al lucrării cristologice din secolele al IV-lea şi al V-lea. Acest lucru era firesc, din moment ce problema divinităţii Duhului Sfânt este cuprinsă într-un fel în cea a divinităţii Fiului. Deoarece dacă poate exista o a doua Persoană divină, atunci poate exista la fel de uşor şi o a treia care să facă parte din Dumnezeirea ontologică şi căreia să trebuiască să i se dea închinarea şi ascultarea datorate doar lui Dumnezeu.

Din vremea lui Origen, reflectarea teologică asupra naturii Duhului Sfânt a rămas în urma practicii devoţionale. Duhul a fost venerat, însă statutul Lui a rămas neelucidat. Arie, deşi a vorbit despre Duhul Sfânt ca despre un ipostas, a considerat însă că esenţa Lui este la fel de radical deosebită de cea a Fiului pe cât este de deosebită esenţa Fiului de cea a Tatălui.[14] Eusebiu de Cezareea a vorbit despre Duhul ca fiind „al treilea în rang", „o a treia putere" şi „al treilea după Cauza Supremă".[15] El a urmat exegeza pe care a făcut-o Origen pasajului din Ioan 1:3, susţinând că Duhul este „una din fiinţele care au venit în existenţă prin intermediul Fiului".[16] Prin urmare, a rămas în grija lui Atanasie să formuleze – atât în acest domeniu, cât şi în altele – ceea ce urma să devină concepţia ortodoxă.

Atanasie a fost inspirat să-şi prezinte ideile mai ales din cauza scrierilor unora pe care el îi numea „tropici", numele derivând de la cuvântul grecesc τρόπος, care înseamnă „figură de stil".[17] Aceşti „tropici" erau angajaţi într-o exegeză figurativă a Scripturii, ceea ce nu era o practică neobişnuită pentru acea vreme. Ei susţineau că Duhul este o creatură adusă în existenţă din nimic. Mai exact, ei Îl priveau ca pe un înger, cel mai înalt în rang desigur, dar cu toate acestea doar unul dintre „spiritele slujitoare" la care se face referire în Evrei 1:14. El trebuia considerat „[cu totul] diferit în substanţă" (ἑτεροούσιος) de Tatăl şi de Fiul. Asemenea celor mai mulţi eretici, tropicii au citat texte doveditoare în favoarea poziţiei lor – Amos 4:13 („Eu, Cel care întocmesc tunetul şi creez Duhul"); Zaharia 1:9 („Aceste lucruri le spune îngerul care vorbeşte în mine") şi 1 Timotei 5:21 („Te rog fierbinte, înaintea lui Dumnezeu, înaintea lui Cristos Isus şi înaintea îngerilor aleşi").[18]

Atanasie a replicat ferm la concepţia tropicilor. El a insistat că Duhul este în întregime divin, consubstanţial cu Tatăl şi cu Fiul. Argumentul lui era format din mai multe elemente. În primul rând, el conţinea o combatere a exegezei incorecte a tropicilor. Atanasie a trecut apoi la a arăta că Scriptura ne învaţă clar că Duhul „aparţine Dumnezeirii şi este una cu Dumnezeirea care este în *Triadă*". El a spus că de vreme ce *Triada* este eternă, omogenă şi indivizibilă, Duhul, ca membru al Ei, trebuie să fie consubstanţial cu Tatăl şi cu Fiul. Mai mult, datorită relaţiei strânse dintre Duhul şi Fiul, Duhul trebuie să aparţină în esenţă Fiului, la fel cum Fiul aparţine Tatălui. În fine, Duhul trebuie să fie divin, deoarece El este cel care ne face „părtaşi cu Dumnezeu" (1 Cor. 3:16-17 – faptul că Duhul locuieşte în noi ne face să fim Templul lui Dumnezeu). În lumina unor asemenea considerente, Duhul trebuie să fie recunoscut ca fiind de aceeaşi natură ca Tatăl şi ca Fiul, şi trebuie să I se dea aceeaşi onoare şi aceeaşi închinare ca lor.[19]

---

[13] Origen, *Comentarii la Matei*, 15. 10.

[14] Vezi Atanasie, *Patru discursuri împotriva arienilor*, 1. 6.

[15] Eusebiu de Cezareea, *Preparatio Evangelica*, 11. 20.

[16] Eusebiu de Cezareea, *Despre teologia Bisericii: Contra lui Marcellus*, 3. 6. 3.

[17] Atanasie, *Epistole către Episcopul Serapion privind Duhul Sfânt*, 1. 21, 30.

[18] Ibid., 1. 3, 11, 10. Aceste traduceri reflectă interpretările tropicilor.

Au continuat, totuşi, să existe o mulţime de concepţii diferite. Încă în 380, Grigore de Nazianz relata într-o predică faptul că existau multe şi diverse credinţe cu privire la Duhul Sfânt. Unele, a spus el, consideră că Duhul Sfânt este o forţă; altele Îl percep ca pe o creatură; iar altele Îl văd ca Dumnezeu. Şi, din cauza caracterului vag al Scripturii, când este vorba de acest subiect, unii refuză să-şi formeze vreo concepţie. Chiar şi dintre cei care consideră că Duhul este Dumnezeu, unii susţin acest lucru ca pe o părere personală, alţii îl declară deschis, iar alţii susţin că cele trei Persoane ale Trinităţii posedă divinitatea în diferite grade.[20]

Printre grupările creştine cu păreri mai radicale în acest domeniu se aflau macedonenii sau pneumatomahii („Luptătorii împotriva Duhului"). Aceşti oameni se opuneau doctrinei despre divinitatea deplină a Duhului Sfânt. Vasile însă, în *De Spiritu Sancto*, 375, a insistat că aceeaşi glorie, cinste şi închinare care sunt acordate Tatălui şi Fiului trebuie să I se dea şi Duhului. El trebuie „pus pe aceeaşi treaptă cu" Ei, a insistat Vasile, şi nu „cu o treaptă sub" Ei. El nu a folosit prea multe cuvinte pentru a-L numi Dumnezeu pe Duhul Sfânt, dar a spus că „noi Îl glorificăm pe Duhul împreună cu Tatăl şi cu Fiul deoarece noi credem că El nu este străin de natura divină". După părerea lui Vasile, măreţia lucrării Duhului şi faptul că relaţia şi lucrarea Lui sunt atât de apropiate de cele ale Tatălui şi ale Fiului sunt chei principale pentru înţelegerea statutului Lui.[21]

În această perioadă timpurie din istoria Bisericii trebuie remarcată şi existenţa grupărilor carismatice. Cea mai importantă grupare a fost cea a montaniştilor, care şi-a atins perioada de maximă înflorire în a doua jumătate a celui de-al doilea secol. La botezul său, Montanus a vorbit în limbi şi a început să profeţească. El a declarat că Mângâietorul, Duhul Sfânt promis de Isus, Se exprimă prin intermediul lui. Despre Montanus şi despre două dintre ucenicele lui s-a crezut că sunt mesagerii Duhului Sfânt. Printre numeroasele lor profeţii au existat unele care avertizau cu privire la iminenţa celei de-a doua veniri a lui Cristos. Montaniştii au crezut şi au propovăduit că profeţiile lor lămuresc Scripturile şi că în comunitatea creştină vor continua să se ivească profeţi inspiraţi de Duhul.[22] Pretinzând că transmit o poruncă a Mângâietorului, ei au declarat că recăsătorirea este un păcat. Într-o vreme în care Biserica a început să devină foarte permisivă, mişcarea montanistă a pus un mare accent pe un standard ridicat al trăirii creştine. O dată cu convertirea lui Tertulian ei l-au dobândit pe cel mai renumit membru al grupării lor. O mişcare ulterioară cu un caracter oarecum similar a fost novaţianismul; acesta a prosperat începând de pe la mijlocul secolului al II-lea. Această grupare avea în comun cu montanismul o preocupare profundă pentru trăirea morală. Nici una din aceste grupări nu a avut un efect de durată asupra Bisericii.

---

[19] Ibid., 1. 2, 20-27; 3. 1-6.

[20] Grigore de Nazianz, *Cuvântări teologice*, 5: *Despre Duhul Sfânt*, 5.

[21] Vasile, *Scrisori*, 159. 2.

[22] Tertulian, *De Resurrectione Carnis*, 63.

În perioada medievală accentul pus pe Duhul Sfânt a fost mic. În parte acest lucru s-a datorat relativei lipse de interes faţă de aspectul empiric al vieţii creştine, care este, fireşte, domeniul special al Duhului Sfânt. Singura problemă importantă care s-a ivit în această perioadă era legată de inserarea în credeuri a cuvântului *filioque*. S-a considerat că iniţial această adăugire este un mod de a lua poziţie împotriva arianismului – Duhul Sfânt purcede de la Tatăl *şi de la Fiul*. Treptat ea a devenit oficială, în Apus procesul încheindu-se efectiv prin secolul al IX-lea. Bisericile răsăritene însă, au găsit că acest cuvânt este criticabil. Ele au remarcat că Ioan 15:26 vorbeşte despre faptul că Duhul purcede doar de la Tatăl, nu şi de la Fiul. Forma originară a Crezului niceean nu conţinuse cuvintele „şi Fiul", care erau o adăugare a Bisericii apusene. Mai mult decât atât, bisericile răsăritene motivau respingerea cuvântului *filioque* cu conceptul de μοναρχία („guvernare solitară") a Tatălui – El este singurul izvor, singura rădăcină şi singura cauză a divinităţii. Ei au putut accepta afirmaţia că Duhul purcede „de la Tatăl prin Fiul", însă nu şi afirmaţia că El purcede „de la Fiul".[23] Prin urmare, s-au separat în cele din urmă de bisericile din apus. Deşi controversa *filioque* a fost singurul motiv doctrinar invocat, după toate probabilităţile nu ea a fost problema reală care a despărţit Estul de Vest.

Reforma nu a produs nici o schimbare majoră în doctrina ortodoxă a Duhului Sfânt. Ceea ce putem noi întâlni sunt elaborări şi dezvoltări ale variantei anterioare. În gândirea lui Luther, de exemplu, găsim ideea „insuflării dragostei" de către Duhul Sfânt în inima credinciosului. În primele ei variante, ideea lui Luther a fost foarte asemănătoare cu cea a lui Augustin. Lucru care nu este deloc surprinzător, din moment ce Luther fusese înainte călugăr augustinian. Insuflarea de către Duhul Sfânt a dragostei în inima credinciosului indica, pe de-o parte, prezenţa lui Dumnezeu în viaţa individului, consecinţa fiind o armonie între voia lui Dumnezeu şi voinţa omului. Conceptul lui Luther indica de asemenea lupta Duhului Sfânt împotriva vechii naturi păcătoase care continuă să existe în păcătos.[24]

Contribuţia unică a lui Calvin la discuţia despre doctrina Duhului Sfânt se află în sfera autorităţii Scripturilor. De unde ştim noi că ele sunt cu adevărat inspirate de Dumnezeu şi astfel un mesaj divin? Răspunsul Bisericii catolice este că Biserica certifică originea divină a Scripturii. Deşi replica lui Calvin a îmbrăcat mai multe forme, punctul ei central era mărturia Duhului. Nici mărturia Bisericii, nici puterea altor dovezi externe, ci mărturia lăuntrică a Duhului Sfânt este baza ultimă pentru încrederea noastră în natura divină a Bibliei.

Calvin a insistat că mărturia Duhului Sfânt este superioară raţiunii. Ea este o lucrare lăuntrică ce cucereşte minţile celor care aud sau citesc Scriptura, producând convingerea sau siguranţa că ea este Cuvântul lui Dumnezeu. Aceasta este o a doua lucrare a Duhului Sfânt cu privire la Scriptură. El, Cel care iniţial i-a inspirat pe profeţi şi pe apostoli să scrie Scriptura, intră acum în inimile noastre, convingându-ne că această Scriptură este într-adevăr Cuvântul lui Dumnezeu, şi prin urmare adevărul. Duhul Sfânt creează siguranţă, înlăturând orice urmă de îndoială pe care am putea să o avem.[25]

---

[23] „Filioque Controversy", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson, New York: Funk and Wagnalls, 1908, vol. 4, p. 312-313.

[24] Bernard Holm, „The Work of the Spirit: The Reformation to the Present", în *The Holy Spirit in the Life of the Church: From Biblical Times to the Present*, ed. Paul D. Opsahl, Minneapolis, Augsburg, 1978, p. 102-103.

Calvin a fost foarte atent să sublinieze uniunea dintre Cuvânt şi Duh. Unii s-au aşteptat ca Duhul Sfânt să funcţioneze independent de Scriptură. Ei anticipau revelaţii noi din partea Duhului. Dar Calvin le-a reamintit cititorilor săi de cuvintele lui Isus din Ioan 14:26 – Duhul nu va întipări în ucenici un adevăr nou, ci le va lămuri cuvintele lui Isus, imprimându-le în mintea lor.[26]

Accentul major al lui John Wesley asupra Duhului Sfânt avea de-a face cu problema sfinţirii. Wesley vorbea despre o anumită lucrare specială de sfinţire, care are loc într-o clipă.[27] Această lucrare instantanee, care este ceva cu totul diferită de evenimentul convertirii/regenerării de la începutul vieţii creştine, trebuie dorită şi căutată. Deşi Wesley nu a folosit termenul de „botez al Duhului Sfânt", el a considerat că acest eveniment este un act special al Duhului Sfânt, foarte asemănător cu ceea ce penticostalii urmau să numească mai târziu „botez". Spre deosebire de Luther şi de Calvin, Wesley a vorbit despre ceea ce pot face credincioşii înşişi pentru a facilita realizarea lucrării Duhului.

Interesul Bisericii faţă de Duhul Sfânt a cunoscut o lungă perioadă de declin în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Aceasta s-a datorat existenţei mai multor mişcări diferite, fiecare dintre ele considerând în felul ei propriu că Duhul şi lucrarea Lui sunt fie de prisos, fie incredibile. Una dintre acele mişcări a fost scolasticismul protestant. El putea fi găsit în cadrul mişcării luterane şi mai ales în acea ramură a ei care s-a inspirat din scrierile lui Philipp Melanchthon. Întrucât a avut loc o serie de dispute doctrinare, a devenit necesar să se definească mai bine şi să se cizeleze doctrinele. În consecinţă, credinţa a ajuns să fie considerată tot mai mult o *rechte Lehre* (doctrină corectă). A apărut o perspectivă mai mecanicistă cu privire la rolul Scripturilor şi drept rezultat s-a tins spre evitarea mărturiei Duhului. Cuvântul singur, şi nu împreună cu Duhul, era considerat acum baza autorităţii. Deoarece credinţa, şi nu experienţa, a ajuns să fie socotită esenţa religiei creştine, Duhul Sfânt a fost tot mai mult neglijat. Doctrina despre Duhul Sfânt a fost rareori tratată ca subiect distinct. Despre lucrarea Lui se făceau adeseori doar câteva remarci scurte, care erau adăugate la discuţiile despre persoana şi lucrarea lui Cristos.[28]

O a doua forţă majoră a acestei perioade a fost raţionalismul. Raţiunea umană a fost privită ca standardul suprem. Iniţial s-a crezut că raţiunea poate justifica toate credinţele creştinismului. Treptat însă, acea idee a fost preschimbată într-un principiu care afirmă că o credinţă care se doreşte a fi acceptată, trebuie să fie justificabilă prin raţiune. Doar lucrurile care pot fi dovedite prin verificare raţională sunt credibile. Acest nou accent pus pe raţiune a însemnat că ideea despre Dumnezeu, de exemplu, a devenit mult mai generală decât fusese anterior.

---

[25] Jean Calvin, *Institutio Christianae religionis*, cartea 1, capitolul 7, secţiunea 5.

[26] Ibid., cartea 1, capitolul 9, secţiunea 1.

[27] John Wesley, scrisoarea din 21 iunie 1784, în *The Letters of the Rev. John Wesley*, ed. John Telford, Londra, Epworth, 1931, vol. 7, p. 222.

[28] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. în lb. engl. Charles A. Hay şi Henry E. Jacobs, a patra ediţie rev., Philadelphia, Lutheran Publication Society, 1899, p. 407-499.

Ceea ce se poate şti despre Dumnezeu în urma religiei naturale (adică fără revelaţie specială) este foarte vag. Triunicitatea lui Dumnezeu şi existenţa unui Duh Sfânt de esenţă divină, nu pot fi stabilite în urma unei examinări a naturii. Un alt aspect care intervine aici este că Dumnezeu a ajuns să fie considerat cu totul străin de viaţa omului. Pe măsură ce s-a dezvoltat, acest deism a contrazis în mod direct sau cel puţin a atenuat accentul pus pe imaginea biblică a lui Dumnezeu care Îl prezintă profund preocupat de soarta omului. Prin urmare, doctrina despre acel Duh Sfânt care este canalul special prin care Dumnezeu Se raportează la oameni, a fost destul de neglijată.[29]

A treia mişcare din această perioadă care a avut tendinţa de a înăbuşi investigaţiile cu privire la Duhul Sfânt a fost romantismul. Această afirmaţie ar putea părea oarecum contradictorie, de vreme ce romantismul acordă multă atenţie domeniului spiritual în comparaţie cu cel intelectual. În orice caz, *doctrina* despre Duhul Sfânt a avut de suferit de pe urma apariţiei romantismului, întrucât romantismul în religie, mai ales sub forma în care fusese îmbrăţişat de Friedrich Schleiermacher, afirma că religia nu ţine de anumite credinţe (doctrine) şi nici de un anumit comportament (etică). Ea nu ţine de acceptarea şi de examinarea unor doctrine stabilite de o autoritate exterioară. Esenţa religiei este mai degrabă sentimentul, şi mai ales sentimentul dependenţei absolute. De exemplu, Schleiermacher Îl defineşte pe Duhul Sfânt ca „unitatea vitală a părtăşiei creştine ca personalitate morală".[30]

În pofida acestor mişcări care au avut ca rezultat estomparea accentului pus pe Duhul Sfânt, au existat segmente ale creştinismului care au acordat o mare atenţie Duhului Sfânt. În special, mişcarea de trezire spirituală de la limita vestică a teritoriilor colonizate ale Americii a menţinut un tip unic de creştinism. În cadrul acestuia se punea un accent puternic pe convertire şi pe caracterul instantaneu al experienţei. Necesitatea luării unei decizii categorice în direcţia acceptării lui Cristos rămânea o idee de primă importanţă în mintea celor care îi ascultau pe exponenţii acestei mişcări. Pocăinţa şi convertirea erau cuvinte cheie în această abordare a credinţei creştine. Şi, de vreme ce Duhul Sfânt este Cel care aduce pocăinţa şi naşterea din nou, El nu putea fi trecut cu vederea în acest tip de religie personală. Totuşi, în cadrul acestor întâlniri în scopul trezirii spirituale de obicei nu puteai întâlni lucrări speciale ale Duhului Sfânt aşa cum sunt cele relatate în cartea Faptele Apostolilor. Totuşi, aceste adunări evanghelistice erau marcate de o atmosferă preponderent emoţională.

La sfârşitul secolului al XIX-lea însă, a avut loc un eveniment care, cel puţin în unele cercuri, avea să-i dea Duhului Sfânt un rol conducător în teologie. Încă în 1896 au existat câteva izbucniri ale vorbirii în limbi sau glosolaliei în Carolina de Nord. În Topeka, Kansas, Charles Parham, liderul unei mici şcoli biblice, a fost nevoit să plece pentru o vreme din mijlocul studenţilor săi, timp în care aceştia s-au concentrat asupra botezului Duhului Sfânt. La întoarcerea lui Parham, concluzia lor unanimă a fost că Biblia ne învaţă că trebuie să existe un botez al Duhului Sfânt ulterior convertirii şi naşterii din nou, şi că vorbirea în limbi este semnul că cel în cauză a primit acest dar. La 1 ianuarie 1901, o studentă, Agnes Ozman, a cerut ca Parham să-şi pună mâinile peste ea după modelul biblic. Când Parham a făcut acest lucru şi s-a rugat, potrivit mărturisirii studentei, Duhul Sfânt S-a revărsat asupra ei şi ea s-a rugat succesiv în mai multe limbi necunoscute ei.[31] Şi alţi membri ai grupului au primit acest dar. Lucrul acesta, după părerea unor cercetători din domeniul istoriei bisericii, a constituit începutul mişcării penticostale moderne.

---

[29] Vezi, de exemplu, Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1967 retipărire a ediţiei londoneze din 1730.

[30] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, New York, Harper and Row, 1963, vol. 2, p. 537.

Izbucnirea reală a penticostalismului a avut însă loc în adunările organizate de William J. Seymour, un predicator de culoare care propovăduia sfinţenia. Aceste adunări erau ţinute într-o fostă biserică metodistă de pe strada Azusa, numărul 312, din Los Angeles, şi în consecinţă au ajuns să fie numite adunările din strada Azusa.[32] O dată cu acest început, fenomenul penticostal s-a răspândit pretutindeni în Statele Unite şi în alte ţări, mai ales în Scandinavia. În ultimii ani, penticostalismul de acest tip a devenit o forţă puternică în America Latină şi în alte ţări din lumea a treia. Totuşi, timp de mai mulţi ani mişcarea penticostală a fost un fenomen relativ izolat în cadrul creştinismului. El era întâlnit mai ales în denominaţiunile compuse în cea mai mare parte din persoane care proveneau din clasele mărginaşe din punct de vedere social şi economic. Uneori obiceiurile lor erau deosebit de spectaculoase, cuprinzând nu numai vorbirea în limbi practicată de un mare număr de persoane dintr-un anumit grup, ci şi vindecarea prin credinţă şi exorcizarea demonilor. Asemenea practici erau într-un contrast destul de mare cu serviciile de închinare ale denominaţiunilor majore. Participând la un serviciu de închinare al unui grup penticostal, membrii denominaţiunilor majore aveau efectiv parte de senzaţia unui şoc cultural, deoarece ei erau familiarizaţi cu un gen de serviciu mult mai formal şi mai liturgic.

Pe la începutul anilor '50 acest lucru a început însă să se schimbe. Glosolalia a început să fie practicată în câteva locuri unde părea improbabil până atunci că acest lucru se va întâmpla. În bisericile episcopale, luterane şi chiar catolice a apărut o accentuare a manifestărilor speciale din cadrul lucrării Duhului Sfânt. Au existat diferenţe semnificative între această mişcare, ce ar putea fi numită mişcarea neo-penticostală sau carismatică, şi penticostalismul clasic care a apărut la începutul secolului al XX-lea şi continuă să existe şi în zilele noastre. În timp ce acesta din urmă alcătuise grupuri denominaţionale precise, ai căror membri aparţineau în mare parte claselor socio-economice de jos, neo-penticostalismul a fost mai mult o mişcare transdenominaţională, atrăgându-şi mulţi adepţi din clasele de mijloc şi din eşalonul superior al clasei mijlocii.[33] În urma clasificării făcute de H. Richard Niebuhr, penticostalismul ar fi considerat probabil „sectă", iar neo-penticostalismul „biserică".[34] Cele două mişcări se deosebesc şi prin modul în care îşi exercită darurile carismatice. În cadrul grupelor care fac parte din penticostalismul clasic este posibil ca mai mulţi membri să vorbească sau să se roage cu voce tare în acelaşi timp. Acesta nu este cazul la creştinii carismatici, dintre care unii îşi folosesc darul doar în momentele lor de rugăciune personală. Manifestările publice ale darului au de obicei loc mai degrabă în grupuri speciale, decât în cadrul serviciilor comune de închinare ale congregaţiei.

---

[31] Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement*, Springfield, Mo., Gospel, 1961, p. 48-49, 52-53; Agnes N. (Ozman) LaBerge, *What God Hath Wrought*, Chicago, Herald, n.d., p. 29.

[32] Kendrick, *Promise Fulfilled*, p. 64-68.

[33] Richard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins, Development and Significance of Neo-Pentecostalism*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1976, p. 4-11.

[34] H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt, 1929, p. 17-21.

Natura Duhului Sfânt

Divinitatea Duhului Sfânt

Trebuie să examinăm acum mai de aproape natura Duhului Sfânt. Vom începe cu divinitatea Sa. Divinitatea Duhului Sfânt nu este atât de uşor de stabilit ca divinitatea Tatălui şi a Fiului. S-ar putea spune foarte bine că divinitatea Tatălui este pur şi simplu presupusă în Scriptură, cea a Fiului este afirmată şi argumentată, în timp ce cea a Duhului Sfânt trebuie dedusă din diversele afirmaţii indirecte care se găsesc în Scriptură. Există însă câteva temeiuri pe baza cărora se poate conchide că Duhul Sfânt este Dumnezeu în acelaşi mod şi în aceeaşi măsură în care sunt Tatăl şi Fiul.

În primul rând, trebuie să observăm că unele referiri la Duhul Sfânt sunt interschimbabile cu anumite referiri la Dumnezeu. Prin urmare, aceste pasaje vorbesc de fapt despre Duhul Sfânt ca Dumnezeu. Un exemplu important se găseşte în Faptele Apostolilor, capitolul 5. Anania şi Safira şi-au vândut una din moşii. Ei aduc o parte din banii primiţi la apostoli şi o prezintă ca fiind preţul întreg. Petru rosteşte cuvinte aspre de condamnare împotriva fiecăruia dintre ei şi atât Anania, cât şi Safira se prăbuşesc la auzul acestor cuvinte şi mor. Mustrându-l pe Anania, Petru l-a întrebat: „Anania, pentru ce ţi-a umplut Satana inima ca să minţi pe Duhul Sfânt şi să ascunzi o parte din preţul moşioarei?" (v. 3). În versetul următor el afirmă: „N-ai minţit pe oameni, ci pe Dumnezeu." Se pare că în mintea lui Petru „a-L minţi pe Duhul Sfânt" şi „a-L minţi pe Dumnezeu" erau două expresii interschimbabile. S-ar putea bineînţeles aduce argumentul că Petru a avut în vedere două persoane diferite, astfel încât el a spus de fapt: „L-ai minţit pe Duhul Sfânt şi pe Dumnezeu." Totuşi, afirmaţia din versetul 4 a fost spusă după câte se pare cu intenţia de a lămuri faptul că minciuna nu s-a adresat oamenilor, unor fiinţe inferioare, ci lui Dumnezeu Însuşi. Prin urmare, ajungem la concluzia că a doua afirmaţie este o clarificare a celei dintâi, accentuând faptul că Duhul pe care L-a minţit Anania a fost Dumnezeu.

Un alt pasaj în care „Duhul Sfânt" şi „Dumnezeu" sunt folosiţi în mod interschimbabil este discursul lui Pavel cu privire la trupul creştinului. În 1 Corinteni 3:16-17 el scrie: „Nu ştiţi că voi sunteţi Templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi? Dacă nimiceşte cineva Templul lui Dumnezeu, pe acela îl va nimici Dumnezeu; căci Templul lui Dumnezeu este sfânt: şi aşa sunteţi şi voi." În 6:19-20 el foloseşte un limbaj aproape identic: „Nu ştiţi că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt, care locuieşte în voi, şi pe care L-aţi primit de la Dumnezeu? Şi că voi nu sunteţi ai voştri? Căci aţi fost cumpăraţi cu un preţ. Proslăviţi dar pe Dumnezeu în trupul vostru." Este clar că pentru Pavel a fi locuit de Duhul Sfânt înseamnă a fi locuit de Dumnezeu. Punând în ecuaţie expresia

„Templul lui Dumnezeu" cu expresia „templul Duhului Sfânt", Pavel lămureşte faptul că Duhul Sfânt este Dumnezeu.

Mai mult, Duhul Sfânt posedă atributele sau calităţile lui Dumnezeu. Una din acestea este omniscienţa. Pavel scrie în 1 Corinteni 2:10-11: „Căci Duhul cercetează totul, chiar şi lucrurile adânci ale lui Dumnezeu. În adevăr, cine dintre oameni cunoaşte lucrurile omului, afară de duhul omului, care este în el? Tot aşa: nimeni nu cunoaşte lucrurile lui Dumnezeu afară de Duhul lui Dumnezeu." Faptul că Duhul este omniscient reiese clar şi din Ioan 16:13: „Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul: căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit şi vă va descoperi lucrurile viitoare."

În Noul Testament se vorbeşte de asemenea într-un mod remarcabil despre puterea Duhului Sfânt. În Luca 1:35 expresiile „Duhul Sfânt" şi „puterea Celui Preaînalt" se află în construcţii sinonime sau paralele. Aceasta este, fireşte, o referire la naşterea din fecioară, care trebuie cu siguranţă considerată un miracol de primă importanţă. Pavel a recunoscut că realizările din cadrul lucrării lui s-au săvârşit „fie prin puterea semnelor şi a minunilor, fie prin puterea Duhului Sfânt" (Rom. 15:19). Mai mult decât atât, Isus I-a atribuit Duhului Sfânt capacitatea de a schimba inimile şi personalităţile umane: Duhul este Cel care realizează în noi convingerea (Ioan 16:8-11) şi regenerarea (Ioan 3:5-8). Nu trebuie să uităm că în altă parte Isus a spus cu privire la această capacitate de a schimba inimile oamenilor: „La oameni lucrul acesta este cu neputinţă, dar la Dumnezeu toate lucrurile sunt cu putinţă" (Matei 19:26; vezi v. 16-25). În timp ce aceste texte nu afirmă specific faptul că Duhul este omnipotent, ele arată negreşit că El are o putere pe care după câte se pare o are doar Dumnezeu.

Un alt atribut al Duhului, care Îl face egal cu Tatăl şi cu Fiul, este eternitatea Lui. În Evrei 9:14 se vorbeşte despre El ca despre „Duhul cel veşnic" prin intermediul căruia Isus S-a adus pe Sine Însuşi jertfă. Însă numai Dumnezeu este etern (Evr. 1:10-12), toate celelalte creaturi fiind temporare. Aşadar, Duhul Sfânt trebuie să fie Dumnezeu.

Pe lângă faptul că Duhul Sfânt are atribute divine, El realizează anumite lucrări care de obicei Îi sunt atribuite lui Dumnezeu. El a fost şi continuă să fie implicat în creaţie, atât în actul propriu-zis al creaţiei, cât şi în păstrarea şi direcţionarea ei providenţială. În Geneza 1:2 citim că Duhul lui Dumnezeu plutea pe deasupra apelor. Iov 26:13 afirmă că cerurile au fost înseninate de Duhul lui Dumnezeu. Psalmistul spune „Îţi trimiţi Tu Duhul, ele [toate părţile din creaţie enumerate anterior] sunt zidite; şi Tu înnoieşti faţa pământului" (Ps. 104:30; trad.aut.).

Cele mai multe mărturii biblice referitoare la rolul Duhului Sfânt vorbesc despre lucrarea Lui spirituală printre oameni sau în ei. Am observat deja faptul că Isus Îi atribuie Duhului Sfânt regenerarea (Ioan 3:5-8). Lucru confirmat de afirmaţia lui Pavel din Tit 3:5: „[Dumnezeu, Mântuitorul nostru] ne-a mântuit, nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire [dreptate], ci pentru îndurarea Lui, prin spălarea naşterii din nou şi prin înnoirea făcută de Duhul Sfânt." În plus, Duhul L-a trezit pe Cristos dintre cei morţi şi ne va trezi şi pe noi, adică Dumnezeu ne va învia prin Duhul: „Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Cristos Isus din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare din pricina Duhului Său care locuieşte în voi" (Rom. 8:11).

Oferirea Scripturilor este o altă lucrare divină a Duhului Sfânt. În 2 Timotei 3:16 Pavel scrie: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu [literal, «suflată de Dumnezeu» sau «însufleţită de Dumnezeu»] şi de folos ca să înveţe, să mustre, să îndrepte, să dea înţelepciune în neprihănire [dreptate]. Petru vorbeşte şi el despre rolul Duhului în dăruirea Scripturilor, dar el accentuează mai degrabă influenţa Sa asupra scriitorului decât asupra produsului final: „Căci nici o prorocie n-a fost adusă prin voia omului; ci oamenii au vorbit de la Dumnezeu, mânaţi de Duhul Sfânt" (2 Petru 1:21). Aşadar, Duhul Sfânt i-a inspirat pe scriitori şi prin ei scrierile lor.

Argumentul nostru final în stabilirea divinităţii Duhului Sfânt este asocierea Lui cu Tatăl şi cu Fiul pe o bază de aparentă egalitate. Una dintre cele mai cunoscute dovezi este formula de botez dată în Marea Trimitere: „Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28:19). Benedicţia paulină din 2 Corinteni 13:14 este o altă dovadă: „Harul Domnului Isus Cristos, şi dragostea lui Dumnezeu, şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi." Iar în 1 Corinteni 12, în timp ce Pavel vorbeşte despre darurile spirituale, el Îi pune în armonie pe cei trei Membri ai Dumnezeirii: „Sunt felurite daruri, dar este acelaşi Duh; sunt felurite slujbe, dar este acelaşi Domn; sunt felurite lucrări, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează totul în toţi" (v. 4-6). De asemenea, în salutul primei sale epistole, Petru Îi leagă pe Cei trei împreună, consemnând rolul Fiecăruia în procesul mântuirii: „... către aleşii care trăiesc ca străini, împrăştiaţi prin Pont, ...după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Isus Cristos" (1 Petru 1:1-2).

Personalitatea Duhului Sfânt

Alături de divinitatea Duhului Sfânt, este important să-I remarcăm şi personalitatea. Noi nu avem de-a face cu o forţă impersonală. Acest lucru este important mai ales într-o vreme în care, prin influenţa religiilor orientale, în cultura noastră pătrund tendinţe panteiste. Biblia arată în mai multe moduri faptul că Duhul Sfânt este o persoană şi că posedă toate calităţile pe care le posedă o persoană.

Prima dovadă a personalităţii Duhului este folosirea pronumelui masculin atunci când este vorba de El. De vreme ce cuvântul πνεῦμα este neutru iar pronumele se acordă în gen, număr şi persoană cu substantivul pe care-l înlocuieşte, ne-am aştepta ca pronumele folosit pentru a-L reprezenta pe Duhul Sfânt să fie cel neutru. Cu toate acestea în Ioan 16:13-14 întâlnim un fenomen ciudat. În timp ce Isus descrie lucrarea Duhului Sfânt, El foloseşte un pronume masculin (ἐκεῖνος) acolo unde noi ne-am aştepta la un pronume neutru. Singurul substantiv, care ar fi putut fi substituit din contextul imediat prin acest pronume este „Duhul adevărului" (v. 13).[35] Fie că Ioan a făcut aici o greşeală gramaticală atunci când a relatat discursul lui Isus (ceea ce este puţin probabil, deoarece nu găsim o greşeală similară altundeva în Evanghelie), fie că a ales în mod deliberat să folosească pronumele masculin pentru ca să ne transmită faptul că Isus se referă la o persoană, nu la un lucru. Un caz similar se găseşte în Efeseni 1:14, unde într-o propoziţie secundară, în care se face referire la „Duhul Sfânt", varianta textuală preferată este ὅς – „[care] este o arvună a moştenirii noastre pentru răscumpărarea celor câştigaţi de Dumnezeu spre lauda slavei Lui."

---

[35] S-a sugerat că un posibil substantiv masculin care ar fi putut înlocui este παράκλητος din versetul 7. Distanţa lui faţă de pronume face însă ca acest lucru să fie destul de improbabil.

O a doua categorie de dovezi în favoarea personalităţii Duhului Sfânt este constituită din numeroase pasaje în care El şi lucrarea Lui sunt, într-un fel sau altul, comparate cu diverse persoane şi lucrarea lor. Termenul παράκλητος este aplicat Duhului Sfânt în Ioan 14:26; 15:26 şi 16:7. Este evident că în nici unul dintre aceste pasaje nu se are în vedere vreo influenţă abstractă. Şi despre Isus se spune în mod expres că este un παράκλητος (1 Ioan 2:1). Foarte semnificative sunt cuvintele Lui din Ioan 14:6, unde El spune că Se va ruga Tatălui, care le va da ucenicilor un alt παράκλητος. Aici cuvântul pentru „un alt" este ἄλλος, care înseamnă „un Altul de aceeaşi natură".[36] Având în vedere afirmaţiile lui Isus care leagă venirea Duhului de propria Lui plecare (de ex., 16:7), este limpede că Duhul este Înlocuitorul lui Isus şi va avea acelaşi rol. Similaritatea funcţiei lor este un indiciu că Duhul Sfânt, asemenea lui Isus, trebuie să fie o persoană.

O altă funcţie pe care o îndeplinesc atât Isus, cât şi Duhul Sfânt şi care, prin urmare, serveşte ca dovadă a personalităţii Duhului, este funcţia de glorificare a unui alt membru al Trinităţii. În Ioan 16:14 Isus spune că Duhul „Mă va proslăvi, pentru că va lua din ce este al Meu şi vă va descoperi". Găsim o paralelă în Ioan 17:4, unde Isus afirmă că în timpul lucrării Lui pe pământ El L-a glorificat pe Tatăl.

Cele mai interesante alăturări ale Duhului Sfânt cu agenţi personali sunt acelea în care El este pus alături de Tatăl şi de Fiul. Printre cele mai cunoscute se numără formula de botez din Matei 28:19 şi benedicţia din 2 Corinteni 13:14. Există însă şi alte exemple. Iuda prescrie următoarea conduită: „Dar voi, preaiubiţilor, zidiţi-vă sufleteşte pe credinţa voastră preasfântă, rugaţi-vă prin Duhul Sfânt, ţineţi-vă în dragostea lui Dumnezeu şi aşteptaţi îndurarea Domnului nostru Isus Cristos pentru viaţa veşnică" (v. 20-21). Petru li se adresează cititorilor săi ca unora care sunt „aleşi ... după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Isus Cristos" (1 Petru 1:1-2). Anterior, în mesajul său de Rusalii, el a proclamat: „Şi acum, o dată ce S-a înălţat prin dreapta lui Dumnezeu şi a primit de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfânt, [Isus] a turnat ce vedeţi şi auziţi... Pocăiţi-vă... şi fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre; apoi veţi primi darul Sfântului Duh" (Fapte 2:33, 38). Pavel armonizează şi el lucrarea Celor trei, de exemplu, în Galateni 4:6: „Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu ne-a trimis în inimă Duhul Fiului Său, care strigă: «Ava», adică «Tată!»" Un alt text de acest gen este 2 Corinteni 1:21-22: „Şi Cel ce ne întăreşte împreună cu voi, în Cristos, şi care ne-a uns este Dumnezeu. El ne-a şi pecetluit şi ne-a pus în inimă arvuna Duhului." Alte exemple sunt Romani 15:16; 1 Corinteni 12:4-6; Efeseni 3:14-17 şi 2 Tesaloniceni 2:13-14.

Duhul Sfânt mai este conectat cu Tatăl şi cu Fiul şi cu ocazia unor evenimente diverse din lucrarea lui Isus. Un asemenea eveniment este botezul Lui (Matei 3:16-17), unde au fost prezente toate cele trei Persoane ale Trinităţii. În timp ce Fiul era botezat, Tatăl a rostit din ceruri cuvinte elogioase la adresa Fiului iar Duhul Sfânt S-a coborât peste El sub o formă vizibilă. Un alt asemenea eveniment a fost scoaterea demonilor de către Isus, acţiune pe care El a pus-o în legătură cu Tatăl şi cu Duhul: „Dar dacă Eu scot afară demonii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăţia lui Dumnezeu a venit peste voi" (Matei 12:28). Asocierea Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul în cadrul acestor evenimente este un indiciu că El este personal, aşa cum sunt şi Ei.

---

[36] Richard Trench, *Synonyms of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 357-361.

Personalitatea Duhului Sfânt poate fi văzută şi în pasaje care Îl asociază cu oamenii. Vom cita un singur exemplu. Scrisoarea din partea apostolilor şi a bătrânilor din Ierusalim către biserica din Antiohia a conţinut o expresie foarte neobişnuită: „Căci s-a părut nimerit Duhului Sfânt şi nouă să nu mai punem peste voi nici o altă greutate decât ceea ce trebuie" (Fapte 15:28). Ar fi foarte greu de contestat că această lucrare coroborată a Duhului şi a liderilor creştini este un indiciu în favoarea faptului că Duhul posedă câteva din calităţile ce se regăsesc şi la personalitatea umană.

Şi, la drept vorbind, faptul că Duhul posedă anumite trăsături personale este cel de-al treilea indiciu pe care îl invocăm pentru a dovedi personalitatea Sa. Printre cele mai remarcabile trăsături de acest gen se numără inteligenţa, voinţa şi emoţiile, care sunt considerate în mod tradiţional ca cele trei elemente fundamentale ale personalităţii. Dintre diversele referiri la inteligenţa şi cunoaşterea Duhului citām aici Ioan 14:26, unde Isus promite că Duhul „vă va învăţa toate lucrurile şi vă va aduce aminte de tot ce v-am spus Eu". Voinţa Duhului este atestată în 1 Corinteni 12:11, unde se afirmă că destinatarii diverselor daruri spirituale sunt inspiraţi de „unul şi acelaşi Duh, care dă fiecăruia în parte, cum voieşte". Faptul că Duhul are emoţii reiese clar din Efeseni 4:30, unde Pavel îşi avertizează cititorii împotriva întristării Duhului.

Duhul Sfânt poate fi întristat, ca orice persoană, dând astfel dovadă în mod pasiv de personalitate. Este posibil ca Duhul Sfânt să fie minţit, ceea ce au făcut Anania şi Safira (Fapte 5:3-4). Pavel vorbeşte despre păcatul întristării Duhului Sfânt (Efes. 4:30) şi de stingerea Lui (1 Tes. 5:19). Ştefan îi acuză pe adversarii săi că I s-au împotrivit mereu Duhului Sfânt (Fapte 7:51). Deşi este posibil să opui rezistenţă unei simple forţe, nu poţi minţi sau întrista ceva ce este impersonal. Şi apoi, lucrul cel mai remarcabil, există păcatul blasfemiei împotriva Duhului Sfânt (Matei 12:31; Marcu 3:29). Cu siguranţă că acest păcat, despre care Isus sugerează că este mai grav decât blasfemia împotriva Fiului, nu poate fi comis împotriva a ceva ce este impersonal.

În plus, Duhul Sfânt se angajează în lucrări şi acţiuni morale pe care le poate realiza doar o persoană. Printre aceste activităţi se numără învăţarea, regenerarea, căutarea, vorbirea, mijlocirea, poruncirea, mărturisirea, călăuzirea, iluminarea, revelarea. Un pasaj interesant şi neobişnuit este Romani 8:26, unde Pavel spune: „Şi tot astfel şi Duhul ne ajută în slăbiciunea noastră: căci nu ştim cum trebuie să ne rugăm. Dar Însuşi Duhul mijloceşte pentru noi cu suspine negrăite." Cu siguranţă că Pavel are în vedere o persoană. Şi la fel şi Isus ori de câte ori vorbeşte despre Duhul Sfânt, ca de exemplu în Ioan 16:8: „Şi când va veni El, va dovedi lumea vinovată în ce priveşte păcatul, neprihănirea [dreptatea] şi judecata."

Toate considerentele anterioare ne duc la o singură concluzie. Duhul Sfânt este o persoană, nu o forţă, şi Acea persoană este Dumnezeu, la fel de plenar şi în acelaşi mod în care Tatăl şi Fiul sunt Dumnezeu.

Implicaţii ale doctrinei despre Duhul Sfânt

O înţelegere corectă a cine şi ce este Duhul Sfânt are anumite implicaţii:

1. Duhul Sfânt este o persoană, nu o forţă nedesluşită. Aşadar, El este Cineva cu care noi putem avea o relaţie personală, Cineva cui ne putem şi trebuie să ne rugăm.
2. Fiind pe deplin divin, Duhului Sfânt trebuie să I se acorde aceeaşi cinste şi acelaşi respect pe care le acordăm Tatălui şi Fiului. Este potrivit să ne închinăm Lui la fel cum ne închinăm Lor. Nu trebuie să se considere niciodată că El este în vreun sens inferior Tatălui şi Fiului, chiar dacă uneori rolul Său poate fi subordonat Lor.
3. Duhul Sfânt este una cu Tatăl şi cu Fiul. Lucrarea Lui este expresia şi realizarea celor plănuite de toţi trei. Nu există nici un fel de tensiune între persoanele şi activităţile lor.
4. Dumnezeu nu este departe de noi. Prin Duhul Sfânt, Dumnezeul triunic vine aproape de noi, atât de aproape încât în realitate El intră în fiecare credincios. Acum El are cu noi o şi mai mare intimitate decât cu ocazia încarnării. Prin lucrarea Duhului El a devenit cu adevărat Emanuel, „Dumnezeu este cu noi".

Laudă Ţie, Duhule Sfânt! Mângâietor al lui Israel,
Trimis de Tatăl şi de Fiul ca să ne binecuvântezi;
Laudă Ţie, Tată, Fiule şi Duhule Sfânt,
Laudă Ţie, Dumnezeule triunic.

41

Lucrarea Duhului Sfânt

- Lucrarea Duhului Sfânt în Vechiul Testament
- Lucrarea Duhului Sfânt în viața lui Isus
- Lucrarea Duhului Sfânt în viața creștinului
  - Începutul vieții creștine
  - Continuarea vieții creștine
- Darurile miraculoase în prezent
- Implicațiile lucrării Duhului Sfânt

Lucrarea Duhului Sfânt este de un interes special pentru creştini, deoarece Dumnezeu este implicat personal şi activ în viaţa credinciosului mai ales prin intermediul acestei lucrări. Mai mult decât atât, în trecutul apropiat această faţetă a doctrinei a fost subiectul celei mai mari controverse cu privire la Duhul Sfânt. Această controversă este în jurul unora dintre darurile Lui spirituale mai spectaculoase. În realitate însă problematica acestor daruri speciale este o temelie prea îngustă pentru a ne construi pe ea discuţia de bază. Aceasta pentru că lucrarea Duhului este o problemă cuprinzătoare care acoperă mai multe domenii diverse. Lucrurile controversate trebuie văzute pe fondul activităţii mai generale a Duhului.

Lucrarea Duhului Sfânt în Vechiul Testament

Începem studierea activităţii generale a Duhului Sfânt cu o examinare a lucrării Lui din cadrul Vechiului Testament. Adesea este dificil ca Duhul Sfânt să se identifice în Vechiul Testament, deoarece Vechiul Testament reflectă cele mai timpurii stadii ale revelaţiei progresive. De fapt, termenul de „Duh Sfânt" este rareori întrebuinţat aici. Expresia obişnuită este mai degrabă „Duhul lui Dumnezeu". Nu trebuie să se uite faptul că ebraica este o limbă concretă cu o relativă sărăcie în domeniul adjectivelor. În timp ce în limba engleză am putea folosi un substantiv şi un adjectiv, ebraica tinde să utilizeze două substantive, dintre care unul funcţionează ca genitiv.[1] De exemplu, în timp ce în engleză am putea vorbi despre „un om drept", ceea ce găsim de obicei în ebraică este „un om al dreptăţii". În mod similar, majoritatea referirilor la a treia Persoană a Trinităţii constau din două substantive *Duh* şi *Dumnezeu*. Din această construcţie nu reiese că ar fi implicată o persoană separată. Expresia „Duhul lui Dumnezeu" ar putea fi foarte bine înţeleasă ca o simplă referire la voinţa, mintea sau activitatea lui Dumnezeu.[2] Există însă unele cazuri în care Noul Testament clarifică faptul că o referire din Vechiul Testament la „Duhul lui Dumnezeu" este o referire la Duhul Sfânt. Unul dintre cele mai importante pasaje neo-testamentare de acest gen este Faptele Apostolilor 2:16-21 unde Petru explică faptul că ceea ce a avut loc de Rusalii a fost o împlinire a afirmaţiei profetului Ioel: „Voi turna Duhul Meu peste orice făptură" (2:28). În mod sigur evenimentele de la Rusalii au fost împlinirea promisiunii lui Isus: „Voi veţi primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi" (Fapte 1:8). Pe scurt, „Duhul lui Dumnezeu" din Vechiul Testament este identic cu Duhul Sfânt.[3]

---

[1] A. B. Davidson afirmă: „Spiritul limbii nu este favorabil alcătuirii adjectivelor, şi gn. [genitivul]

Există mai multe domenii majore ale lucrării Duhului Sfânt din perioada vetero-testamentară. În primul rând este creaţia. În relatarea despre creaţie găsim o referire la prezenţa şi activitatea Duhului lui Dumnezeu: „Pământul era pustiu şi gol; peste faţa adâncului de ape era întuneric şi Duhul lui Dumnezeu se mişca pe deasupra apelor" (Gen. 1:2). Lucrarea continuă a lui Dumnezeu cu creaţia este atribuită Duhului. Iov scrie: „Suflarea [sau duhul] Lui înseninează cerul, mâna Lui străpunge şarpele fugar" (26:13). Isaia priveşte o viitoare revărsare a Duhului ca pe o perioadă de fertilitate în cadrul creaţiei: va domni paragina „până când se va turna Duhul de sus peste noi; atunci pustia se va preface în pământ şi pomătul va fi privit ca o pădure" (Is. 32:15).

Un alt domeniu general al lucrării Duhului este dăruirea profeţiilor şi a Scripturii.[4] Profeţii Vechiului Testament au declarat că vorbirea şi scrierea lor sunt rezultatul venirii Duhului peste ei. Ezechiel ne oferă cel mai clar exemplu: „Cum mi-a vorbit aceste cuvinte, a intrat duh în mine şi m-a făcut să stau pe picioare; şi am ascultat la Cel ce-mi vorbea" (2:2; cf. 8:3; 11:1, 24). Duhul a intrat chiar şi în nişte persoane atât de puţin potrivite ca Balaam (Num. 24:2). Ca un semn că Saul a fost unsul lui Dumnezeu, Duhul a venit cu putere peste el şi el a profeţit (1 Sam. 10:6, 10). Petru a confirmat mărturisirea profeţilor cu privire la experienţa lor: „Căci nici o prorocie n-a fost adusă prin voia omului; ci oamenii au vorbit de la Dumnezeu, mânaţi de Duhul Sfânt" (2 Pet. 1:21). În plus, cartea Faptele Apostolilor depune mărturie în favoarea faptului că Duhul Sfânt a vorbit prin gura lui David (Fapt. 1:16; 4:25). De vreme ce Duhul Sfânt a produs Scripturile, ele pot fi numite „insuflate de Dumnezeu" (θεόπνευστος – 2 Tim. 3:16).

---

este folosit în diverse moduri pentru a explica substantivul precedent, indicându-i substanţa, calităţile sau relaţiile" – *Hebrew Syntax*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1902, p. 32.

[2] J. H. Raven pretinde că referirile la „Duhul lui Dumnezeu" din Vechiul Testament nu Îl privesc în mod specific pe Duhul Sfânt: „Aici nu există nici un fel de distincţie între Persoane în cadrul Dumnezeirii. Duhul lui Dumnezeu în Vechiul Testament este Dumnezeu Însuşi care exercită o influenţă activă" – *The History of the Religion of Israel*, Grand Rapids, Baker, 1979, p. 164.

[3] Pentru concepţia că pasaje ca Psalmul 104:30 sunt referiri la un Duh Sfânt personal, vezi Leon Wood, *The Holy Spirit of the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1976, p. 19-20.

[4] Eduard Schweizer, *The Holy Spirit*, trad. engl. Reginald H. şi Ilse Fuller, Philadelphia, Fortress, 1980, p. 10-19.

O altă lucrare a Duhului lui Dumnezeu în Vechiul Testament a fost aceea de a da anumite aptitudini necesare pentru îndeplinirea unor sarcini diferite.[5] De exemplu, citim că numindu-l pe Beţaleel să construiască şi să mobileze cortul întâlnirii Dumnezeu a spus: „L-am umplut cu Duhul lui Dumnezeu, i-am dat un duh de înţelepciune, pricepere şi ştiinţă pentru tot felul de lucrări, i-am dat putere să născocească tot felul de lucrări meşteşugite, să lucreze în aur, în argint şi în aramă, să sape în pietre şi să le lege, să lucreze în lemn şi să facă tot felul de lucrări" (Ex. 31:3-5). Nu este clar dacă Beţaleel a posedat anterior acest set de abilităţi sau dacă ele i-au fost date pe neaşteptate în vederea acestei sarcini deosebite. Nu este limpede nici dacă el a continuat să le posede după îndeplinirea sarcinii. Când Templul a fost reconstruit de Zorobabel după captivitatea babiloniană, a avut loc ceva similar: „Lucrul acesta nu se va face nici prin putere, nici prin tărie, ci prin Duhul Meu – zice Domnul oştirilor!" (Zah. 4:6).

Şi isprăvnicia părea să fi fost un dar al Duhului. Până şi Faraon a recunoscut prezenţa Duhului în Iosif: „Şi Faraon a zis slujitorilor săi: «Am putea noi oare să găsim un om ca acesta, care să aibă în el Duhul lui Dumnezeu?»" (Gen. 41:38). Când Moise a avut nevoie de ajutor ca să conducă poporul, o parte a duhului a fost luată de la el şi dată altora: „Domnul S-a pogorât în nor şi a vorbit lui Moise; a luat din duhul care era peste el şi l-a pus peste cei şaptezeci de bătrâni. Şi de îndată ce duhul s-a aşezat peste ei, au început să proorocească; dar după aceea n-au mai prorocit" (Num. 11:25). Aici darul administrării a fost însoţit de darul proorociei sau l-a conţinut pe acesta. Deşi nu este clar dacă în cazul lui Iosua abilitatea lui de a conduce a fost legată în mod special de lucrarea Duhului lui Dumnezeu, pare să existe o aluzie în acest sens: „Iosua, fiul lui Nun, era plin de duhul înţelepciunii, căci Moise îşi pusese mâinile peste el. Copiii lui Israel au ascultat de el şi au făcut potrivit cu poruncile pe care le dăduse lui Moise, Domnul" (Deut. 34:9).

În vremea judecătorilor, administrarea prin puterea şi prin darurile Duhului Sfânt a fost deosebit de spectaculoasă.[6] Aceasta era o perioadă în care nu prea exista o conducere centralizată. O mare parte din cele ce se făceau se realizau prin ceea ce astăzi am numi „conducere carismatică". Despre Otniel se spune: „Duhul Domnului a fost peste el. El a ajuns judecător în Israel şi a pornit la război. Domnul a dat în mâinile lui pe Cuşan-Rişeataim, împăratul Mesopotamiei şi mâna Lui a fost puternică împotriva lui Cuşan-Rişeataim" (Jud. 3:10). Există o descriere similară a chemării lui Ghedeon: „Ghedeon a fost îmbrăcat cu Duhul Domnului; a sunat din trâmbiţă şi Abiezer a fost chemat ca să meargă după el" (Jud. 6:34). Este demn de remarcat faptul că lucrarea Duhului în vremea judecătorilor a constat în mare parte din acordarea iscusinţei în purtarea războaielor. Duhul a venit peste Otniel şi el a plecat la război. Duhul Domnului a venit peste Ghedeon, şi el, după ce a fost asigurat că Israel va fi salvat prin mâna lui, a plecat la război. Soldaţii lui s-au dovedit neobişnuit de eficienţi, într-un mod cu totul disproporţionat faţă de numărul lor. În mod similar, Samson s-a umplut de o putere extraordinară atunci când Duhul a venit peste el şi a fost în stare să săvârşească unele isprăvi supranaturale: „Duhul Domnului a venit peste el şi s-a pogorât la Ascalon. Acolo a ucis treizeci de oameni, le-a luat hainele şi a dat hainele de schimb celor ce dezlegaseră ghicitoarea" (Jud. 14:19).

---

[5] Wood, *Holy Spirit*, p. 42-43.

[6] Ibid., p. 41.

De asemenea, Duhul i-a înzestrat pe primii regi ai lui Israel cu capacităţi speciale. Am notat deja că Saul a profeţit când Duhul a venit peste el (1 Sam. 10:10). Ungerea lui David a fost şi ea însoţită de venirea Duhului lui Dumnezeu: „Samuel a luat cornul cu untdelemn şi l-a uns în mijlocul fraţilor lui. Duhul Domnului a venit peste David începând din ziua aceea şi în cele următoare. Samuel s-a sculat şi s-a dus la Rama" (1 Sam. 16:13).

Totuşi, Duhul nu este urmărit numai în cursul unor întâmplări spectaculoase. Pe lângă aspectele legate de conducerea naţiunii şi de faptele eroice din vreme de război, El a fost prezent şi în viaţa spirituală a lui Israel. În legătură cu aceasta El este numit un „Duh bun". Adresându-I-se lui Dumnezeu, Ezra le reaminteşte celor din poporul Israel de resursele date strămoşilor lor în pustie: „Le-ai dat Duhul Tău cel bun ca să-i facă înţelepţi; n-ai îndepărtat mana Ta de la gura lor şi le-ai dat apă să-şi potolească setea" (Neemia 9:20). Psalmistul Îl roagă stăruitor pe Dumnezeu: „Duhul Tău cel bun să mă călăuzească pe calea cea dreaptă!" (Ps. 143:10). Bunătatea Duhului reiese şi din două texte în care este numit un „Duh sfânt". În fiecare din aceste două cazuri există un contrast între acţiunile păcătoase ale oamenilor şi sfinţenia lui Dumnezeu. Cerând ca păcatele lui să fie şterse, David se roagă: „Nu mă lepăda de la faţa Ta şi nu lua de la mine Duhul Tău cel sfânt" (Ps. 51:11). Iar Isaia vorbeşte despre oamenii care „au fost neascultători şi au întristat pe Duhul Lui [al Domnului] cel sfânt" (Is. 63:10).

Bunătatea şi sfinţenia Duhului pot fi văzute şi mai clar în lumina lucrării pe care o face El şi a rezultatelor ei. Se spune despre El că produce teama de Domnul şi diverse calităţi ale dreptăţii şi judecăţii în Mesia cel promis (Is. 11:2-5). Când este revărsat Duhul (Is. 32:15) rezultatul este justiţie, dreptate şi pace (v. 16-20). Dedicarea faţă de Domnul vine din revărsarea Duhului (Is. 44:3-5). Ezechiel 36:26-28, un pasaj care prefigurează doctrina neo-testamentară despre regenerare, vorbeşte de o ascultare atentă şi o inimă nouă care vor însoţi oferirea de către Dumnezeu a Duhului Său.

Afirmaţiile precedente din Vechiul Testament arată că Duhul Sfânt produce calităţile morale şi spirituale ale sfinţeniei şi bunătăţii în persoana peste care vine sau în care locuieşte El. Trebuie să remarcăm însă că în timp ce în unele cazuri această lucrare lăuntrică a Duhului Sfânt pare să fie permanentă, în alte cazuri, ca de exemplu în Judecători, prezenţa Duhului pare să fie intermitentă şi legată de o activitate sau o lucrare specială care trebuie îndeplinită.

În cadrul mărturiei Vechiului Testament cu privire la Duhul Sfânt există o anticipare a unor vremuri viitoare în care lucrarea Duhului se va extinde.[7] În parte, aceasta are legătură cu viitorul Mesia, peste care Duhul Se va odihni într-un grad şi într-un mod neobişnuit. Am remarcat deja Isaia 11:1-5. Pasaje similare includ Isaia 42:1-4 şi 61:1-3 („Duhul Domnului Dumnezeu este peste Mine, căci Domnul M-a uns să aduc veşti bune celor nenorociţi: El M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să vestesc robilor slobozenia şi prinşilor de război izbăvirea..."). Isus citează versetele de la începutul lui Isaia 61 şi arată că ele se împlinesc acum în El (Luca 4:18-21). Există însă o promisiune mai generală, care nu se limitează la Mesia. Aceasta se găseşte în Ioel 2:28-29: „După aceea voi turna Duhul Meu peste orice făptură; fiii şi fiicele voastre vor proroci, bătrânii voştri vor visa visuri şi tinerii voştri vor avea vedenii. Chiar şi peste robi şi roabe voi turna Duhul Meu în zilele acelea." La Rusalii, Petru a citat această profeţie, arătând că ea s-a împlinit în Ziua Cincizecimii.

---

[7] George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Londra, Banner of Truth Trust, 1958, p. 33-35.

Lucrarea Duhului Sfânt în viaţa lui Isus

Când examinăm viaţa lui Isus, găsim în ea o prezenţă şi o activitate a Duhului, atotpătrunzătoare şi pline de putere. Până şi începutul existenţei încarnate a lui Isus a fost o lucrare a Duhului Sfânt.[8] Atât prezicerea, cât şi relatarea naşterii lui Isus arată spre o lucrare specială a Duhului. După ce a informat-o pe Maria că urmează să aibă un copil, îngerul i-a explicat: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri. De aceea Sfântul care Se va naşte din tine va fi chemat Fiul lui Dumnezeu" (Luca 1:35). După ce concepţia a avut loc, îngerul i-a apărut lui Iosif, care era bineînţeles tulburat, şi i-a explicat: „Iosife, fiul lui David, nu te teme să iei la tine pe Maria, nevastă-ta, căci ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfânt" (Matei 1:20). Cuvintele de la începutul paragrafului în care este consemnat acest incident sunt următoarele: „Iar naşterea lui Isus Cristos a fost aşa: Maria, mama Lui, era logodită cu Iosif; şi înainte ca să locuiască ei împreună, ea s-a aflat însărcinată de la Duhul Sfânt" (Matei 1:18).[9]

Anunţarea lucrării lui Isus de către Ioan Botezătorul aruncă de asemenea o lumină asupra rolului Duhului Sfânt. Ioan Botezătorul a fost el însuşi umplut cu Duhul Sfânt, încă din pântecele mamei lui (Luca 1:15). Mesajul lui accentua că, spre deosebire de botezul pe care îl practica el, care era doar cu apă, Isus va boteza cu Duhul Sfânt (Marcu 1:8). Matei (3:11) şi Luca (3:16) adaugă „şi cu foc". Ioan nu pretinde că are el însuşi Duhul; şi mai ales nu pretinde în nici un caz că el dă Duhul. El atribuie dăruirea Duhului lui Mesia care urmează să vină.

Duhul este prezent într-un mod dinamic încă de la începutul lucrării publice a lui Isus, dacă acest început este identificat cu botezul Său, deoarece în acel moment a avut loc o coborâre perceptibilă a Duhului Sfânt peste El (Matei 3:16; Marcu 1:10; Luca 3:22; Ioan 1:32). Matei şi Marcu observă că Isus a văzut porumbelul care cobora; ei nu ne spun dacă l-a zărit şi altcineva. Doar Ioan specifică faptul că şi Ioan Botezătorul L-a văzut pe Duhul Sfânt şi a mărturisit acest lucru. Nici una dintre relatări nu menţionează nici un fel de manifestări particulare imediate, adică efecte vizibile sau ceva similar. Totuşi, noi ştim că imediat după aceea Isus a fost „plin de Duhul Sfânt" (Luca 4:1). Scriitorii ne lasă să deducem din evenimentele următoare care anume au fost lucrările Duhului Sfânt în viaţa lui Isus.

Este clar că rezultatul imediat al faptului că Isus a fost plin de Duhul a fost ispita majoră, sau seria de ispite de la începutul lucrării Sale publice.[10] Isus a fost îndrumat de Duhul Sfânt spre împrejurările în care a avut loc ispitirea. În Matei 4:1 şi Luca 4:1-2 ni se descrie că Isus a fost dus de Duhul Sfânt în pustie. Afirmaţia lui Marcu este cu mult mai puternică: „Îndată Duhul a mânat pe Isus în pustie" (1:12). Isus este efectiv „silit să plece" de către Duhul. Ceea ce este demn de remarcat aici este că prezenţa Duhului Sfânt în viaţa lui Isus Îl aduce pe Isus în conflict direct şi imediat cu forţele răului. Se pare că antiteza dintre Duhul Sfânt şi răul din lume trebuia adusă la lumină.

---

[8] Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, New York, Philosophical Library, 1949, p. 95.

[9] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1977, p. 124-125.

[10] Schweizer, *Holy Spirit*, p. 51.

Restul lucrării lui Isus s-a desfăşurat, de asemenea, în puterea şi prin îndrumarea Duhului Sfânt. Acest lucru a fost adevărat în mod evident în ceea ce priveşte învăţătura lui Isus.[11] Luca ne spune că imediat după ispitirea Sa, „Isus, plin de puterea Duhului, S-a întors în Galileea" (4:14). El a început apoi să dea învăţătură în toate sinagogile. Venind în Nazaret, oraşul Său natal, El a intrat în sinagogă şi S-a ridicat să citească. A găsit Isaia 61:1-2, a citit pasajul, iar apoi a pretins că cele citite şi-au găsit împlinirea în El (Luca 4:18-21). Făcând aceasta, Isus pretindea că lucrarea în care era El angajat în timp ce dădea învăţătură în sinagogă era un rezultat al lucrării Duhului Sfânt care Se afla în El şi peste El.

Ce este adevărat despre învăţătura lui Isus este adevărat şi despre minunile Lui, mai ales despre exorcizarea demonilor înfăptuită de Isus. În cadrul acesteia confruntarea dintre Duhul Sfânt şi forţele păcătoase care lucrează în lume este manifestă. Cu prilejul vindecării unui demonizat, fariseii au susţinut că Isus scoate demonii cu ajutorul prinţului demonilor. Isus a scos în evidenţă contradicţia internă din această afirmaţie (Matei 12:25-27), iar apoi a contracarat cele spuse de ei: „Dar dacă Eu scot afară demonii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăţia lui Dumnezeu a venit peste voi" (v. 28). Condamnarea de „hulă împotriva Duhului" (v. 31) pe care a rostit-o la adresa cuvintelor fariseilor şi atenţionarea că „oricine va vorbi împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat" (v. 32) sunt o dovadă că acţiunile săvârşite de Isus în momentele precedente au fost făcute prin puterea Duhului Sfânt. Duhul Sfânt a fost Cel care a lucrat prin El. După câte se pare Isus a negat că El este sursa minunilor Sale, atribuindu-le în schimb Duhului Sfânt.

Nu numai învăţătura şi minunile Lui, ci întreaga viaţă a lui Isus era în acel moment „în Duhul Sfânt". Când cei şaptezeci s-au întors din misiunea lor şi au raportat că până şi demonii le sunt supuşi în Numele lui Isus (Luca 10:17), „în ceasul acela Isus S-a bucurat în Duhul Sfânt" (v. 21). Chiar şi emoţiile Lui erau „în Duhul Sfânt". Aceasta este descrierea unui om care este în întregime umplut cu Duhul.

Este demn de remarcat faptul că nu există nici o dovadă a creşterii progresive a prezenţei Duhului Sfânt în viaţa lui Isus. Nu există vreo serie de experienţe legate de venirea Duhului Sfânt, în afară de concepţie şi botez. Ceea ce pare însă să existe este o tot mai temeinică traducere în viaţă a prezenţei Duhului. Nici nu este de găsit vreo dovadă în favoarea oricărui gen de fenomen extatic din viaţa lui Isus. Cu siguranţă că au existat momente în care El a fost cuprins de sentimentul că sarcina care Îi revine este de-a dreptul arzătoare (ca şi atunci când a spus: „Cât este ziuă trebuie să lucrez lucrările Celui ce M-a trimis; vine noaptea, când nimeni nu mai poate să lucreze" [Ioan 9:4]. Însă nu întâlnim în viaţa lui Isus genul de fenomene carismatice care apar în Faptele Apostolilor şi care sunt discutate de către Pavel în 1 Corinteni 12-14. Nu numai că nu există nici o relatare a unor asemenea fenomene în propria Lui experienţă, dar nu avem nici vreo învăţătură a lui Isus pe marginea acestui subiect. Având în vedere problemele cu care s-a confruntat Biserica din Corint, fenomenul Rusaliilor şi experienţele ulterioare consemnate în Faptele Apostolilor, este surprinzător, mai ales pentru cei care susţin că acel *Sitz im Leben* existenţial a fost determinantul prim al materialelor incluse în Evanghelii, că nici viaţa personală a Mântuitorului, nici învăţătura Lui nu conţin vreo urmă a unor asemenea fenomene carismatice.

---

[11] Dale Moody, *Spirit of the Living God*, Nashville, Broadman, 1976, p. 40-41.

Lucrarea Duhului Sfânt în viața creștinului

Începutul vieții creștinului

În învăţătura lui Isus constatăm existenţa unui accent extrem de puternic pus pe lucrarea Duhului Sfânt de iniţiere a persoanelor în viaţa creştină. Potrivit învăţăturii lui Isus, activitatea Duhului este esenţială atât la convertire, care din perspectiva omului este începutul vieţii creştine, cât şi la regenerare, care este începutul vieţii creştine din perspectiva lui Dumnezeu.

Convertirea este întoarcerea omului la Dumnezeu. Ea constă dintr-un element negativ şi dintr-unul pozitiv: pocăinţa, adică abandonarea păcatului, şi credinţa, adică acceptarea promisiunilor şi a lucrării lui Cristos. Isus a vorbit mai ales despre pocăinţă şi în mod specific despre admiterea păcătoşeniei, care este o premisă obligatorie a pocăinţei. El a spus: „Şi când va veni El [Mângâietorul] va dovedi lumea vinovată în ce priveşte păcatul, neprihănirea [dreptatea] şi judecata. În ce priveşte păcatul: fiindcă ei nu cred în Mine; în ce priveşte neprihănirea [dreptatea], fiindcă Mă duc la Tatăl şi nu Mă veţi mai vedea; în ce priveşte judecata: fiindcă stăpânitorul lumii acesteia este judecat" (Ioan 16:8-11). Fără această lucrare a Duhului Sfânt nu poate exista convertire.

Regenerarea este transformarea miraculoasă a individului şi implantarea energiei spirituale. Isus i-a explicat foarte limpede lui Nicodim că regenerarea este esenţială pentru ca cineva să fie acceptat de Tatăl: „Adevărat, adevărat îţi spun că dacă un om nu se naşte din nou nu poate vedea Împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3:3). El a dezvoltat apoi această idee: „Adevărat, adevărat îţi spun că dacă nu se naşte cineva din apă şi din Duh nu poate să intre în Împărăţia lui Dumnezeu. Ce este născut din carne este carne, şi ce este născut din Duh este duh" (v. 5-6). Isus lămureşte aici faptul că regenerarea este un eveniment supranatural, iar Duhul Sfânt este agentul care îl produce. Carnea (adică efortul uman) nu este capabilă să efectueze această transformare. Şi această transformare nu poate fi nici măcar înţeleasă de intelectul uman. Isus a asemănat de fapt această lucrare a Duhului cu adierea vântului: „Vântul suflă încotro vrea şi-i auzi vuietul; dar nu ştii de unde vine, nici încotro merge. Tot aşa este cu oricine este născut din Duhul" (v. 8).[12]

---

[12] Pentru o discuţie pe marginea cuvintelor pe care Isus i le-a spus lui Nicodim vezi Henry B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament: A Study of Primitive Christian Teaching*, Londra, Macmillan, 1909, p. 130-135.

Continuarea vieții creștine

Lucrarea Duhului nu este încheiată atunci când cineva devine un credincios; dimpotrivă, ea abia începe. Există un număr de alte roluri pe care El le îndeplineşte în viaţa creştină care continuă.

Unul din rolurile Duhului este împuternicirea. Isus probabil că Şi-a uluit ucenicii când a pus: „Adevărat, adevărat vă spun că cine crede în Mine va face şi el lucrările pe care le fac Eu; ba încă va face altele şi mai mari decât acestea; pentru că Eu mă duc la Tatăl" (Ioan 14:12). Îndeplinirea de către ucenici a unor lucrări mai mari decât cele pe care le făcuse Isus a depins după câte se pare atât de plecarea lui Isus, cât şi de venirea Duhului Sfânt, deoarece cele două evenimente erau strâns legate între ele. Într-adevăr, atunci când ucenicii s-au întristat vizibil la gândul plecării lui Isus, El le-a spus: „Totuşi, vă spun adevărul: vă este de folos să Mă duc; căci, dacă nu Mă duc Eu, Mângâietorul nu va veni la voi; dar dacă Mă duc, vi-L voi trimite" (Ioan 16:7). Probabil că ucenicilor, care de acum erau foarte conştienţi de propria lor slăbiciune şi de propriile lor lipsuri, li s-a părut incredibil că vor face lucrări mai mari decât cele pe care le făcuse Stăpânul lor. Totuşi, Petru a predicat în duminica Rusaliilor şi trei mii de oameni au crezut. Isus Însuşi, atât cât ştim noi, nu a primit niciodată acest gen de răspuns din partea mulţimilor. S-ar putea ca El să nu fi adunat atâţia credincioşi veritabili în întreaga Sa misiune! Cheia succesului ucenicilor nu a constat în capacităţile şi puterile lor. Isus le-a spus să aştepte venirea Duhului Sfânt (Fapte 1:4-5) şi le-a explicat că această venire a Duhului le va da puterea promisă de El, capacitatea de a face lucrurile pe care le-a prezis El: „Voi veţi primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi şi-Mi veţi fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului" (v. 8). Această împuternicire de către Duhul i-a făcut să aibă izbândă atunci în sarcina pe care o aveau şi continuă să fie şi în zilele noastre o resursă disponibilă pentru orice creştin care doreşte să-L slujească pe Domnul.

Un alt element al promisiunii lui Isus era că Duhul Sfânt va locui în credincios şi Îl va ilumina: „Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi El vă va da un alt Mângâietor care să rămână cu voi în veac, şi anume Duhul adevărului, pe care lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede şi nu-L cunoaşte; dar voi Îl cunoaşteţi, căci rămâne cu voi şi va fi în voi" (Ioan 14:16-17). O parte din eficacitatea lucrării Duhului este rezultatul caracterului lăuntric al acestei lucrări. Isus a fost un învăţător şi un lider, dar influenţa Lui a fost cea a cuvântului şi a exemplului exterior. Duhul, însă, este capabil să-l afecteze mai intens pe credincios, deoarece locuind în el, El poate ajunge tocmai la centrul gândirii şi al emoţiilor lui. Locuindu-i pe credincioşi, Duhul îi poate conduce în tot adevărul, după cum a promis Isus. Până şi numele folosit în acest context pentru Duhul sugerează acest rol: „Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul; căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit şi vă va descoperi lucrurile viitoare. El Mă va proslăvi, pentru că va lua din ce este al Meu şi vă va descoperi" (Ioan 16:13-14).

Evident că Duhul are un rol de învăţător. Mai devreme în acelaşi discurs citim că El le va aminti şi le va clarifica ucenicilor cuvintele primite de la Isus: „Dar

Mângâietorul, adică Duhul Sfânt pe care-L va trimite Tatăl în Numele Meu, vă va învăţa toate lucrurile şi vă va aduce aminte de tot ce v-am spus Eu" (Ioan 14:26). Isus a făgăduit chiar că atunci „când va veni Mângâietorul, pe care-L voi trimite de la Tatăl, adică Duhul adevărului, care purcede de la Tatăl, El va mărturisi despre Mine" (Ioan 15:26). Aici avem ideea iluminării de către Duhul Sfânt, un subiect dezvoltat pe larg în capitolul 11. Această lucrare a Duhului Sfânt nu a fost doar pentru beneficiul acelei prime generaţii de ucenici, ci este evident că ea include şi ajutorul dat ucenicilor din zilele noastre pentru a înţelege Scriptura. Iluminarea noastră este un rol care Îi revine Duhului, deoarece Isus este acum ocupat în permanenţă, îndeplinind alte funcţii care sunt menţionate tot în acest pasaj (de ex., El pregăteşte un loc pentru credincioşi [Ioan 14:2-3]).

Un alt subiect deosebit de interesant este lucrarea de mijlocire a Duhului Sfânt. Suntem familiarizaţi cu mijlocirea pe care o face Isus, ca Mare Preot, pentru noi. Pavel vorbeşte şi despre o rugăciune de mijlocire pe care o face Duhul Sfânt în folosul nostru: „Şi tot astfel şi Duhul ne ajută în slăbiciunea noastră: căci nu ştim cum trebuie să ne rugăm. Dar Însuşi Duhul mijloceşte pentru noi cu suspine negrăite. Şi Cel ce cercetează inimile ştie care este năzuinţa Duhului; pentru că El mijloceşte pentru sfinţi după voia lui Dumnezeu" (Rom. 8:26-27). Astfel credincioşii au asigurarea că atunci când ei nu ştiu cum să se roage, Duhul Sfânt mijloceşte cu înţelepciune pentru ei ca să se facă voia Domnului.

De asemenea, Duhul Sfânt înfăptuieşte, sfinţirea în viaţa credinciosului. Prin sfinţire se înţelege transformarea continuă a caracterului moral şi spiritual al credinciosului astfel ca viaţa lui să ajungă să oglindească poziţia pe care el o are deja înaintea lui Dumnezeu. În timp ce justificarea este un act instantaneu care îi dă credinciosului o poziţie îndreptăţită înaintea lui Dumnezeu, sfinţirea este un proces care face ca persoana să fie sfântă sau bună. În prima parte a capitolului 8 din Romani Pavel insistă asupra acestei lucrări a Duhului Sfânt. Duhul ne-a eliberat de Lege (v. 2). De acum încolo credincioşii nu mai umblă şi nu mai trăiesc în conformitate cu carnea, cu vechea lor natură, ci în conformitate cu Duhul (v. 4), avându-şi mintea acordată cu Duhul (v. 5). Creştinii sunt în Duhul (v. 9) şi Duhul locuieşte în ei, un gând care este repetat de trei ori (v. 9, 11 de două ori). În timp ce Duhul îi locuieşte pe credincioşi, El îi călăuzeşte şi îi conduce, şi în consecinţă, faptele cărnii sunt condamnate la moarte (v. 13). Aşadar, toţi cei care sunt „călăuziţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu" (v. 14). Duhul este acum la lucru, dându-le viaţă, mărturisind că ei sunt mai degrabă fii decât sclavi şi furnizând astfel o dovadă de netăgăduit că ei sunt cu adevărat în Cristos (v. 15-17).

Această viaţă în Duhul este ceea ce Dumnezeu are în vedere pentru creştin. În Galateni 5 Pavel compară viaţa în Duhul cu viaţa în carne. El îşi instruieşte cititorii să umble prin Duhul în loc să satisfacă dorinţele cărnii (v. 16). Dacă ei ţin seama de această învăţătură, Duhul va produce în ei un set de calităţi cărora li s-a dat numele colectiv de „roada Duhului" (v. 22). Pavel înşiră nouă dintre aceste calităţi: „Roada Duhului, dimpotrivă, este: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioşia, blândeţea, înfrânarea poftelor. Împotriva acestor lucruri nu este lege" (v. 22-23). Aceste calităţi nu pot fi produse plenar în vieţile oamenilor fără vreun ajutor din afară, doar prin propriile eforturi ale oamenilor. Ele sunt o lucrare supranaturală. Ele sunt opuse lucrărilor cărnii – o listă de păcate din versetele 19-21 – la fel cum Duhul Însuşi este în opoziţie faţă de carne. Lucrarea de sfinţire a Duhului Sfânt nu este prin urmare doar lucrarea negativă a mortificării cărnii (Rom. 8:13), ci este şi producerea unei asemănări pozitive cu Cristos.

De asemenea, Duhul le dă credincioşilor anumite daruri speciale în cadrul trupului lui Cristos. În scrierile lui Pavel există trei liste diferite de asemenea daruri; există şi în 1 Petru o listă scurtă (vezi figura 5). Trebuie făcute anumite observaţii cu privire la aceste liste. În primul rând, în timp ce toate cuprind darurile Duhului, orientarea lor fundamentală diferă. Efeseni 4:11 este de fapt o catalogare a unor diverse oficii din cadrul bisericii, sau de persoane care sunt, ca să zicem aşa, darurile lui Dumnezeu pentru Biserică. Romani 12:6-8 şi 1 Petru 4:11 clasifică în realitate câteva funcţii de bază care sunt îndeplinite în biserică. Lista din 1 Corinteni are de-a face mai mult cu unele abilităţi speciale. Este probabil că atunci când aceste pasaje vorbesc despre „darurile Duhului" ele au în vedere lucruri diferite. Prin urmare, nu ar trebui să se facă vreo încercare de a reduce această expresie la un concept unitar sau la o definiţie. În al doilea rând, nu este clar dacă aceste daruri sunt înzestrări din naştere, împuterniciri speciale primite într-un moment ulterior sau o combinaţie a celor două. În al treilea rând, unele daruri, cum sunt credinţa şi slujirea, sunt calităţi sau activităţi care trebuie să-l caracterizeze pe fiecare creştin; în asemenea cazuri este probabil că scriitorul s-a gândit la nişte performanţe neobişnuite în acel domeniu. În al patrulea rând, de vreme ce nici una dintre cele patru liste nu cuprinde toate darurile care se găsesc în celelalte liste, se poate imagina că nici măcar luate împreună nu epuizează toate darurile posibile ale Duhului. Aşadar, aceste liste, luate în mod individual şi colectiv, ilustrează diversele daruri cu care Dumnezeu a înzestrat Biserica.

Figura 5
Darurile Duhului Sfânt

Romani 12:6-8	1 Corinteni 12:4-11	Efeseni 4:11	1 Petru 4:11
profețirea	înțelepciunea	apostoli	vorbirea
slujirea	cunoașterea	profeți	slujirea
învățarea altora	credința	evangheliști	
îmbărbătarea	vindecarea	păstori și învățători	
dărnicia	facerea de minuni		
ajutorarea	profețirea		
acte de milostenie	capacitatea de a discerne spiritele		
	diferite limbi		
	interpretarea limbilor		

Este de asemenea important la acest punct să se remarce câteva observaţii pe care le-a făcut Pavel cu privire la natura darurilor şi la modul în care trebuie ele exercitate. Aceste observaţii apar în 1 Corinteni 12 şi 14.

1. Darurile sunt date trupului (Bisericii). Ele sunt pentru edificarea întregului trup, nu numai pentru plăcerea sau zidirea membrilor individuali care le posedă (12:7; 14:5, 12).

2. Nici o persoană nu are toate darurile (12:14-21), şi nici unul dintre daruri nu este dat tuturor persoanelor (12:28-30). În consecinţă, membrii individuali ai Bisericii au nevoie unii de alţii.
3. Cu toate că nu sunt la fel de izbitoare, toate darurile sunt importante (12:22-26).
4. Duhul Sfânt atribuie diversele daruri cui vrea El şi cum vrea El (12:11).

Darurile miraculoase în prezent

Anumite daruri din categoria celor spectaculoase au atras o atenţie deosebită şi au stârnit o controversă considerabilă în ultimii ani. Aceste daruri sunt numite uneori daruri remarcabile, miraculoase, speciale, daruri semne sau daruri carismatice, această ultimă denumire fiind o expresie oarecum pleonastică, deoarece χαρίσματα înseamnă în esenţă daruri. Cel mai frecvent menţionate sunt vindecarea prin credinţă, exorcizarea demonilor şi mai ales glosolalia sau vorbirea în limbi. Întrebarea care a iscat cea mai mare parte a controversei este dacă Duhul Sfânt continuă şi în prezent să împartă aceste daruri în biserică, şi dacă da, sunt ele normative? (adică dacă fiecare creştin poate şi ar trebui să le primească şi să le exercite). Deoarece glosolalia este cel mai spectaculos dintre aceste daruri, ne vom concentra asupra ei. Concluziile noastre vor servi la evaluarea celorlalte daruri.

Trebuie să examinăm ambele părţi ale acestei probleme controversate dacă vrem ca ea să fie corect înţeleasă şi tratată. Problema glosolaliei a fost dezbătută de-a lungul întregului secol al XX-lea de către grupările penticostale, iar mai recent de către neo-penticostali sau, aşa cum sunt ei numiţi acum într-un mod mai general, de către carismatici. Poziţia lor, care se bazează pe pasajele narative ale Faptelor Apostolilor, este una destul de tranşantă. Disputa începe de obicei cu observaţia că după episodul convertirii şi al regenerării relatat în Faptele Apostolilor, a urmat de obicei o umplere specială sau un botez cu Duhul Sfânt, şi că manifestarea obişnuită a acestui botez a fost vorbirea într-o limbă necunoscută. Nu există nici un indiciu că Duhul Sfânt ar fi încetat să mai acorde acest dar Bisericii.[13] Ba mai mult, există dovezi că darul a fost prezent de-a lungul istoriei Bisericii până în prezent. Cu toate că adeseori a apărut doar în cadrul unor grupuri mici, relativ izolate, el a alimentat acele grupuri cu o vitalitate spirituală specială.

Adeseori este întrebuinţat şi un argument empiric în favoarea practicării glosolaliei. Oameni care au experimentat ei înşişi acest dar sau care i-au urmărit pe alţii practicându-l au o certitudine de natură subiectivă cu privire la această experienţă. Ei subliniază beneficiile pe care acest dar le produce în viaţa spirituală a creştinului şi mai ales valoarea lui ca mijloc de înviorare a vieţii de rugăciune.[14]

În plus, adepţii practicării glosolaliei aduc argumentul că ea nu este interzisă nicăieri în Scriptură. Scriindu-le corintenilor Pavel nu condamnă întrebuinţarea corespunzătoare a darului, ci numai denaturările lui. De fapt, el spune: „Mulţumesc lui Dumnezeu că eu vorbesc în alte limbi mai mult decât voi toţi"

---

[13] Donald Gee, *The Pentecostal Movement, Including the Story of the War Years (1940-47)*, ed. rev., Londra, Elim, 1949, p. 10.

[14] Laurence Christenson, *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church*, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1968, p. 72-79.

(1 Cor. 14:18). Mai mult, el le recomandă cititorilor săi „să umble după darurile cele mai bune" (1 Cor. 12:31) şi „să umble după darurile spirituale" (1 Cor. 14:1). Identificând „darurile cele mai bune" şi „darurile spirituale" cu limbile, susţinătorul glosolaliei trage concluzia că darul vorbirii în limbi este posibil şi de dorit pentru creştin.

De cealaltă parte a disputei se află cei care resping ideea că Duhul Sfânt continuă să împartă darurile carismatice. Ei susţin că pe plan istoric darurile miraculoase au încetat să apară; ele au fost efectiv necunoscute în cea mai mare parte a istoriei Bisericii.[15] Atunci când au fost prezente, aceasta s-a întâmplat în general în grupuri izolate, caracterizate de credinţe neortodoxe în domeniul altor câteva doctrine majore. Câţiva dintre cei care resping posibilitatea glosolaliei în prezent folosesc în favoarea lor pasajul din 1 Corinteni 13:8: „limbile vor înceta". Ei acordă atenţie în acel verset distincţiei dintre verbul folosit pentru substantivul „limbile" şi verbul folosit în cazul substantivelor „prorociile" şi „cunoştinţa". Nu numai că este vorba de un termen cu totul diferit, dar în primul caz este folosită diateza medie, iar în al doilea cea pasivă. De pe această bază s-a afirmat că limbile, spre deosebire de prorocii şi cunoştinţă, nu au fost destinate să fie date până la sfârşitul vremurilor, ci au încetat deja. Din acest motiv limbile nu sunt incluse în aluzia la darurile imperfecte care vor înceta când va veni ce este perfect (v. 9-10).[16] Unii teologi pledează în favoarea încetării darurilor miraculoase pe baza versetelor 3 şi 4 din Evrei 2: „mântuirea... a fost vestită întâi de Dumnezeu, ne-a fost adeverită de cei ce au auzit-o, în timp ce Dumnezeu întărea mărturia lor cu semne, puteri şi felurite minuni şi cu darurile Duhului Sfânt, împărţite după voia Sa." Accentul acestui argument este că scopul darurilor miraculoase a fost să ateste şi astfel să autentifice revelaţia şi încarnarea. Când acest scop a fost împlinit, minunile, nemaifiind necesare, s-au stins pur şi simplu.[17]

Un al doilea aspect al argumentului negativ este existenţa unor fenomene paralele cu glosolalia care în mod evident nu trebuie considerate daruri speciale ale Duhului Sfânt. Se observă, de exemplu, că în alte religii se găsesc fenomene similare. Este vorba de practicile anumitor vraci voodoo. Mai mult, fenomenul nu s-a mărginit doar la creştinism nici măcar în vremurile biblice. La oracolul din Delphi, nu departe de Corint, erau rostite mesaje extatice care nu se deosebeau de glosolalia constatată în Biserica din Corint.[18] Şi psihologia găseşte asemănări între vorbirea în limbi şi anumite cazuri de sugestibilitate crescută intervenite în urma terapiei cu şocuri electrice sau a spălării creierului.[19]

Un subiect de un interes deosebit în ultimii ani a fost studiul glosolaliei de către lingvişti. Trebuie să se observe că nu toţi adepţii glosolaliei pretind că fenomenul din zilele noastre are loc prin vorbire în unele limbi omeneşti existente.

---

[15] Anthony Hoekema, *What About Tongue-Speaking?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1966, p. 16 şi urm.

[16] Stanley D. Toussaint, „First Corinthians Thirteen and the Tongues Question", *Bibliotheca Sacra* 120, octombrie-decembrie 1963, p. 311-316; Robert Glenn Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1967, p. 118-129.

[17] Benjamin B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 6.

[18] P. Feine, „Speaking with Tongues", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson, New York, Funk and Wagnalls, 1908, vol. 11, p. 37-38.

[19] William Sargent, „Some Cultural Group Abreactive Techniques and Their Relation to Modern Treatments", în *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, Londra, Longmans, Green, 1949, p. 367 şi urm.

Unii, desigur, susţin că limbile de la Corint au fost, asemenea celor de la Rusalii, limbi în circulaţie în acea vreme. Ei susţin de asemenea că limbile din zilele noastre sunt limbi actuale, şi oricine care este familiarizat cu limba respectivă este în stare să o înţeleagă fără ajutorul unui interpret. Alţii însă spun că, spre deosebire de limbile de la Rusalii, limbile de la Corint şi cele din zilele noastre sunt rostiri ale unor silabe aparent fără legătură şi din acest motiv nu prezintă caracteristicile nici unei limbi omeneşti cunoscute. Acest al doilea grup nu este afectat de cercetarea lingviştilor. În orice caz, cei care susţin că glosolalia din zilele noastre are loc prin vorbirea în limbi omeneşti existente, trebuie să facă faţă acuzaţiilor ştiinţifice potrivit cărora multe cazuri de glosolalie pur şi simplu nu prezintă un număr suficient de caracteristici ale limbajului încât să poată fi clasificate ca atare.[20]

Există vreo modalitate de a trata în mod responsabil argumentele prezentate de ambele părţi ale acestei dispute? Datorită faptului că problema are un efect semnificativ asupra felului în care cineva îşi desfăşoară viaţa creştină şi chiar şi asupra stilului sau tonului vieţii creştine, întrebarea nu poate fi ignorată pur şi simplu. Deşi în acest domeniu se pot trage puţine concluzii dogmatice, totuşi pot fi făcute câteva observaţii importante.

Vom începe cu întrebarea legată de botezul Duhului Sfânt. Observăm în primul rând că Faptele Apostolilor vorbeşte despre o lucrare specială a Duhului, ulterioară naşterii din nou. Se pare însă că Faptele Apostolilor acoperă o perioadă de tranziţie. De atunci încoace tiparul normal a fost simultaneitatea convertirii/regenerării cu botezul Duhului Sfânt. Pavel scrie în 1 Corinteni 12:13: „Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh." Din versetul 12 reiese foarte clar că acest „un singur trup" este Cristos. Aşadar, Pavel pare să spună în versetul 13 că noi devenim membri ai trupului lui Cristos prin faptul că suntem botezaţi în el de către Duhul. Botezul Duhului pare să fie, dacă nu echivalent cu convertirea şi naşterea din nou, atunci cel puţin simultan cu ele.

Cum rămâne însă cu acele cazuri din Faptele Apostolilor în care a existat în mod clar o separare între convertire/regenerare şi botezul Duhului? În conformitate cu observaţia din paragraful precedent potrivit căreia Faptele Apostolilor acoperă o perioadă de tranziţie, interpretarea mea este că aceste cazuri au implicat într-adevăr oameni care au fost regeneraţi înainte de a primi Duhul Sfânt. Ei au fost ultimii dintre credincioşii vetero-testamentari.[21] Ei au fost regeneraţi deoarece au crezut ce spuneaVechiul Testament şi s-au temut de Dumnezeu. Ei nu au primit însă Duhul, deoarece promisiunea venirii Lui nu putea fi împlinită până ce nu Se înălţa Isus. (Nu uitaţi că nici măcar ucenicii lui Isus, care cu siguranţă că erau deja regeneraţi după sistemul neo-testamentar, nu au fost umpluţi cu Duhul până la Rusalii.) Dar atunci când la Rusalii cei care erau deja regeneraţi după sistemul vetero-testamentar L-au primit pe Cristos, ei au fost umpluţi cu Duhul. De îndată ce acest lucru s-a întâmplat, nu au mai existat credincioşi vetero-testamentari regeneraţi. După evenimentele de la Rusalii nu mai găsim printre iudei nici un alt caz clar în care au avut loc astfel de experienţe după convertire. Ceea ce li s-a întâmplat iudeilor ca grupare (Fapte 2), li s-a întâmplat şi samaritenilor (Fapte 8) şi neamurilor (Fapte 10). După aceea regenerarea şi botezul Duhului au fost simultane. Cazul ucenicilor lui Apolo din Faptele Apostolilor 19 pare să fie al unor credincioşi incomplet evanghelizaţi, deoarece ei fuseseră botezaţi doar cu botezul lui Ioan, care era un botez al pocăinţei, şi nici măcar nu auziseră că există un Duh Sfânt. În nici unul din aceste patru cazuri botezul Duhului Sfânt nu a fost căutat de către destinatari şi nici nu există vreun indiciu că darul nu ar fi fost pentru fiecare membru al grupului. Această schemă de interpretare pare să se potrivească bine cu ceea ce spune Pavel în 1 Corinteni 12:13, şi anume că Scriptura nu ne porunceşte nicăieri să fim botezaţi cu sau de către Duhul Sfânt, şi, de asemenea, cu relatarea din Faptele Apostolilor.

---

[20] William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, New York, Macmillan, 1972, capilolele 4-6.

[21] Pentru o tratare mai completă a problemei vezi Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 153-218.

După părerea mea nu este posibil să se determine cu siguranţă dacă în cazul fenomenelor carismatice contemporane este într-adevăr vorba de daruri ale Duhului Sfânt. Pur şi simplu nu există nici o dovadă care să arate care este vremea împlinirii prezicerii că limbile vor înceta. Este în cel mai bun caz discutabilă concluzia bazată pe diferenţele dintre verbele din 1 Corinteni 13:8 că limbile vor înceta într-un anumit moment, iar profeţia şi cunoştinţa într-un alt moment. Şi nici dovada istorică nu este clară sau concludentă. Situaţia pe care o avem aici este întrucâtva asemănătoare celei referitoare la doctrina despre succesiunea apostolică. Există multe dovezi din ambele părţi. Fiecare grup este capabil să citeze o cantitate impresionantă de date care sunt în avantajul lui, ocolind datele prezentate de celălalt grup. Această lipsă de probe istorice decisive nu este însă o problemă. Deoarece chiar dacă istoria ar dovedi că darul limbilor a încetat, nu există nimic care să-L împiedice pe Dumnezeu să restabilească acest dar. Pe de altă parte, dovada istorică a faptului că darul a fost prezent în diversele epoci ale Bisericii nu ar valida fenomenele prezente.

Prin urmare, ceea ce trebuie să facem este să evaluăm fiecare caz în parte conform caracteristicilor lui. Aceasta nu înseamnă că trebuie să ne arogăm dreptul de a judeca experienţa spirituală sau viaţa spirituală a altor creştini profesanţi. Înseamnă însă că nu putem presupune că toţi cei care pretind că au avut o experimentare specială a lucrării Duhului Sfânt au avut cu adevărat una. Studiile ştiinţifice au descoperit suficiente cazuri similare necauzate de Duhul ca să ne pună în gardă împotriva credulităţii în privinţa fiecărei pretenţii în parte. Cu siguranţă că nu fiecare experienţă religioasă excepţională poate fi de origine divină, în afară de cazul în care Dumnezeu este într-adevăr o fiinţă extrem de ecumenică şi de tolerantă, care le acordă manifestări speciale ale Duhului Său chiar şi unora care nici măcar nu pretind să îmbrăţişeze credinţa creştină şi care s-ar putea ca în realitate să i se opună. Fără îndoială că dacă forţele demonice au putut produce imitaţii ale minunilor divine în vremurile biblice (de ex., magicienii din Egipt au fost în stare să imite până la un punct plăgile), acelaşi lucru poate să fie valabil şi în zilele noastre. În consecinţă, nu se poate declara în mod *a priori* şi categoric că o anumită pretenţie de glosolalie este nelegitimă. De fapt, în lumina avertizărilor lui Isus cu privire la blasfemia împotriva Duhului Sfânt, s-ar putea să fie de-a dreptul periculos să se pună unele fenomene specifice pe seama activității demonice.

În ultimă instanță, dacă Biblia ne învață sau nu că Duhul împarte daruri speciale în zilele noastre nu este o problemă care să aibă mari consecințe practice. Deoarece chiar dacă El le împarte, noi nu trebuie să facem din căutarea acestor daruri scopul vieții noastre. Duhul le împarte în mod suveran; El singur stabilește cine sunt destinatarii (1 Cor. 12:11). Dacă El alege să ne dea un dar special, El o va face indiferent dacă dorim sau nu ori căutăm sau nu acel dar. Ceea ce ni se poruncește să facem (Efes. 5:18) este să fim plini cu Duhul Sfânt (un imperativ prezent, sugerând o acțiune continuă). Nu se pune problema să obținem mai mult din Duhul Sfânt; după câte se poate presupune, noi toți posedăm Duhul în întregimea Lui. Ci mai degrabă se pune problema ca El să ne posede mai mult viețile. Fiecare dintre noi trebuie să aspire la a-I da Duhului Sfânt controlul deplin asupra vieții sale. Atunci când se va întâmplă aceasta, viețile noastre vor manifesta orice dar pe care Dumnezeu îl are în vedere pentru noi, împreună cu toate roadele și toate faptele la care ne împuternicește și pe care El dorește să le prezinte prin noi. Trebuie să se țină minte faptul că, după cum am observat anterior, nici un dar nu este pentru fiecare creștin, la fel cum nici unul dintre daruri nu este mai presus de celelalte.

În multe privințe, mai importantă decât primirea anumitor daruri este roada Duhului. După aprecierea lui Pavel, aceste virtuți sunt dovada reală a faptului că Duhul este la lucru în creștini. Dragostea, bucuria și pacea în viața unui individ sunt cele mai sigure semne ale unei experiențe vitale cu Duhul. Mai concret, Pavel subliniază că dragostea este cel mai de dorit dintre toate darurile, indiferent cât de spectaculoase ar fi alte daruri (1 Cor. 13:1-3).

Însă care este procedura corectă în cazul în care avem de-a face cu o persoană care practică în mod public, în zilele noastre, ceea ce ea numește darul biblic al glosolaliei? În primul rând, nu ar trebui să se tragă de dinainte nici un fel de concluzii pozitive sau negative. Apoi, ar trebui urmată metoda enunțată de Pavel cu atâta timp în urmă. Astfel, dacă cineva vorbește în limbi, ar trebui să existe un interpret, încât grupul ca întreg să fie edificat. Doar unul trebuie să vorbească o dată, și nu mai mult de doi sau trei la o adunare (1 Cor. 14:27). Dacă nu este prezent nimeni care să interpreteze, fie vorbitorul, fie o altă persoană, atunci așa-zisul vorbitor trebuie să tacă în adunare și să se limiteze cu vorbirea în limbi la propria sa viață devoțională (v. 28). Nu trebuie să interzicem vorbirea în limbi (v. 39); pe de altă parte nu ni se poruncește nicăieri să căutăm acest dar.

În cele din urmă, trebuie să se observe că accentul Scripturii este pus pe Cel care dă darurile, mai degrabă decât pe cei care le primesc. Dumnezeu realizează adeseori lucrări miraculoase fără să implice agenți umani. Citim, de exemplu, că prezbiterii bisericii trebuie să se roage pentru cei bolnavi. Rugăciunea plină de credință, și nu un făcător de minuni din rândul oamenilor, este cea despre care se spune că îi va izbăvi pe cei bolnavi. Indiferent care ar fi darul, edificarea bisericii și glorificarea lui Dumnezeu sunt scopul suprem.

Implicațiile lucrării Duhului Sfânt

1. Darurile pe care le avem sunt înzestrări pe care ni le dă Duhul Sfânt. Trebuie să recunoaştem că ele nu sunt propriile noastre realizări. Ele sunt menite să fie folosite pentru împlinirea planului Său.

2. Duhul Sfânt este Cel care îi umple de putere pe credincioşi în viaţa şi slujirea lor creştină. Neputinţele personale nu trebuie să ne inhibe sau să ne descurajeze.

3. Duhul Sfânt Îşi împarte darurile Bisericii în mod înţelept şi suveran. Posedarea sau neposedarea unui dar special nu este motiv de mândrie sau regret. Darurile Lui nu sunt recompense pentru cei care le caută sau se califică pentru ele.

4. Nici un dar nu este pentru fiecare credincios în parte şi nici o persoană nu are toate darurile. Părtăşia trupului este necesară pentru o dezvoltare spirituală deplină a credinciosului individual.

5. Putem avea încredere că Duhul Sfânt ne va da înţelegerea Cuvântului lui Dumnezeu şi că ne va călăuzi în ceea ce priveşte voia Lui pentru noi.

6. Este un lucru potrivit să ne îndreptăm rugăciunile spre Duhul Sfânt, la fel ca şi spre Tatăl şi spre Fiul, precum şi spre Dumnezeul triunic. Într-o asemenea rugăciune noi Îi vom mulţumi pentru lucrarea unică pe care o face în viaţa noastră şi mai ales Îl vom ruga să o continue.

Vino, Duh binevoitor, Porumbel ceresc,
cu lumină şi mângâiere de sus;
Tu să ne fii Păzitor şi Călăuză,
să ne conduci fiecare gând şi fiecare pas.
Arată-ne, Te rugăm, lumina adevărului
şi ne ajută să-Ţi cunoaştem şi să-Ţi alegem calea.
Pune în noi o teamă sfântă,
ca niciodată să nu ne depărtăm de Dumnezeu.
Condu-ne spre sfinţenie,
calea pe care trebuie să o urmăm ca să locuim cu Dumnezeu;
condu-ne la Cristos, Calea vie,
şi nu lăsa să ne abatem din prezenţa Lui.
(după Simon Browne)

PARTEA A ZECEA

Mântuirea

42. Concepții despre mântuire
43. Etapa anterioară mântuirii: predestinarea
44. Începutul mântuirii: aspectele subiective
45. Începutul mântuirii: aspectele obiective
46. Continuarea mântuirii
47. Desăvârșirea mântuirii
48. Mijloacele și sfera de cuprindere a mântuirii

42

Concepții despre mântuire

Detalii în care concepțiile despre mântuire diferă
  Dimensiunea temporală
  Natura și locul nevoii
  Agentul mântuirii
  Direcția de mișcare în mântuire
  Limitele mântuirii
  Obiectele mântuirii
Concepții curente despre mântuire
  Teologiile eliberării
  Teologia existențialistă
  Teologia seculară
  Teologia romano-catolică contemporană
  Teologia evanghelică

Mântuirea este aplicarea lucrării lui Cristos la viaţa individului. În consecinţă, doctrina despre mântuire are o importanţă şi o relevanţă aparte, întrucât ea se adresează nevoii cruciale a persoanei umane. Într-adevăr, datorită primatului acestei nevoi în viaţa individului unii teologi s-au ocupat mai întâi de mântuire şi apoi au revenit la persoana şi lucrarea lui Cristos.[1] Deşi această abordare are o certă valoare apologetică în predicare, ea are şi limitări dacă e luată ca plan general de structurare a teologiei, întrucât presupune că omul este cel mai bun diagnostician când e vorba de problemele lui, şi poate chiar duce la o situaţie în care lumea să dicteze termenii pe baza cărora să fie condus dialogul dintre lume şi biserică. Cu toate că este aşadar preferabil să se studieze mai întâi persoana şi lucrarea lui Cristos, doctrina despre mântuire continuă să aibă o semnificaţie specială, deoarece ea se ocupă de cele mai importante întrebări ale existenţei umane. Acest lucru este evident mai ales pentru cei care înţeleg învăţătura biblică despre păcat.

S-ar putea ca persoanelor familiarizate cu termenul de *mântuire* să li se pară că acesta are o semnificaţie oarecum evidentă. Cu toate acestea, chiar şi în cercurile creştine există concepţii destul de diferite cu privire la ceea ce cuprinde mântuirea. Înainte de a le examina pe cele mai importante dintre aceste concepţii, ne va fi de ajutor să trecem în revistă variatele detalii care le diferenţiază. Aceasta ne va da unele categorii pe care le vom putea utiliza atunci când vom analiza diferitele perspective.

---

[1] Walter Lowe, „Christ and Salvation", în *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, ed. Peter C. Hodgson şi Robert H. King, Philadelphia, Fortress, 1982, p. 196-197.

Detalii în care concepţiile despre mântuire diferă

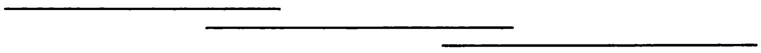
Dimensiunea temporală

Există diferite opinii în privinţa felului în care mântuirea este legată de timp. Ea este văzută când ca eveniment singular de la începutul vieţii creştine, când ca proces care străbate întreaga viaţă creştină, când ca eveniment viitor.

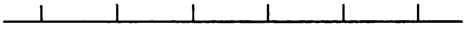
Unii creştini consideră că mântuirea este în esenţă încheiată la începutul vieţii creştine. Ei au tendinţa de a spune: „Noi am fost mântuiţi." Alţii văd mântuirea în curs de desfăşurare – „noi suntem mântuiţi". Şi în fine, alţii se gândesc la mântuire ca la ceva ce va avea loc în viitor – „noi vom fi mântuiţi". Este desigur posibil să se combine două dintre aceste trei păreri sau chiar pe toate trei. În cazul acesta, se consideră că aspectele separate ale mântuirii (de ex., justificarea, sfinţirea, glorificarea) au loc în momente diferite.

Dacă se consideră că mântuirea are loc în timp, atunci trebuie să stabilim despre ce fel de timp este vorba. În limba greacă, mai ales, verbul folosit poate zugrăvi o acţiune care este fie punctiformă, fie continuă, sau este posibil ca el să nu facă nici un fel de specificare în legătură cu timpul implicat. În consecinţă, mântuirea şi aspectele ei constitutive pot fi concepute în câteva moduri diferite:

1. O serie de puncte: . . . .
2. O serie de procese discontinue: —— —— —— ——
3. O serie de procese care se suprapun:



4. Un singur proces continuu cu componente care pot fi distinse:



Natura şi locul nevoii

O a doua întrebare se referă la natura şi locul nevoii pe care trebuie să o tratăm. În perspectiva tradiţională se consideră că deficienţa de bază a omului este de natură verticală. Principala problemă umană este separarea de Dumnezeu. Păcatul este violarea voii lui Dumnezeu şi rezultatul lui este vrăjmăşia faţă de Dumnezeu. Este nevoie să se restabilească relaţia ruptă dintre Dumnezeu şi creatură. Aceasta este perspectiva evanghelică asupra mântuirii. Ea este caracterizată de termeni cum sunt „convertire", „iertare", „reconciliere" şi „adoptare". Potrivit unei a doua perspective, principala problemă umană este orizontală. Ceea ce poate să însemne că individul este deficient în domeniul adaptării la celelalte persoane sau că există o lipsă fundamentală de armonie în cadrul societăţii luate în ansamblu. Mântuirea implică înlăturarea rupturilor din cadrul rasei umane, vindecarea relaţiilor personale şi sociale. „Teologia relaţională" se ocupă de acest proces de la nivelul inadaptabilităţilor individuale şi cu problemele din cadrul grupurilor mici. Teologiile eliberării se ocupă de conflictele dintre diferitele clase rasiale sau economice, de faptul că întreaga societate este astfel structurată încât refuză anumitor membri ai ei împlinirea unor necesităţi de bază ale vieţii. În fine, se consideră de asemenea că principala problemă umană este una interioară. Individul este chinuit de sentimente care trebuie eradicate – vinovăţie, inferioritate, nesiguranţă. Cuvintele la modă în acest caz sunt „adaptare", „înţelegere de sine", „acceptare de sine" şi „creşterea respectului faţă de sine".

Agentul mântuirii

Extrem de importantă este şi întrebarea cu privire la modul în care se obţine sau se transmite mântuirea. Unele teorii consideră că transmiterea mântuirii este în fond un proces fizic. Acest lucru este adevărat despre anumite sisteme sacramentale care cred că mântuirea sau harul pot fi obţinute cu ajutorul unui obiect fizic. De exemplu, în romano-catolicismul tradiţional se crede că harul este în realitate transmis şi primit prin încorporarea în trupul cuiva a bucăţii de pâine de la comuniune. Deşi valoarea sacramentului depinde într-o oarecare măsură şi de atitudinea sau starea lăuntrică a celui care se împărtăşeşte, harul este primit în primul rând prin intermediul actului fizic exterior. Alţii cred că mântuirea este transmisă prin acţiuni morale. În cazul acesta mântuirea este nu atât ceva posedat de un individ sau de o anumită organizaţie şi transmis altora, cât ceva creat prin modificarea stării lucrurilor. Această idee despre mântuire se regăseşte în mişcarea Evangheliei sociale şi în teologiile eliberării. Modul în care unii dintre aceşti ideologi văd schimbarea poate fi de o natură extrem de seculară, implicând, de exemplu, folosirea pârghiilor politice obişnuite. Teologiile evanghelice prezintă o a treia idee: mântuirea este mediată de credinţă. Credinţa îşi însuşeşte lucrarea săvârşită de Cristos. Recipientul este, într-un fel, pasiv în cadrul acestui proces. (Aceste probleme vor fi examinate mai pe larg în capitolul 48.)

Direcţia de mişcare în mântuire

Un considerent suplimentar este direcţia de mişcare în mântuire. Lucrează Dumnezeu prin a mântui indivizi şi prin a efectua o transformare personală ce continuă spre exterior în societate şi schimbă lumea din care face parte cel răscumpărat? Sau lucrează El prin modificarea structurilor societăţii noastre folosind apoi aceste structuri modificate pentru a schimba persoanele care alcătuiesc societatea?

Mişcarea Evangheliei sociale de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea era convinsă că problema de bază a omului constă nu dintr-o natură umană pervertită, ci dintr-un mediu social rău. Potrivit acestei concepţii nu are sens să se încerce schimbarea indivizilor, deoarece ei vor fi aruncaţi din nou într-o societate coruptă şi vor fi din nou, ca să zicem aşa, infestaţi. Oamenii nu sunt răi în esenţă. Ei sunt ceea ce face din ei mediul în care trăiesc. Aşadar, în loc să încercăm să vindecăm indivizi, care sunt corupţi de societate, trebuie să modificăm împrejurările care duc la boala lor. Am putea spune că susţinătorii Evangheliei sociale propuneau un fel de lucrare spirituală pentru sănătatea publică. Concepţia lor despre natura umană s-a asemănat foarte mult cu cea a lui Jean Jacques Rousseau, chiar dacă, bineînţeles, se situa într-un context foarte diferit. Din alt punct de vedere, ea putea fi comparată cu acea concepţie behavioristă potrivit căreia personalitatea individului este doar cu puţin mai mult decât un set de tipare comportamentale induse de mediul lui.

Perspectiva opusă a fost susţinută de acele grupări din cadrul creştinismului care accentuează convertirea. Acestea afirmă că natura umană este radical coruptă. Relele din societate se datorează faptului că aceasta este compusă din indivizi răi. Doar în măsura în care are loc o transformare a acestor indivizi, există vreo şansă reală ca societatea să se schimbe. Indivizii transformaţi vor schimba în cele din urmă societatea, nu numai pentru că întregul este alcătuit din suma părţilor care-l alcătuiesc, ci şi pentru că indivizii transformaţi prin intervenţie supranaturală sunt motivaţi să lucreze pentru schimbarea întregii societăţi.

Limitele mântuirii

Limitele mântuirii reprezintă o problemă pentru cei care îşi imaginează că mântuirea este legată mai degrabă de persoanele individuale decât de societate. Întrebarea este: Cine sau câţi membri ai rasei umane vor fi mântuiţi? Perspectiva particularistă crede că mântuirea se bazează pe răspunsuri individuale la harul lui Dumnezeu. Ea susţine că nu toţi Îi vor răspunde afirmativ lui Dumnezeu; în consecinţă, unii vor fi pierduţi, iar alţii vor fi mântuiţi. Perspectiva universalistă, pe de altă parte, crede că Dumnezeu îi va repune pe toţi oamenii în acea relaţie cu El pentru care ei au fost creaţi iniţial. Nimeni nu va fi pierdut. Există două variante ale perspectivei universaliste. Poţi fi universalist prin a fi un particularist optimist. Cu alte cuvinte, poţi susţine că este necesar ca Isus Cristos să fie acceptat în mod personal pentru ca individul respectiv să fie mântuit şi că fiecare individ în parte va face acest lucru. Din nefericire însă, se pare că nu fiecare dintre cei care au trăit în trecut L-a acceptat pe Cristos; ba mai mult, nenumăraţi indivizi nu au avut nici măcar prilejul să o facă. Prin urmare, nu este posibil să ne imaginăm că toţi sunt mântuiţi în acest mod, decât dacă există cumva vreo modalitate neconştientizată prin care să poată fi îndeplinite condiţiile mântuirii. Varianta universalistă mai răspândită se bazează pe presupunerea că în cele din urmă Dumnezeu îi va accepta pur şi simplu pe toţi oamenii la părtăşia eternă cu Sine pe o bază sau alta.

Obiectele mântuirii

În unele cercuri există ideea că numai fiinţele umane, urmează să fie mântuite în mod individual şi colectiv. Această concepţie consideră că restul creaţiei nu este decât o scenă pe care se desfăşoară drama umană: restul creaţiei este prin urmare în afara întregului fenomen al mântuirii. O altă concepţie susţine însă că mântuirea are şi dimensiuni cosmice. Nu numai fiinţele umane au fost afectate de prezenţa păcatului în creaţie. Sprijinindu-se pe afirmaţiile lui Pavel din Romani 8:18-25, această concepţie susţine că mântuirea, în forma ei finală, va include readucerea întregului cosmos căzut, care se află acum sub robia păcatului, în starea pură şi glorioasă în care a fost la creaţie şi pentru care a fost destinat de Ziditorul său.

Concepții curente despre mântuire

Teologiile eliberării

Una dintre mişcările importante care îşi propovăduieşte în prezent concepţia sa unică despre mântuire este constituită din acele teologii care pot fi denumite în mod colectiv „teologiile eliberării". Putem împărţi această mişcare în teologia neagră, teologia feministă şi în teologia lumii a treia. Aceasta din urmă este cea care e numită teologia eliberării cel mai frecvent. Deşi există câteva diferenţe semnificative care au dat naştere ocazional la conflicte între aceste grupuri, există şi suficient de multe lucruri comune între ele care să ne dea posibilitatea să găsim câteva trăsături de bază comune ale concepţiei lor despre natura mântuirii.

Unul dintre accentele comune este că problema fundamentală a societăţii este oprimarea şi exploatarea de către cei puternici a claselor lipsite de putere. Mântuirea constă din izbăvirea (sau eliberarea) dintr-o asemenea oprimare. Metoda eliberării va fi conformă cu natura situaţiei specifice.

Analiza pe care o fac teologiile eliberării pe marginea situaţiei proaste a umanităţii îşi are rădăcinile în două surse. Pe de-o parte, există convingerea unanimă că perspectiva capitalistă, sau „de dezvoltare", asupra problemelor economice şi politice este atât greşită, cât şi nebunească prin natura ei. Capitaliştii susţin că există un singur proces prin care în mod normal ar trebui să treacă toate societăţile. Problema cu naţiunile nedezvoltate este doar că ele nu sunt atât de înaintate în acest proces ca cele mai dezvoltate. Pe măsură ce naţiunile nedezvoltate vor avansa, problemele lor se vor rezolva.[2] Totuşi, exponenţilor teologiei eliberării le este tot mai clar că dezvoltarea economică a naţiunilor avansate, precum şi prosperitatea claselor sociale de elită, este dobândită pe seama celor mai puţin favorizaţi de soartă. În ţările Americii Latine poate fi văzut contrastul izbitor dintre apartamentele luxoase situate în blocuri înalte şi mahalale. Corporaţiile internaţionale prosperă fiindcă exploatează forţa de muncă ieftină din ţările lumii a treia şi din locuri similare. Naţiunile bogate folosesc puterea militară pentru a ţine naţiunile sărace subordonate lor. Imitarea de către naţiunile sărace a practicilor naţiunilor bogate nu va avea drept rezultat prosperitatea tuturor. Aceasta pentru că naţiunile prospere sunt prospere tocmai pentru că ţin în sărăcie alte naţiuni. Prăpastia dintre săraci şi bogaţi continuă să se adâncească. Nu numai că există mari mulţimi (chiar şi în Statele Unite) care trăiesc într-o stare de sărăcie, dar există şi oameni care literalmente sunt incapabili să trăiască! În plus, milioane de oameni lucrează în condiţii degradante şi nedemne.[3]

---

[2] Vezi, de exemplu, Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, ediţia a doua, New York, Cambridge University, 1971.

Cealaltă sursă a tendinţei de a vedea mântuirea ca pe o eliberare de sub exploatare este o anumită convingere că Biblia se identifică cu cei oprimaţi. Acuzaţia că teologia eliberării are prejudecăţi în abordarea Bibliei este recunoscută ca fiind adevărată, însă se arată ca replică la ea că scriitorii biblici au împărtăşit şi ei această prejudecată. Istoria lucrării răscumpărătoare a lui Dumnezeu este istoria unor grupuri de oameni oprimaţi. Fără îndoială că poporul lui Israel a fost asuprit în Egipt. Într-adevăr, cartea Exodul este una dintre porţiunile favorite ale teologiei eliberării din Cuvântul lui Dumnezeu. Mai târziu, de-a lungul istoriei, Israelul a fost de asemenea mereu sub jugul unor naţiuni mai puternice. Luaţi în considerare raidurile filistenilor şi captivitatea în mâinile asirienilor şi a babilonienilor. Biserica, mai ales când a pătruns pe teritoriu păgân, a fost alcătuită cu precădere din persoane lipsite de putere, sărace şi neimportante şi nu din elita societăţii. Justo şi Catherine Gonzalez însumează toate acestea: „Înainte de toate, nu este oare adevărat că cea mai mare parte a Bibliei este scrisă din perspectiva celor lipsiţi de putere? Cu siguranţă că aşa este."[4]

Din faptul că Dumnezeu este înclinat să-Şi rostească Cuvântul prin intermediul celor lipsiţi de putere teologia eliberării trage concluzia că mesajul Său cu privire la mântuire îi priveşte mai ales pe aceştia. Isus confirmă aceasta în Luca 10:21: „Tată, ... Te laud pentru că ai ascuns aceste lucruri de cei înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor." Fie că cei înţelepţi şi puternici trebuie să audă Cuvântul lui Dumnezeu prin intermediul unor persoane lipsite de putere ca Natan, Amos, Petru şi Isus, fie nu îl vor auzi deloc.

Dar care este natura specifică a mântuirii în concepţia teologiilor eliberării? Trebuie să observăm în primul rând că aceste teologii nu se pretind a fi teorii universale, ci sunt strâns legate de realităţi politice concrete. Teoriile universale se dovedesc a fi de obicei concepţii teologice elaborate de bărbaţi albi din clasele de mijloc. Teologia negrilor, dimpotrivă, pretinde că este o modalitate de evadare de sub influenţa corupătoare a gândirii albilor pentru a formula o teologie construită pe nişte norme şi inspirată din nişte surse care se potrivesc comunităţii negrilor.[5]

Prin urmare, teologiile eliberării nu consideră că natura Bibliei este una universală. Când este examinată mai de aproape, reiese că ea nu este o carte a adevărurilor şi regulilor eterne, ci o carte care conţine istorie specifică. Adevărul aici nu e ceva ce *este*, ci mai degrabă ceva ce *se întâmplă*. Iar istoria specifică din Biblie nu este numai relatarea unor evenimente trecute. Ea conţine şi un plan pentru răscumpărarea creaţiei lui Dumnezeu; o sarcină politică ce trebuie îndeplinită.[6]

Cu toate că teologia eliberării se raportează mai ales la probleme istorice şi politice concrete, ea nu se consideră doar o teologie fragmentară. Teologia eliberării este interesată şi se ocupă de întreaga teologie creştină. Ea nu vorbeşte numai despre eliberare. Ea a fost elaborată cu intenţia de a se ocupa de toate doctrinele sau subiectele din teologia tradiţională, dar din perspectiva eliberării.[7]

---

[3] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trad. Sora Caridad Inda şi John Eagleson, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1973, p. 26.

[4] Justo L. Gonzalez şi Catherine G. Gonzalez, *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*, Nashville, Abingdon, 1980, p. 16.

[5] James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia, Lippincott, 1970, p. 53.

[6] Gonzalez şi Gonzalez, *Liberation Preaching*, p. 20-21.

Teologia eliberării nu Îl înţelege pe Dumnezeu ca fiinţa impasibilă, imuabilă şi imposibil de cunoscut, în care cred în mod tradiţional majoritatea creştinilor. Mai degrabă, Dumnezeu este activ. El este implicat împreună cu cei săraci în lupta lor. O dovadă în favoarea acestui lucru este încarnarea, prin care Dumnezeu, în loc să rămână departe şi la adăpost, a venit pe pământ în persoana lui Isus Cristos şi a intrat în bătălia umană. În concepţia teologiei eliberării Dumnezeul neschimbător şi de neschimbat din teismul tradiţional este de fapt un idol, un idol pe care şi l-au alcătuit cei ce aveau cel mai mult de pierdut în urma schimbării. Dar, dimpotrivă, Dumnezeu este activ şi El este implicat activ în schimbare. Aceasta înseamnă că El nu este neutru. El este de partea egalităţii. Şi pentru ca egalitatea să triumfe, El nu poate şi nu trebuie să lucreze în mod egal pentru toţi oamenii. Dacă justiţia Lui este o justiţie egalizatoare într-o lume inegală ea trebuie neapărat să lucreze într-un mod inegal sau compensator. Probabil că cea mai răspicată afirmare a acestui punct de vedere a fost făcută de James Cone: „Teologia neagră nu poate accepta acea idee despre Dumnezeu care nu Îl prezintă pe Acesta de partea negrilor şi astfel împotriva albilor. Trăind într-o lume a oprimatorilor albi, cei de culoare nu au timp pentru un Dumnezeu neutru. "[8]

Acea concepţie despre mântuire pe care o are teologia eliberării presupune o perspectivă aparte asupra umanităţii şi a păcatului. Teologia tradiţională a repetat adesea că umilinţa şi umilirea de sine sunt virtuţile de primă importanţă ale omenirii aşa cum a fost ea proiectată de Dumnezeu. În acord cu aceasta, mândria este socotită păcatul cardinal. Se consideră adeseori că păcatul are de-a face cu unele atitudini lăuntrice sau fărădelegi personale. După părerea exponenţilor teologiei eliberării însă, Biblia nu accentuează umilinţa, un atribut care duce adeseori la acceptarea asupririi. De fapt, în pasaje cum este Psalmul 8, Biblia înalţă creatura umană. Mai mult decât atât, Biblia nu consideră că mândria lăuntrică este un păcat de maximă gravitate. Servind interesele celor puternici în această privinţă, ca în multe altele, teologia şi predicarea creştină au avut tendinţa de a ignora genul de păcat condamnat cel mai des în Biblie: „Vai de cei ce înşiră casă lângă casă şi lipesc ogor lângă ogor până nu mai rămâne loc şi locuiesc în mijlocul ţării" (Is. 5:8).[9]

Mântuirea nu trebuie imaginată în primul rând ca viaţă individuală după moarte, susţin teologii eliberării. Biblia este mult mai preocupată de Împărăţia lui Dumnezeu. Până şi viaţa eternă este de obicei plasată în contextul unei noi ordini sociale şi se consideră că ea constă nu atât din a fi scos din istorie, cât din a fi un participant la apogeul istoriei. Această convingere că scopul istoriei este realizarea justiţiei nu s-a bucurat niciodată de popularitate în rândul celor puternici. Dacă, după cum apare în teologia tradiţională, istoria şi eternitatea sunt două domenii paralele (adică domenii care nu se intersectează), scopul nostru în cadrul istoriei este să câştigăm acces la eternitate. Ceea ce se poate dobândi cel mai bine prin blândeţe şi acceptarea tuturor lucrurilor. De vreme ce preocuparea principală a omului este ca sufletul lui să meargă în cer, cei care exploatează trupul ar putea, de fapt, să-i facă un serviciu. Dar, cum afirmă Gonzalez şi Gonzalez, dacă istoria şi eternitatea se intersectează, „dacă mântuirea se îndreaptă spre o nouă ordine care include întreaga fiinţă umană, atunci noi trebuie să luptăm împotriva oricărui lucru care neagă în prezent acea ordine".[10] Eliberarea tuturor persoanelor de sub oprimare este scopul lucrării lui Dumnezeu în istorie şi din acest motiv trebuie să fie şi obiectivul celor care cred în El. În acest sens ei vor căuta să realizeze mântuirea prin orice mijloc posibil, inclusiv prin efort politic şi chiar prin revoluţie, dacă este necesar.

---

[7] Ibid., p. 21.

[8] Cone, *Black Theology*, p. 131-132.

[9] Gonzalez şi Gonzalez, *Liberation Preaching*, p. 24.

Teologia existenţialistă

Diferite teologii din secolul al XX-lea au fost existenţialiste în sensul că s-au bazat pe filozofia existenţialistă sau au fost construite plecând de la ea. Într-adevăr, probabil majoritatea teologiilor din secolul al XX-lea au încorporat mai mult sau mai puţin în formulele lor doctrinare o anumită cantitate de existenţialism. Ne gândim aici, în orice caz, la acele teologii care au o evidentă orientare existenţialistă, teologii în care filozofia existenţialistă joacă un rol major şi semnificativ. Probabil că reprezentantul de seamă în acest sens al teologiei existenţialiste este Rudolf Bultmann cu programul lui de demitizare. Bultmann a căutat să interpreteze Noul Testament şi de fapt să construiască o teologie bazată pe gândirea lui Martin Heidegger, care preda filozofie la Universitatea din Marburg în perioada în care Bultmann preda acolo Noul Testament. Pentru a înţelege conceptul mântuirii la Bultmann va fi necesar să rezumăm câteva dintre tezele filozofice majore ale lui Heidegger.

O primă teză majoră este distincţia pe care o face Heidegger între cunoaşterea obiectivă şi cea subiectivă. Cunoaşterea obiectivă constă din idei care reflectă corect obiectul semnificat sau îi corespund acestuia. Aici atitudinea subiectului sau a celui care cunoaşte nu are nici o însemnătate. De fapt, ea este potenţial dăunătoare, deoarece tinde să prejudicieze datele. Cunoaşterea urmărită de diversele ştiinţe ale naturii este cea obiectivă, în care scopul este identificarea, descrierea şi analizarea cât mai exactă a datelor luate în considerare. Cunoaşterea subiectivă însă este cu totul diferită. Aici preocuparea centrală nu este dorinţa după acurateţe, căutarea ca ideea să zugrăvească corect obiectul semnificat, ci implicarea subiectivă sau pasiunea lăuntrică a celui care cunoaşte, ceea ce crede el sau ea despre subiectul discuţiei sau despre obiectul cunoaşterii. Este imposibil de câştigat cunoştinţe de genul celor ştiinţifice atunci când ne ocupăm mai degrabă de subiecte decât de obiecte. Deoarece subiectele, adică alte persoane, umane sau divine, pur şi simplu nu pot fi incluse în categoriile stricte ale logicii. Cunoaşterea noastră subiectivă despre o altă persoană nu este mulţimea ideilor noastre obiective despre acea persoană, ci este ceva ce ţine de sentimentele pe care le avem faţă de acea persoană. Acelaşi lucru este adevărat şi cu privire la cunoaşterea subiectivă pe care o avem în legătură cu noi înşine. Prin urmare, adevărul despre noi înşine cuprinde mult mai mult decât doar informaţii obiective. Deoarece în timp ce noi putem avea tot felul de cunoştinţe ştiinţifice despre trupul nostru, este posibil să cunoaştem foarte puţine despre sinele nostru real, despre cine suntem noi de fapt.[11]

---

[10] Ibid.

Bultmann aplică cele menţionate mai sus la Biblie. Biblia nu este în esenţă o sursă de informaţii obiective despre Dumnezeu, despre persoana şi condiţia umană. Ea ne oferă *Geschichte*, mai degrabă decât *Historie*. Ea nu este în esenţă o relatare obiectivă a unor întâmplări faptice. În schimb, ea ne arată impactul pe care l-au avut diferite întâmplări asupra ucenicilor. Scopul ei nu este să ne informeze, ci să ne transforme; nu să adauge la magazia noastră de informaţii, ci să ne afecteze existenţa.

În gândirea lui Heidegger există de asemenea o distincţie importantă între existenţă autentică şi neautentică. Scopul filozofiei este să producă existenţă autentică în individ. Existenţa autentică, după cum arată termenul, înseamnă să fim ceea ce trebuie să fim, să ne trăim viaţa într-un asemenea mod încât să folosim tot potenţialul pe care îl avem ca oameni. Un exemplu de lipsă de autenticitate este neexercitarea capacităţii de a face alegeri şi de a acţiona liber. Să faci un lucru numai pentru că toţi ceilalţi îl fac, să mergi cu mulţimea şi să i te conformezi ei, înseamnă să ratezi posibilitatea de a fi tu însuţi.[12] Un alt exemplu de lipsă de autenticitate este să nu vrei să accepţi realitatea că ai acţionat liber şi prin urmare eşti responsabil. Scuzarea sau explicarea propriilor acţiuni pe baza oricărui tip de determinism, fie el genetic, psihologic, sociologic, teologic sau de altă formă, este lipsă de autenticitate. Autenticitatea, pe de altă parte, implică acceptarea responsabilităţii când e vorba de propriile noastre fapte. Este evident că indiferent de factorii care ar fi contribuit la faptul că eu sunt ceea ce sunt, eu sunt acum în stare să aleg liber şi îmi voi asuma răspunderea pentru alegerile mele. Această asumare a răspunderii pentru sine Heidegger o numeşte „vină".

Bultmann împrumută conceptul de existenţă autentică şi neautentică. El menţionează două tendinţe ale omului modern. Pe de-o parte, există tendinţa de a fi călăuzit în viaţă de o auto-orientare. Ţinta omului este să-şi împlinească dorinţa după fericire şi siguranţă, după utilitate şi profit. El este egoist şi îngâmfat. Dragostea pentru alţii şi dorinţa de a cunoaşte, de a spune şi de a onora adevărul sunt subordonate cursei pentru înălţarea sinelui. Nu numai că omul este lipsit de respect faţă de preocupările şi nevoile altora, ci el este şi neascultător faţă de drepturile şi pretenţiile pe care le are Dumnezeu asupra vieţii lui. El fie că neagă existenţa lui Dumnezeu, fie că, dacă crede în existenţa Lui, neagă faptul că Dumnezeu are vreun drept să pretindă ascultare şi devotament din partea lui.[13]

Cea de-a doua tendinţă arătată de Bultmann este că omul modern crede că poate câştiga o siguranţă reală prin propriile lui eforturi. El crede că este autonom. Acumularea bogăţiilor, proliferarea tehnologiei şi căutarea exercitării influenţei sunt încercări fie individuale, fie colective ale oamenilor de a-şi garanta viitorul. Din nefericire, aceasta este o aşteptare cu neputinţă de împlinit deoarece există câteva obstacole pe care omul nu le poate birui. Moartea vine inevitabil, indiferent ce face omul. Dezastrele naturale care distrug proprietăţi şi nimicesc vieţi omeneşti nu pot fi anticipate sau prevenite. Prin urmare, în această lume a nesiguranţei, încercările omului de a-şi asigura securitatea sunt sortite eşecului. Cu toate acestea, omul continuă să încerce. Şi în timp ce continuă să acţioneze în mod egoist şi să-şi caute siguranţa prin propriile lui eforturi, el respinge sau neagă tot ceea ce a fost el destinat să fie. Acesta este echivalentul teologic al lui Bultmann pentru existenţa neautentică.[14]

---

[11] Martin Heidegger, *Beging and Time*, New York, Harper and Row, 1962, p. 85; cf. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. engl. D. F. Swenson şi W. Lowrie, Princeton, N.J., Princeton University, 1941, p. 169-175.

[12] Heidegger, *Being and Time*, p. 163-168.

[13] Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York, Scribner, 1958, p. 39-40.

Ceea ce omul este chemat de către Dumnezeu şi de către Evanghelie să fie, reprezintă adevăratul său eu, adevăratul său destin. Aceasta este, cum s-ar zice, existenţă autentică sau mântuire. Cuvântul lui Dumnezeu „îl cheamă pe om de la egoismul lui şi de la siguranţa iluzorie pe care şi-a construit-o el. Îl cheamă la Dumnezeu, care este dincolo de lume şi dincolo de gândirea ştiinţifică. În acelaşi timp îl cheamă pe om la adevăratul său eu".[15]

Pe măsură ce Cuvântul lui Dumnezeu vine în mod personal la om, el îl cheamă pe acesta să treacă dincolo de sine şi de anxietăţile sale. Îl cheamă să abandoneze tendinţa de a-şi clădi siguranţa prin propriile sale eforturi sau prin eforturile rasei umane. Îi oferă adevărata siguranţă care vine în urma punerii încrederii în Dumnezeu. Doar prin exercitarea credinţei omul poate să pună capăt existenţei sale neautentice: „a crede în Cuvântul lui Dumnezeu înseamnă a abandona întreaga siguranţă fabricată de om şi astfel a birui disperarea care se iveşte în urma încercării de a găsi siguranţă, o încercare întotdeauna zadarnică."[16]

Prin exercitarea credinţei, care vine ca răspuns la mesajul predicării creştine, noi renunţăm la încercarea de a ne clădi siguranţa prin propriile noastre eforturi; în schimb, ne punem încrederea în Dumnezeu. Dar aceasta implică punerea încrederii noastre în ceva ce nu se vede în această lume şi în favoarea căruia nu există nici o evidenţă pământească. Noi nu vrem să facem acest lucru. Bultmann arată însă că tendinţa de a ne limita încrederea la ceea ce se vede nu este decât o altă formă a lipsei de autenticitate care caracterizează în mod natural fiinţele umane.[17] Credinţa înseamnă abandonarea căutării după realităţi palpabile şi a unor obiecte tranzitorii. Urmărirea unor asemenea lucruri este păcat, deoarece prin ea noi excludem din viaţa noastră realitatea invizibilă şi refuzăm viitorul din partea lui Dumnezeu, care ne este oferit ca un dar. Credinţa este o deschidere a inimii noastre faţă de harul lui Dumnezeu, îngăduindu-I Lui să ne elibereze de trecut şi să ne aducă în viitorul Său. Ea implică de asemenea ascultare – „să întoarcem spatele eului nostru şi să abandonăm orice sentiment de siguranţă personală".

Programul de demitizare al lui Bultmann este înrudit cu concepţia că mântuirea nu este decât o păşire într-o existenţă autentică prin abandonarea luptelor noastre egoiste pentru siguranţă şi punerea în schimb a încrederii noastre în Dumnezeu.[18] Aserţiunile Bibliei nu trebuie luate ca afirmări ale unor adevăruri obiective exterioare nouă. Mai degrabă, ele ne spun ceva despre noi. Crucea, de exemplu, trebuie înţeleasă în lumina lui Galateni 2:20: „Am fost răstignit împreună cu Cristos şi trăiesc ... dar nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăieşte în mine. Şi viaţa pe care o trăiesc acum în trup o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru mine." Mesajul crucii nu este că Isus a fost pus să moară ca un fel de plată substituţionară achitată Tatălui în cursul unei tranzacţii cereşti. Aceasta este un mit. Semnificaţia demitizată a crucii este că fiecare dintre noi trebuie să dea la moarte luptele sale pentru mulţumire de sine şi siguranţă obţinute fără Dumnezeu.[19] În mod similar, învierea trebuie înţeleasă prin prisma unor texte ca Romani 6:11: „Tot aşa şi voi înşivă socotiţi-vă morţi faţă de păcat şi vii pentru Dumnezeu în Isus Cristos, Domnul nostru." Acest verset nu vorbeşte despre vreun eveniment care I S-a întâmplat lui Isus. El exprimă, mai degrabă, adevărul că dacă ne punem credinţa în Dumnezeu şi suntem receptivi faţă de viitor vom ajunge vii într-un mod în care nu am fost înainte. Mântuirea, prin urmare, nu este o modificare survenită în substanţa sufletului, cum au avut unii tendinţa să înţeleagă regenerarea, şi nu este nici o declaraţie de natură judiciară care atestă că suntem drepţi înaintea lui Dumnezeu, înţelegerea tradiţională a justificării. Mai curând, ea este o modificare fundamentală a existenţei (*Existenz*) noastre, a întregii noastre perspective asupra vieţii şi a întregii noastre conduite în viaţă.[20]

---

[14] Ibid., p. 45.

[15] Ibid., p. 40.

[16] Ibid.

[17] Rudolf Bultmann, „New Testament and Mythology", în *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch, New York, Harper and Row, 1961, p. 18-19, 30.

[18] Ibid., p. 9-16.

Teologia seculară

Întregul mediu cultural în care se dezvoltă teologia este în schimbare. Perspectiva rasei umane asupra realităţii suferă modificări. În perioadele anterioare majoritatea oamenilor au crezut în Dumnezeu. Se considera că activitatea Lui este explicaţia pentru existenţa lumii şi pentru ceea ce se petrece în ea şi El era Cel care rezolva problemele cu care se confruntau oamenii. Astăzi însă, oamenii îşi pun încrederea în ceea ce este vizibil, în aici şi acum şi în explicaţiile care nu presupun nici un fel de entităţi transcendente sau suprasenzoriale.

Această perspectivă diferită a venit prin câteva canale. Unul dintre ele a fost înmulţirea explicaţiilor ştiinţifice. În timp ce înainte părea a fi necesar să se creadă că o anumită fiinţă sau forţă supranaturală a adus în existenţă acest univers mare şi complex, în prezent pot fi găsite alte explicaţii. În vremurile trecute complexitatea trupului omenesc părea să indice existenţa unui proiectant măreţ, înţelept şi puternic. Teoria evoluţiei însă pune complexitatea umană pe socoteala schimbărilor întâmplătoare combinate cu o luptă competitivă pentru viaţă, luptă căreia îi supravieţuiesc cei care sunt mai capabili să se adapteze. Fiinţele complexe există nu pentru că cineva a decis astfel în infinita sa înţelepciune, ci pentru că elementele de complexitate s-au ivit accidental în cadrul speciilor şi acei indivizi care le-au posedat, au supravieţuit, în timp ce cei ce nu le aveau nu au fost în stare să supravieţuiască.

Un alt motiv care stă la baza schimbării perspectivei este că omul şi-a dezvoltat o anumită capacitate de a rezolva multe din problemele cu care se confruntă în viaţă. În vremurile biblice, dacă o femeie era stearpă ea se ruga lui Dumnezeu, iar El răspundea deschizându-i pântecele, astfel încât se năştea un copil (1 Sam. 1:1-20).

---

[19] Ibid., p. 35-38.
[20] Ibid., p. 19-22.

Se credea de asemenea că Dumnezeu produce vremea bună sau rea. În timpul vieţii lui Ilie, o secetă de trei ani şi jumătate urmată de o ploaie torenţială i-au fost atribuite lui Dumnezeu (1 Împ. 17-18; Iacov 5:17-18). În prezent însă, dacă o femeie care doreşte copii este stearpă, ginecologul îi prescrie un tratament care este urmat de o sarcină (uneori multiplă)! Dacă nu plouă mai multă vreme, se însămânţează norii cu iodură de argint sau cu o altă substanţă similară şi va ploua. Omul poate controla atât naşterea, cât şi starea vremii. Nu mai este nevoie de Dumnezeu. Rasa umană a atins vârsta majoratului. Ea este în stare să se ocupe de problemele ei fără un ajutor supraomenesc.

În faţa unei asemenea evoluţii a lucrurilor multe persoane moderne au devenit seculare. Nu este vorba atât de mult despre faptul că ele au adoptat în mod conştient o concepţie naturalistă despre lume, întrucât multe dintre ele nu au nici un interes faţă de întrebările speculative, ci mai degrabă despre faptul că ele au ajuns să-şi însuşească în mod inconştient un stil de viaţă care practic nu are nici un loc pentru Dumnezeu. O parte din această perspectivă seculară este rezultatul unui pragmatism de bază. Eforturile ştiinţifice au reuşit să satisfacă nevoile omului; religia nu mai este necesară sau eficientă. Omul trăieşte într-o eră post-creştină.[21]

Există două răspunsuri posibile pe care biserica le poate da la această situaţie. Unul dintre ele este ca creştinismul şi secularismul să fie văzute ca rivali, ca alternative opuse una alteia. Dacă se adoptă această perspectivă, cum s-a tins de-a lungul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea şi chiar şi până în zilele noastre, vor exista încercări de a rezista secularismului, de a-l evita sau de a-l combate. Se vor face eforturi pentru ca să se arate caracterul inadecvat al secularismului şi a umanismului, filozofia care îl însoţeşte, cu accentele lui puse pe bunătatea, valoarea şi suficienţa omului. Aceasta este procedura apologeticii. Ea arată că umanitatea se confruntă cu probleme la care o concepţie seculară despre lume nu are răspunsuri. Doar teismul creştin le poate rezolva.

În ultimii ani însă, teologii creştini au adoptat tot mai mult un răspuns diferit. Şi anume acela de a privi secularismul nu ca pe un adversar, ci ca pe o expresie matură a credinţei creştine. Unul dintre pionierii acestei perspective a fost Dietrich Bonhoeffer. În ultimii ani ai vieţii sale el a adoptat o poziţie pe care a numit-o „creştinism nereligios".[22] El a văzut procesul de maturizare al rasei umane nu ca pe o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, ci ca pe o educaţie pe care o dă Dumnezeu celei mai importante dintre creaturile Sale pământeşti, pentru ca aceasta să ajungă să fie independentă de El. Prin urmare, Dumnezeu a fost la lucru de-a lungul procesului secularizării. La fel cum părinţii înţelepţi îşi ajută copiii să devină independenţi de ei, tot aşa Dumnezeu S-a luptat să aducă rasa umană într-un punct în care aceasta să-şi fie sieşi suficientă. Efortul apologeticii de a combate secularismul este, după părerea lui Bonhoeffer, o încercare de a-i aduce pe adulţi înapoi la vârsta adolescenţei, silindu-i să devină dependenţi, exploatându-le slăbiciunile.[23]

---

[21] Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, Macmillan, 1963, p. 1-20; Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969, p. 3-29.

[22] Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ediţie adăugită, New York, Macmillan, 1972, p. 278-280.

[23] Ibid., p. 326-327.

Bonhoeffer nu considera că Dumnezeu este absent din lumea seculară. De fapt, El este prezent în cadrul „lipsei de religiozitate". A fi creştin nu înseamnă a fi „religios", ci a fi uman. Membrii seculari ai rasei umane care au ajuns la maturitate sunt „creştini inconştienţi".[24] Trebuie să sărbătorim emanciparea umanităţii faţă de Dumnezeu ca pe un dar plin de har din partea lui Dumnezeu. Trebuie să traducem creştinismul într-o limbă pe care o pot înţelege persoanele seculare contemporane. Trebuie să le ajutăm să vadă că nu trebuie să devină creştini; acele persoanele sunt deja creştine. Mişcarea de evanghelizare tradiţională a făcut greşeala de a încerca să-i facă pe oameni mai degrabă religioşi decât creştini (adică autosuficienţi şi pe deplin umani). Bonhoeffer s-a opus mai ales aspectului lăuntric şi personal al credinţei creştine tradiţionale. Pe acesta el îl considera o treaptă finală a religiei, un obstacol masiv care trebuie trecut.[25]

Scrierile lui Bonhoeffer cu privire la acest subiect sunt fragmentare. Dacă nu ar fi fost executat, fără îndoială că le-ar fi completat. A rămas în seama altora să îi preia ideile şi să le dezvolte. John A. T. Robinson,[26] în Marea Britanie, şi teologii morţii lui Dumnezeu, în Statele Unite, sunt principalii partizani ai teologiei seculare. Dintre cei din urmă, Thomas J. J. Altizer susţine că secularismul are o bază ontologică. Dumnezeul primordial sau transcendent a devenit pe deplin imanent în lume. Acesta a fost un proces lung care a culminat cu încarnarea lui Isus. În prezent Dumnezeu nu are un statut independent în afara lumii şi a rasei umane.[27] În consecinţă, El nu va fi găsit în cadrul închinării publice sau prin intermediul rugăciunilor personale. El poate fi găsit mai probabil prin implicarea în mişcarea pentru drepturi civile şi aderarea la alte cauze similare.[28]

Să rezumăm: teologia seculară respinge perspectiva tradiţională potrivit căreia mântuirea constă din mutarea din lume şi primirea unui har supranatural de la Dumnezeu. Mai degrabă, mântuirea vine într-o manieră mult mai difuză. Ea nu este atât de mult prin religie, cât este de la religie. Să-ţi dai seama de propria ta capacitate şi să o foloseşti, să devii independent faţă de Dumnezeu, să ajungi la maturitate, să te afirmi şi să te implici în lume – aceasta este adevărata semnificaţie a mântuirii. Majoritatea oamenilor, chiar şi cei care sunt în afara Bisericii, experimentează deja această mântuire. De fapt, având în vedere prezenta orientare „religioasă" a Bisericii, este posibil ca cei care sunt în afara Bisericii să fie creştini mai sinceri decât cei care sunt în biserică.

Teologia romano-catolică contemporană

Atunci când ajungem să examinăm perspectiva romano-catolică contemporană asupra oricărui subiect, ne confruntăm cu o sarcină dificilă. Este dificilă deoarece în timp ce cândva exista o poziţie oficială omogenă în cadrul romano-catolicismului în privinţa majorităţii problemelor, se pare că în prezent există doar o mare diversitate. Standardele doctrinare oficiale continuă să existe, dar ele sunt acum suplimentate, şi în unele cazuri în mod evident contrazise, de afirmaţii ulterioare. Printre aceste afirmaţii ulterioare se numără concluziile Conciliului Vatican II şi opiniile publicate ale unor erudiţi catolici individuali. Este necesar să privim câteva dintre aceste afirmaţii puse în contrast cu punctul de vedere tradiţional al bisericii.

---

[24] Ibid., p. 280-282, 373.

[25] Ibid., p. 344-345.

[26] John A. T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia, Westminster, 1963.

[27] Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 40-54.

[28] William Hamilton, „The Death of God Theologies Today", în Thomas J. J. Altizer şi William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, p. 48.

Multă vreme poziţia catolică oficială a fost că biserica este singurul canal al harului lui Dumnezeu. Acest har este transmis prin intermediul sacramentelor Bisericii. Cei care se află în afara bisericii oficiale sau organizate nu pot să îl primească. Biserica a considerat că îi revine dreptul exclusiv de a distribui harul divin. De o importanţă decisivă pentru această perspectivă tradiţională este şi o distincţie clară între natură şi har. Natura în om constă din două părţi, o disponibilitate pasivă faţă de har şi o dorinţă sau o tânjire după har. Omul însă nu este nicidecum în stare să satisfacă aceste aspecte ale naturii lui prin nici un fel de realizări proprii. Este nevoie de harul lui Dumnezeu, despre care se consideră că este viaţă divină împărtăşită omului de către Dumnezeu.[29]

Această poziţie tradiţională a fost modificată în câteva puncte. Unul dintre acestea este natura omului. Cel mai impresionant aport a fost adus de Karl Rahner. Descriind omul aşa cum este el, separat de Biserică şi de sacramentele ei, Rahner vorbeşte despre „supranaturalul existenţial". Prin aceasta el înţelege nu numai că omul are în sine potenţialul necesar pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu, ci şi că acest potenţial este deja exercitat în mod activ. Nu se poate să fii pe deplin separat de har. Harul este prezent chiar şi în cadrul naturii înseşi. Omul experimentează harul ca pe o parte a propriului său eu.[30]

În cadrul discuţiilor legate de religiile necreştine, Conciliul Vatican II a părut să recunoască faptul că este posibil ca harul să fie prezent în natură. Acest conciliu a subliniat originea şi destinul comun al tuturor oamenilor. Făcând aceasta, el a observat că variatele religii reprezintă perspective diferite asupra aceluiaşi mister al vieţii. Harul lui Dumnezeu se găseşte în toţi oamenii, chiar dacă în diferite grade.[31] În consecinţă, catolicii sunt instruiţi „să recunoască, să păstreze şi să promoveze bunurile spirituale şi morale" care se găsesc printre adepţii altor religii.[32]

Înseamnă oare prezenţa harului în natură că există har separat de Biserică sau în afara ei? Aceasta este dilema cu care se confruntă Biserica. Porunca lui Dumnezeu care îi obligă pe toţi oamenii să Îl cunoască nu implică oare faptul că există o modalitate prin care ei pot ajunge să Îl cunoască? Răspunsul general al catolicismului contemporan a fost atât să afirme că toţi oamenii pot într-adevăr să Îl cunoască pe Dumnezeu, cât şi să continue să insiste asupra caracterului exclusiv pe care îl are rolul Bisericii în mântuire. Acest răspuns a necesitat o concepţie mai largă despre Biserică şi problema membralităţii în Biserică.

---

[29] Joseph Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss, St. Louis, B. Herder, 1942, vol. 1, p. 66-75.

[30] Karl Rahner, *Ecclesiology*, Theological Investigations, vol. 9, trad. engl. David Bourke, New York, Seabury, 1976, p. 282.

[31] „Dogmatic Constitution on the Church", în *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, New York, Herder and Herder, 1966, p. 35.

[32] „Declaration of the Relationship of the Church to Non-Christian Religions", în *The Documents of Vatican II*, p. 663.

Poziţia catolică tradiţională a fost că uniunea cu Biserica este necesară pentru ca mântuirea să aibă loc, deoarece Biserica posedă mijloacele mântuirii. Dacă uniunea reală nu este posibilă, Dumnezeu va accepta în locul ei o dorinţă sinceră în acest sens. În timp ce uniunea reală cu Biserica nu este indispensabilă, separarea completă nu este acceptabilă. Yves Congar pledează de fapt pentru diferite grade de membralitate în Biserică.[33] În timp ce cea mai mare parte a rasei umane nu are o legătură vizibilă şi oficială cu Biserica, există cu toate acestea o aşa-numită membralitate invizibilă. Oriunde se găseşte mântuire, trebuie să se găsească şi Biserica. Aceasta inversează formula tradiţională potrivit căreia prezenţa Bisericii face să se realizeze mântuirea.

Conciliul Vatican II a adoptat o poziţie similară cu cea a lui Congar: poporul lui Dumnezeu nu se limitează la Biserica ierarhică, vizibilă. Ceea ce nu înseamnă însă că unii din poporul lui Dumnezeu nu au nici un contact cu Biserica vizibilă sau Catolică sau nu participă la ea. La urma urmei, cei care fac parte din poporul lui Dumnezeu se împart în trei categorii după gradul lor de implicare în Biserică:

1. Catolicii, care sunt „încorporaţi" în Biserică.
2. Creştinii ne-catolici, care sunt „legaţi" de Biserică. În timp ce situaţia lor nu este atât de sigură ca şi cea a romano-catolicilor, ei au Biserici autentice şi nu sunt complet separaţi de Dumnezeu.
3. Ne-creştinii, care sunt „raportaţi" la Biserică.[34]

Al treilea grup îi include pe cei pe care Rahner îi numeşte „creştini anonimi". Faptul că există oameni care sunt în afara Bisericii Catolice vizibile (sau, la drept vorbind, în afara oricărei Biserici creştine) nu înseamnă că toţi sunt separaţi de harul lui Dumnezeu. Cristos a murit şi pentru ei, iar noi nu ar trebui să tăgăduim acest har. Conceptele grad de membralitate şi creştin anonim au permis Bisericii să admită posibilitatea harului separat de sacramentele ei şi în acelaşi timp să-şi menţină autoritatea.

În cadrul Bisericii au existat de asemenea discuţii cu privire la natura mântuirii. A existat o receptivitate mai mare faţă de conceptul clasic protestant de justificare. În această privinţă, lucrarea lui Hans Küng asupra teologiei lui Karl Barth este deosebit de semnificativă. În trecut, catolicismul a îmbinat ceea ce protestanţii numeau justificare şi sfinţire într-un singur concept, cel de har sfinţitor. Küng însă vorbeşte despre aspectele obiective şi subiective ale justificării. Aspectul obiectiv corespunde cu ceea ce protestanţii numesc de obicei justificare. În cadrul acestui aspect al mântuirii omul este pasiv şi Dumnezeu este activ. Aspectul subiectiv corespunde în mare cu ceea ce protestanţii au numit de obicei sfinţire; aici omul este activ.[35] Küng observă că Barth a accentuat aspectul obiectiv, în timp ce Conciliul de la Trent pe cel subiectiv. Cu toate acestea, nu există un conflict real între Barth şi Conciliul de la Trent.[36] Pe lângă conceptul protestant de justificare, Biserica Catolică a devenit tolerantă şi faţă de interpretarea pe care o dă Luther harului.

---

[33] Yves Congar, *The Wide World My Parish: Salvation and Its Problems*, Baltimore, Helicon, 1961, p. 101-104.

[34] „Dogmatic Constitution on the Church", p. 30-35, secţiunile 13-16.

[35] Hans Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, New York, Thomas Nelson, 1964, p. 222-235, 264-274.

[36] Ibid., p. 275-284.

Să rezumăm: Biserica Catolică a fost în ultimii ani mai receptivă în ceea ce priveşte posibilitatea ca unii din afara Bisericii vizibile, şi probabil unii care nu au absolut nici o pretenţie că sunt creştini, ar putea fi recipienţi ai harului. Drept rezultat, perspectiva catolică asupra mântuirii a devenit ceva mai largă decât conceptul tradiţional. Mai concret, perspectiva actuală include unele dimensiuni care de obicei au fost asociate cu protestantismul.

Teologia evanghelică

Poziţia tradiţională fundamentalistă sau evanghelică cu privire la mântuire este strâns legată de perspectiva fundamentalistă asupra condiţiei omului. În cadrul acestei perspective primează relaţia dintre fiinţa umană şi Dumnezeu. Când aceasta nu este corectă, şi celelalte dimensiuni ale vieţii sunt alterate.

Evanghelicul consideră că Scripturile arată existenţa a două aspecte majore ale problemei umane a păcatului. În primul rând, păcatul este o relaţie ruptă cu Dumnezeu. Omul nu a reuşit să împlinească aşteptările divine, fie prin încălcarea limitelor stabilite de Legea lui Dumnezeu, fie prin a nu face ceea ce s-a poruncit în cadrul ei. Devierea de la Lege are ca rezultat vinovăţia sau iminenţa pedepsei. În al doilea rând, însăşi natura persoanei este alterată în urma devierii de la Lege. Acum există o înclinaţie înspre rău, o predilecţie faţă de păcat. Acum există, ca să zicem aşa, o direcţie care se abate de la bine, astfel încât prin natura ei persoana tinde să facă răul. De obicei numită corupţie, această stare se manifestă adeseori ca o dezorientare lăuntrică, precum şi ca un conflict interior. Dincolo de aceasta, întrucât trăim în contextul unei reţele de relaţii interpersonale, ruptura din cadrul relaţiei noastre cu Dumnezeu are ca rezultat şi o tulburare a relaţiilor noastre cu celelalte persoane. Păcatul îmbracă chiar şi o formă colectivă: întreaga structură a societăţii cauzează greutăţi şi prejudicii indivizilor şi grupurilor minoritare.

Anumite aspecte ale doctrinei despre mântuire sunt în legătură cu problema raporturilor personale cu Dumnezeu. Statusul legal al individului trebuie schimbat de la vinovat la nevinovat. Acest lucru constă în a fi declarat drept sau neprihănit înaintea lui Dumnezeu, în a fi considerat după cerinţele divine. Termenul teologic în acest caz este *justificare*. Eşti justificat prin aducerea într-o uniune legală cu Cristos. Este în orice caz nevoie de mai mult decât doar de o absolvire de vină. Amintiţi-vă că acea intimitate caldă care ar trebui să caracterizeze o relaţie cu Dumnezeu a fost pierdută. Această problemă este rectificată prin *adopţiune*. Prin adopţiune persoana ajunge să se bucure din nou de favoarea lui Dumnezeu şi i se dă posibilitatea să pretindă toate beneficiile asigurate de către Tatăl iubitor.

Pe lângă nevoia de restabilire a relaţiei cu Dumnezeu, există şi nevoia modificării stării inimii. Schimbarea fundamentală care are loc în direcţia vieţii de la o înclinaţie înspre păcat spre o dorinţă pozitivă de trăire dreaptă este numită *regenerare* sau, literal, naştere din nou. Este implicată o modificare reală a caracterului, o insuflare de energie spirituală pozitivă. Acesta este însă numai începutul vieţii spirituale. Există de asemenea şi o modificare progresivă a stării spirituale a individului; acesta devine într-adevăr mai sfânt. Schimbarea aceasta subiectivă progresivă este numită *sfinţire* („a fi făcut sfânt"). Sfinţirea ajunge în cele din urmă la apogeul ei în viaţa de dincolo de moarte, când natura spirituală a credinciosului va fi desăvârşită. Acest lucru este numit *glorificare*. Stăruirea în credinţă a individului şi devotamentul lui dus până la capăt prin harul lui Dumnezeu este *perseverarea*.

Aşa cum am făcut şi în alte domenii, vom adopta poziţia evanghelică asupra mântuirii. Cu toate că Dumnezeu este preocupat faţă de fiecare nevoie umană, individuală şi colectivă, Isus a lămurit faptul că bunăstarea spirituală eternă a individului este infinit mai importantă decât asigurarea unor nevoi temporare. Observaţi, de exemplu, sfatul Său din Matei 5:29-30: „Dacă deci ochiul tău cel drept te face să cazi în păcat, scoate-l şi leapădă-l de la tine; căci este spre folosul tău să piară unul din mădularele tale şi să nu-ţi fie aruncat tot trupul în gheenă. Dacă mâna ta cea dreaptă te face să cazi în păcat, taie-o şi leapădă-o de la tine; căci este spre folosul tău să piară unul din mădularele tale şi să nu-ţi fie aruncat tot trupul în gheenă." Întrebarea Lui retorică din Marcu 8:36 demonstrează acelaşi lucru: „Şi ce foloseşte unui om să câştige toată lumea, dacă îşi pierde sufletul?" Interesul deosebit al lui Dumnezeu pentru bunăstarea spirituală eternă a omului şi imaginea biblică despre păcat sunt dovezi convingătoare în favoarea concepţiei evanghelice despre mântuire. Am văzut în capitolul 27 că păcatul îşi are originea în fiecare om în parte în urma alegerii personale voluntare făcute ca răspuns la ispită. Şi am observat în capitolul 29 natura radicală şi atotpătrunzătoare a păcatului uman. Această „depravare totală", cum este adeseori numită, înseamnă că este necesară o transformare radicală şi supranaturală a naturii umane pentru a fi experimentată iertarea şi redobândirea favorii lui Dumnezeu. În consecinţă, în capitolele următoare vom dezvolta concepţia evanghelică despre mântuire.

43

Etapa anterioară mântuirii: predestinarea

Evoluția istorică a doctrinei
Diferite perspective asupra predestinării
  Calvinismul
  Arminianismul
  Karl Barth
O soluție sugerată
Implicațiile predestinării

Dintre toate doctrinele credinţei creştine, una dintre cele mai enigmatice şi mai puţin înţelese este cu siguranţă cea a predestinării. Pentru mulţi ea pare obscură şi chiar bizară. Pentru alţii ea pare să fie o investigare inutilă a unui lucru care depăşeşte capacitatea umană de înţelegere. Se consideră că o astfel de despicare teologică a firului în patru are puţină însemnătate practică, dacă are vreuna. Probabil că despre această doctrină s-au făcut mai multe glume decât despre toate celelalte doctrine creştine la un loc. Şi totuşi, întrucât revelaţia biblică o menţionează, creştinul nu poate decât să-i cerceteze semnificaţia. Faptul că ea este o doctrină dificilă şi obscură nu ne scuteşte de efectuarea unui studiu intensiv şi a unei meditări intense pentru a determina care anume este adevărul în această problemă.

Este necesar să se definească precis ce se înţelege prin termenul *predestinare*. Cu toate că unii îl folosesc ca un echivalent al „hotărârii mai dinainte" şi al „alegerii",[1] pentru scopurile noastre prezente din punct de vedere al specificităţii termenul „predestinare" este la jumătatea drumului dintre „hotărâre mai dinainte" şi „alegere". „Hotărârea mai dinainte" o vom considera termenul mai larg, care denotă voia lui Dumnezeu cu privire la toate câte au loc, indiferent dacă este vorba despre soarta unor persoane umane individuale sau despre căderea unei stânci. „Predestinarea" se referă la alegerea de către Dumnezeu a indivizilor pentru viaţă eternă sau moarte eternă. „Alegerea" - selectarea unora pentru viaţa eternă, este latura pozitivă a predestinării.

---

[1] De exemplu, Benjamin B. Warfield a considerat că „«a hotărî mai dinainte» şi «a predestina» sunt sinonime, alegerea uneia dintre ele putându-se face pe bază de preferinţă" – „Predestination", în *Biblical Doctrines*, New York, Oxford University, 1929, p. 4. Warfield foloseşte „alegere" pentru a desemna ceea ce noi numim aici „predestinare".

Evoluția istorică a doctrinei

Pentru că a existat o considerabilă controversă pe marginea predestinării şi pentru că diferitele formulări ale doctrinei sunt legate de alte evoluţii atât din cadrul teologiei, cât şi al culturii în general, va fi de folos să prezentăm în introducerea problematicii acestei doctrine o privire de ansamblu asupra felului în care s-a dezvoltat ea de-a lungul secolelor din istoria Bisericii până în punctul în care au fost enunţate variantele ei clasice. Cum se întâmplă adesea în cazul problemelor teologice, doctrina despre predestinare a fost susţinută într-o formă oarecare, incompletă, până la ivirea unei contradicţii grave referitoare la ea. În primii ani ai Bisericii nu s-a elaborat o formulare exactă. Exista, mai ales în Apus, o convingere crescândă că oamenii sunt extrem de păcătoşi, şi prin urmare este nevoie de un har transformator divin.[2] În general însă, implicaţiile logice ale acestei convingeri nu au fost elaborate amănunţit până la Augustin. Experimentarea harului lui Dumnezeu l-a făcut să vadă mai limpede decât alţii învăţătura Scripturii în privinţa acestor probleme. Nu trebuie să considerăm că experienţa lui a determinat cele găsite de el în Scriptură. Mai degrabă, experienţa lui l-a sensibilizat, dându-i posibilitatea să se identifice cu ceea ce a găsit în Scriptură şi astfel să înţeleagă mai bine acele lucruri.

Încă înainte de a se întâlni cu gândirea lui Pelagius, Augustin îşi dezvoltase deja în mare măsură concepţia despre situaţia umană. El a subliniat că Adam şi-a început viaţa cu adevărat liber.[3] Singurele limitări ale voinţei şi acţiunilor lui au fost cele în mod inevitabil impuse de însăşi natura umanităţii. Astfel, de exemplu, exista posibilitatea schimbării, care cuprindea şi posibilitatea abaterii de la bine.[4] Când Adam a păcătuit, el s-a pângărit în natura sa. Înclinat acum înspre a face răul, el a transmis această predilecţie faţă de păcat descendenţilor săi. Drept rezultat, libertatea de a respinge răul şi de a face binele a fost pierdută. Ceea ce nu înseamnă că a dispărut complet libertatea voinţei, ci mai degrabă că în prezent noi folosim acea libertate în mod contrar intenţiei lui Dumnezeu pentru noi.[5] Fără sprijin divin noi nu suntem capabili să alegem şi să facem binele.

Părerile lui Pelagius au ascuţit gândirea lui Augustin, forţându-l să şi-o extindă dincolo de hotarele ei precedente. Pelagius, un călugăr britanic, s-a mutat la Roma şi a devenit un învăţător la modă.[6] El a fost mai degrabă moralist decât teolog. Preocupat ca oamenii să trăiască cât se poate de virtuos, el a considerat că insistenţa lui Augustin asupra corupţiei extreme a naturii umane şi corolarul ei, incapacitatea umană, sunt atât demoralizatoare pentru orice efort veritabil făcut în direcţia unei trăiri drepte, cât şi insultătoare la adresa lui Dumnezeu.[7] Dumnezeu i-a făcut pe oameni diferiţi de tot restul creaţiei; ei nu sunt supuşi acelor legi ale naturii care controlează restul creaţiei. Omul are libertatea de a alege. Acest dar al lui Dumnezeu ar trebui să fie folosit pentru împlinirea scopurilor lui Dumnezeu.[8]

---

[2] De exemplu, Tertulian, *Despre suflet*, 39.

[3] Augustin, *De correptione et gratia*, 33.

[4] Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 14.12.

[5] Augustin, *De Perfectione Justitiae hominis*, 9.

[6] Deşi există o oarecare îndoială dacă Pelagius a fost cu adevărat călugăr, el era numit *monachus*. Vezi J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, Harper and Row, 1960, p. 357.

De la acest principiu de bază Pelagius şi-a construit sistemul. Prima dintre tezele lui este că fiecare persoană intră în lume cu o voinţă care nu are nici un fel de predilecţie pentru rău. Căderea lui Adam nu are nici un efect direct asupra capacităţii fiecărui om în parte de a face ceea ce este bine şi drept, întrucât fiecare individ este creat direct de către Dumnezeu şi din această cauză nu moşteneşte de la Adam nici răul şi nici o înclinaţie înspre rău.[9] Fără îndoială că Dumnezeu, care iartă fiecărei persoane propriul ei păcat, nu ne face responsabili pe noi de faptele altcuiva. Prin urmare, singurul efect al păcatului lui Adam asupra descendenţilor săi este cel al unui exemplu rău. Noi nu îi moştenim corupţia şi vina. Nu există în noi vreo zonă spirituală şi morală care să fie vulnerabilă din naştere.[10]

Mai mult, Pelagius a susţinut că Dumnezeu nu exercită vreo forţă specială asupra cuiva pentru ca acesta să aleagă binele. Influenţa pe care o exercită El este prin ajutor exterior. Nu există nici o lucrare lăuntrică a lui Dumnezeu asupra sufletului.[11] Mai concret, El nu face nici o alegere specială a anumitor persoane pentru sfinţenie. Harul este în mod egal la îndemâna tuturor persoanelor. El constă din voinţa liberă, din înţelegerea lui Dumnezeu prin raţiune şi din Legea lui Moise şi exemplul lui Cristos. Fiecare persoană are aceeaşi posibilitate de a beneficia de aceste dovezi ale harului. Dumnezeu este imparţial. Creşterea în sfinţenie se face doar prin merit şi predestinarea persoanelor de către Dumnezeu constă în întregime din capacitatea Lui de a prevedea calitatea vieţii lor.[12] S-ar putea trage concluzia că este posibil să trăieşti fără să păcătuieşti. Şi Pelagius a tras într-adevăr această concluzie. Ar fi poruncit Dumnezeu: „Fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul Dumnezeul vostru" (Lev. 19:2) şi „Voi fiţi dar desăvârşiţi, după cum şi Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit" (Matei 5:48) dacă trăirea lipsită de păcat nu ar fi fost posibilă pentru fiinţele umane?[13]

Ca răspuns la această poziţie Augustin şi-a dezvoltat concepţia sa despre predestinare. El a accentuat gravitatea păcatului lui Adam şi a dat vina doar pe actul de voinţă al lui Adam. Dar acel păcat nu a fost doar al lui Adam. De vreme ce sufletul uman este derivat de la părinţi prin procesul generativ, noi am fost prezenţi în Adam şi am păcătuit în el şi cu el.[14] Aceasta înseamnă că toate fiinţele umane îşi încep viaţa într-o stare serios deteriorată. Augustin nu susţine că chipul lui Dumnezeu a fost complet distrus, dar el susţine că noi am pierdut libertatea de a nu păcătui, o libertate pe care Adam a avut-o.[15] Fără harul lui Dumnezeu noi nu suntem în stare să evităm păcatul, iar a face binele necesită un har şi mai mare. Ceea ce nu vrea să însemne că omul nu este liber. Omul are opţiuni, dar acestea au toate o natură păcătoasă. El este liber să aleagă, dar nu poate să aleagă decât doar între un păcat şi alt păcat.[16] Harul lui Dumnezeu restaurează libertatea completă; el ne redă posibilitatea de a nu păcătui şi de a face binele. Acest har, deşi este irezistibil, nu lucrează împotriva voinţei noastre, ci împreună cu ea. Dumnezeu lucrează în aşa fel împreună cu voinţa noastră încât noi alegem singuri ceea ce este bine. Dumnezeu, fiind omniscient, cunoaşte cu precizie condiţiile în care noi vom alege liber ceea ce vrea El şi El lucrează într-un asemenea mod încât să realizeze acele condiţii. Fără această lucrare specială a lui Dumnezeu omul nu poate alege sau nu poate face binele. Deşi omul are întotdeauna voinţă liberă, el este liber să aleagă şi să facă binele doar dacă şi când Dumnezeu îi acordă această libertate.[17]

---

[7] Pelagius, *Epistolă către Demetrias*, 16-17.

[8] Ibid., 16.

[9] Pelagius, *Expunere asupra Romanilor*, 5:15.

[10] Pelagius, *Demetrias*, 8, 17.

[11] Augustin, *De gratia Christi et de Peccato Originali*, 1. 2, 8, 36.

[12] Pelagius, *Expunere asupra Romanilor*, 9-10; vezi şi 8:29-30.

[13] Pelagius, *Despre posibilitatea de a nu păcătui*, 2.

[14] Augustin, *De Nuptiis et Concupiscentia*, 2. 15.

[15] Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 22. 24. 2; 13. 3, 14.

Această linie de argumentare îl aduce pe Augustin la predestinare. Fiindcă, dacă noi facem binele doar dacă Dumnezeu alege să lucreze astfel în raport cu voinţa noastră, şi dacă noi vom face negreşit binele dacă aşa voieşte Dumnezeu, alegerea noastră de a face binele sau faptul că îl facem pare să fie în întregime o consecinţă a ceea ce Dumnezeu a voit deja să facă. Prin urmare, depinde de Dumnezeu dacă unii vor avea har, iar alţii nu. Dumnezeu a făcut această alegere din eternitate şi a ales exact numărul necesar pentru a înlocui îngerii căzuţi.[18] Această alegere a anumitor oameni nu depinde în nici un fel de faptul că El este conştient mai dinainte de ceea ce vor face acei oameni, deoarece fiecare faptă bună a lor depinde de măsura în care El le dă harul Său.[19] În realitate nu există nici un răspuns la întrebarea cum anume decide Dumnezeu cine va primi harul Său şi cine va fi lăsat în starea lui păcătoasă. El pur şi simplu alege după bunul Său plac. Totuşi, aceasta nu este o nedreptate, deoarece nedreptatea ar consta în condamnarea tuturor de către Dumnezeu. Doar printr-un act de mare compasiune salvează El pe cineva. Cei condamnaţi primesc exact ceea ce merită. Cei aleşi primesc mai mult decât merită.

Atacurile făţişe ale lui Augustin au dus la condamnarea pelagianismului de către Conciliul de la Efes din 431, la un an după moartea lui Augustin. Totuşi, ceea ce a prevalat după aceea nu a fost cu adevărat un augustinianism pur, ci un semipelagianism. În pofida acceptării multor termeni augustinieni, doctrina sinergismului, care susţine că Dumnezeu şi omul realizează împreună ceea ce trebuie făcut ca omul să fie mântuit, a avut tendinţa de a predomina. Această poziţie a fost luată în considerare şi condamnată de sinodul de la Orange din 529. Sinodul a vorbit în termeni tari despre incapacitatea omului şi necesitatea harului divin, dar nu a insistat asupra predestinării absolute (adică doctrina potrivit căreia Dumnezeu a determinat printr-un decret etern care nu poate fi modificat cine urmează să fie mântuit; fiind în întregime prin harul lui Dumnezeu, mântuirea nu depinde în nici un fel de om sau de ceea ce face el) şi asupra harului irezistibil.[20]

---

16. Augustin, *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, 1. 5; 3. 24.
17. Augustin, *De diversis Quaestionibus ad Simplicianun*, 1. 2. 13.
18. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 22. 1. 2.
19. Augustin, *De Dono Perseverantiae*, 35, 47-48; *De Praedestinatione Sanctorum*, 19.
20. Harry Buis, *Historic Protestantism and Predestination*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1958, p. 15.

Această formă mai moderată de augustinianism a prevalat timp de câteva secole. În secolul al IX-lea Gottschalk a apărat doctrina despre predestinarea dublă – predestinarea se aplică în egală măsură celor aleşi, cât şi celor pierduţi. Părerile lui Gottschalk au fost condamnate de un sinod de episcopi la Mainz în 848. A rezultat o controversă. Una dintre cele mai interesante poziţii a fost cea adoptată de Johannes Scotus Erigena. Deşi l-a acuzat pe Gottschalk de erezie, Erigena a fost de acord cu el în punctul că predestinarea lui Dumnezeu nu se bazează pe precunoaşterea de către El a ceea ce vor face oamenii. Această idee era folosită în cadrul unui procedeu destul de comun de tratare a inconsecvenţei aparente dintre predestinarea divină şi libertatea umană. Ea fusese avansată mai ales de Origen ca soluţie la problemă. Acum însă Erigena susţinea că de vreme ce Dumnezeu este etern, El nu vede lucrurile nici ca trecute, nici ca viitoare. El ne vede pe noi toţi şi ne vede în acelaşi timp.[21] Deoarece Dumnezeu Se află în afara timpului, conceptul de *precunoaştere* Îi este străin.

Din secolul al XI-lea până în secolul al XIII-lea mai mulţi teologi remarcabili au pledat în favoarea poziţiei augustiniene. Anselm a împăcat această poziţie cu libertatea voinţei insistând că persoana care poate face doar binele este mai liberă decât cea care poate face răul.[22] Cel din urmă este de fapt un sclav al păcatului. Petru Lombardul a susţinut o poziţie similară. Toma d'Aquino a adoptat poziţia augustiniană în privinţa acestor probleme, susţinând că Dumnezeu voieşte ca unii oameni să fie mântuiţi, iar alţii nu. El a făcut o deosebire între voia generală a lui Dumnezeu ca toţi oamenii să fie mântuiţi şi voia lui specială de a-i alege pe unii şi de a-i respinge pe alţii: „Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie mântuiţi. Aceasta El o doreşte prin voia Lui antecedentă, ceea ce nu înseamnă a voi pur şi simplu, ci a voi relativ; şi nu prin voia Lui ulterioară, care înseamnă a voi pur şi simplu."[23]

Din acel moment şi până la Reformă mişcarea predominantă din cadrul teologiei catolice a fost o orientare înspre pelagianism. Au existat câteva excepţii remarcabile, cum au fost John Wycliffe şi Thomas Bradwardine, dar în cea mai mare parte accentul pus de Duns Scotus asupra precunoaşterii de către Dumnezeu a vredniciei individuale a reflectat poziţia Bisericii. Atunci când Martin Luther şi-a făcut furtunoasa apariţie, acesta a fost unul dintre punctele majore împotriva cărora s-a pronunţat.

În gândirea maselor s-a pus un asemenea accent asupra concepţiei despre predestinare a lui Jean Calvin, încât cu greu ne putem da seama cât de puternic a susţinut şi a propovăduit Luther o concepţie similară. „Tatăl" lui „spiritual", Johann von Staupitz, a fost un călugăr augustinian care a promovat ideile lui Augustin într-o asemenea măsură încât Universitatea din Wittenberg, unde Staupitz era decan al facultăţii de teologie, a devenit categoric augustiniană în orientarea ei. Când Luther a început să se lupte cu subiectul predestinării, el a urmat abordarea ockhamiştilor: predestinarea se bazează pe precunoaşterea de către Dumnezeu a ceea ce va face omul. Pe măsură ce a studiat Scripturile precum şi lucrările lui Augustin părerile lui au început însă să se schimbe. Lucrarea lui *Comentariu pe Romani*, care constă din note pentru prelegeri formulate între

---

[21] Ibid., p. 17.

[22] Anselm, *On Freedom of Choice*, 1.

[23] Toma d'Aquino, *Summa theologica*, partea 1, întrebarea 23, articolul 4.

3 noiembrie 1515 şi 7 septembrie 1516, indică o dedicare fermă faţă de poziţia augustiniană. În legătură cu Romani 8:28, de exemplu, Luther scoate în evidenţă suveranitatea absolută a lui Dumnezeu în ceea ce priveşte oamenii din Vechiul Testament, mai ales alegerea lui Isaac şi respingerea lui Ismael, şi alegerea lui Iacov şi respingerea lui Esau (vezi Rom. 9:6-18). Luther a insistat că toate obiecţiile aduse poziţiei augustiniene vin din înţelepciunea cărnii, care este raţiunea umană. Comentariile făcute pe marginea textului din Romani 9 subliniază devotamentul neabătut faţă de augustinianism. Erasm a fost îndemnat de papă să-şi folosească puterile retorice pentru a-l combate pe Luther. Rezultatul a fost *De Libero Arbitrio (Despre liberul arbitru)*, publicată în 1524. Luther a replicat în anul următor cu *De Servo Arbitio (Despre înrobirea voinţei)*, un tratat foarte lung cu privire la acest subiect.

Calvin a fost însă cel care a spus ultimul cuvânt în legătură cu subiectul. Într-adevăr, doctrina despre predestinare este strâns asociată cu numele lui până în zilele noastre. Calvin clarifică faptul că studiul predestinării nu este doar un exerciţiu academic, ci are şi implicaţii practice. El avertizează împotriva cercetării prea amănunţite a subiectului.[24] În timp ce nu este de acord cu afirmaţia lui Ulrich Zwingli că păcatul a fost necesar pentru ca gloria lui Dumnezeu să poată străluci în modul cuvenit, Calvin insistă că Dumnezeu a ales în mod suveran şi liber să îi salveze pe unii şi să îi respingă pe alţii. Dumnezeu este în întregime drept şi fără blamă în toate acestea.[25]

Calvin insistă că doctrina despre predestinare nu conduce la delăsare în moralitate sau la o atitudine uşuratică potrivit căreia putem continua în păcat de vreme ce alegerea noastră este sigură. Mai degrabă, cunoaşterea alegerii noastre ne determină să urmărim o viaţă sfântă. Modul în care un credincios poate fi sigur de alegerea sa este să constate că Cuvântul lui Dumnezeu îi transformă viaţa.[26]

Calvin a întemeiat la Geneva o universitate la care veneau să studieze cei care doreau să se implice în lucrarea de slujire. El însuşi a ocupat scaunul de la catedra de teologie. O mulţime de studenţi au venit mai ales din Ţările de Jos; drept rezultat, calvinismul a devenit deosebit de puternic acolo. Succesorul său, Theodore Beza, nu numai că a menţinut învăţătura lui Calvin privind dubla predestinare, însă a şi extins-o în anumite puncte. Nu numai că a susţinut că Dumnezeu a decis să îi trimită pe unii oameni în iad, dar el nu a ezitat să spună că Dumnezeu îi *face* pe unii oameni să păcătuiască. Mai mult, el credea că în pofida absenţei unor afirmaţii biblice specifice, ordinea logică a decretelor lui Dumnezeu poate fi determinată.[27] El credea că decretul de a-i mântui pe unii şi de a-i condamna pe alţii este logic anterior deciziei de a crea. Concluzia este că Dumnezeu creează unele persoane *pentru* a le condamna. Această credinţă – supralapsarianismul – a ajuns cu timpul să fie considerată de mulţi poziţia oficială a calvinismului.

În diferite perioade au existat unele dezacorduri faţă de această interpretare a decretelor şi îndepărtări de la ea. Probabil că cea mai serioasă întâmplare în acest sens a avut loc în Olanda la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Un laic cult cu numele de Theodore Koornhert, aducând obiecţii supralapsarianismului lui Beza, a observat că dacă Dumnezeu îi face pe oameni să păcătuiască, El este de fapt autorul păcatului. Biblia, a spus el, nu ne învaţă un lucru atât de monstruos. Pentru că nimeni nu s-a ridicat să combată învăţăturile lui Koornhert, James Arminius, un pastor cunoscut din Amsterdam şi un strălucit predicator expozitiv, a fost însărcinat să o facă.

---

[24] Jean Calvin, *Institutio Christianae religionis*, cartea 3, capitolul 21, secţiunea 1.

[25] Jean Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 364-366 (Rom. 9:20-21).

[26] Calvin, *Institutio*, cartea 3, capitolul 23, secţiunea 12.

[27] Theodore Beza, *Tractationes*, 1. 171-177.

Arminius şi-a început datoria cu zel, concentrându-se asupra lui Romani 9. Cu cât studia însă mai mult Biblia şi istoria Bisericii, cu atât mai nesigur devenea în privinţa predestinării duble şi mai ales a supralapsarianismului lui Beza. Instalat ca profesor de teologie la Universitatea din Leyda, el a fost acuzat că este un semi-pelagian şi chiar un catolic. Disensiunea de la universitate a devenit atât de gravă încât s-a implicat şi guvernul. Încercările de reconciliere au luat sfârşit o dată cu moartea lui Arminius în 1609.

Punctele de vedere ale lui Arminius sunt extrem de clare şi uşor de rezumat. Primul decret absolut al lui Dumnezeu cu privire la mântuire nu a fost alegerea anumitor indivizi pentru viaţa eternă, iar a altora pentru condamnare, ci hotărârea ca Fiul Său, Isus Cristos, să fie Mântuitorul rasei umane. În al doilea rând, Dumnezeu a decretat ca toţi cei care se pocăiesc şi cred să fie mântuiţi. În plus, Dumnezeu a acordat tuturor persoanelor har suficient ca să le dea posibilitatea să creadă. Ei cred sau nu cred, şi aceasta în mod liber şi pe propria lor răspundere. Dumnezeu nu crede pentru noi sau nu ne constrânge să credem. În fine, Dumnezeu îi predestinează pe cei despre care ştie dinainte că vor crede.[28]

În secolul al XVIII-lea John Wesley a popularizat arminianismul. De fapt, timp de mai mulţi ani el a editat o revistă numită *The Arminian*. Deşi a susţinut libertatea voinţei, Wesley a trecut dincolo de Arminius, accentuând ideea harului prealabil sau universal. Acest har, pe care Dumnezeu îl dă tuturor oamenilor, este baza oricărui bine omenesc care se găseşte în lume. Acest har prealabil face de asemenea posibil ca orice persoană să accepte oferta mântuirii în Isus Cristos.[29]

Diferite perspective asupra predestinării

Calvinismul

Ceea ce este numit calvinism a îmbrăcat multe forme diferite de-a lungul anilor. Vom examina aici anumite trăsături comune pe care le manifestă toate aceste forme. Sistemul complet cuprinde conceptele de depravare totală, predestinare necondiţionată, ispăşire limitată, har irezistibil şi perseverarea sfinţilor (în engleză se formează acronimul TULIP - total depravity, unconditional predestination, limited atonement, irresistible grace, perseverance).[30] Deşi există interpretări oarecum diferite ale acestor expresii şi nu toate aceste concepte sunt esenţiale pentru scopurile noastre, le vom folosi drept cadru pentru examinarea acestei perspective asupra predestinării.

---

[28] James Arminius, *The Writings of James Arminius*, trad. engl. James Nichols şi W. R. Bagnall, Grand Rapids, Baker, retipărit în 1977, vol. 1, p. 247-248.

[29] John Wesley, „On Working Out Our Own Salvation", în *The Works of John Wesley*, ediţia a treia, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1979.

[30] Vezi, de exemplu, Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism*, Grand Rapids, Baker, 1972; Duane Edward Spencer, *TULIP: The Five Points of Calvinism in the Light of Scripture*, Grand Rapids, Baker, 1979.

Calviniştii îşi imaginează că întreaga rasă umană este pierdută în păcat. Ei accentuează conceptul de depravare totală: orice individ este atât de păcătos încât este incapabil să răspundă la vreo ofertă de har. Această condiţie, pe care o merităm pe deplin, implică atât corupţia morală (şi prin urmare neputinţa morală), cât şi meritarea pedepsei (vina). Toate persoanele îşi încep viaţa în această stare. Din acest motiv ea este numită „păcat originar". Teologii calvinişti au păreri diferite cu privire la modul în care păcatul lui Adam a produs acest efect în noi. Unii susţin că Adam a fost reprezentantul nostru şi că, în consecinţă, păcatul său ne-a fost imputat nouă sau noi am fost acuzaţi de el.[31] Noi suntem trataţi de parcă noi am fi făcut păcatul. Alţii adoptă punctul de vedere al lui Augustin potrivit căruia întreaga rasă umană a fost de fapt prezentă germinal sau seminal în Adam, astfel că noi am păcătuit. Deşi nu eram conştienţi în mod personal de faptul că păcătuim, a fost cu toate acestea păcatul nostru.[32]

Uneori pentru a descrie starea omului este folosită expresia „incapacitate totală". Această terminologie subliniază faptul că păcătosul şi-a pierdut capacitatea de a face binele şi nu este în stare să se convertească.[33] Un pasaj cheie citat adeseori este Efeseni 2:1-3: „Voi eraţi morţi în greşelile şi în păcatele voastre, în care trăiaţi odinioară, după mersul lumii acesteia, după domnul puterii văzduhului, a duhului care lucrează acum în fiii neascultării. Între ei eram şi noi toţi odinioară când trăiam în poftele firii noastre pământeşti, când făceam voile firii pământeşti şi ale gândurilor noastre şi eram din fire copii ai mâniei ca şi ceilalţi." Numeroase alte pasaje indică atât universalitatea, cât şi gravitatea acestei stări (de ex., Ioan 6:44; Rom. 3:1-23; 2 Cor. 4:3-4).

Cel de-al doilea concept major al calvinismului este suveranitatea lui Dumnezeu. El este Creatorul şi Domnul tuturor lucrurilor şi în consecinţă este liber să facă tot ce voieşte.[34] El nu este supus nimănui sau nu este răspunzător faţă de nimeni. Omul nu se află în poziţia de a-L judeca pe Dumnezeu pentru ceea ce face. Unul dintre pasajele citate adeseori în legătură cu aceasta este parabola despre lucrătorii din vie. Stăpânul i-a angajat pe unii dintre lucrători în primele ore ale dimineţii, pe alţii la ceasul al treilea, pe alţii la ceasul al şaselea, pe alţii la ceasul al nouălea şi în cele din urmă pe alţii în ceasul al unsprezecelea. Cei angajaţi în ceasul al unsprezecelea au fost plătiţi cu aceeaşi sumă de bani care le-a fost promisă celor angajaţi la începutul zilei. Când cei angajaţi mai devreme s-au plâns de această aparentă nedreptate, stăpânul i-a răspuns unuia dintre ei: „Prietene, ţie nu-ţi fac nici o nedreptate; nu te-ai tocmit cu mine cu un leu? Ia-ţi ce ţi se cuvine şi pleacă. Eu vreau să plătesc şi acestuia din urmă ca şi ţie. Nu pot să fac ce vreau cu ce-i al meu? Ori este ochiul tău rău fiindcă eu sunt bun?" Un alt pasaj semnificativ este metafora lui Pavel cu olarul şi lutul. Individului care se plânge că Dumnezeu este nedrept Pavel îi răspunde: „Dar, mai degrabă, cine eşti tu, omule, ca să răspunzi împotriva lui Dumnezeu? Nu cumva vasul de lut va zice celui ce l-a făcut: «Pentru ce m-ai făcut aşa?» Nu este olarul stăpân pe lutul lui, ca din aceeaşi frământătură de lut să facă un vas pentru o întrebuinţare de cinste şi un alt vas pentru o întrebuinţare de ocară?" (Rom. 9:20-21). Acest concept de suveranitate divină împreună cu cel de incapacitate umană este fundamental pentru doctrina calvinistă despre alegere. Fără aceste două concepte restul doctrinei are prea puţin sens.

---

[31] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 2, p. 192-205.

[32] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 619-637.

[33] Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, ediţia a opta, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 61-82.

[34] Benjamin B. Warfield, „Perfectionism", în *Biblical Doctrines*, p. 62-64.

Alegerea, potrivit calvinismului, este alegerea de către Dumnezeu a anumitor persoane în vederea bunăvoinţei Sale speciale. Ea se poate referi la alegerea lui Israel ca popor special al lui Dumnezeu, ca popor al Legământului, sau la alegerea unor indivizi pentru unele funcţii speciale. Sensul care ne preocupă pe noi aici în primul rând este alegerea anumitor persoane pentru a fi copiii spirituali ai lui Dumnezeu şi astfel recipiente ale vieţii eterne.[35] O dovadă biblică în favoarea faptului că Dumnezeu a ales anumiţi indivizi în vederea mântuirii se găseşte în Efeseni 1:4-5: „În El [Isus Cristos] Dumnezeu ne-a ales înainte de întemeierea lumii ca să fim sfinţi şi fără prihană înaintea Lui după ce în dragostea Lui ne-a rânduit mai dinainte să fim înfiaţi prin Isus Cristos, după buna plăcere a voii Sale." Isus a arătat că în alegerea ucenicilor Săi pentru viaţa eternă iniţiativa a fost a Lui: „Nu voi M-aţi ales pe Mine; ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit să mergeţi şi să aduceţi roadă şi roada voastră să rămână" (Ioan 15:16). Capacitatea de a veni la Isus depinde de Tatăl: „Nimeni nu poate veni la Mine dacă nu-l atrage Tatăl care M-a trimis; şi Eu îl voi învia în ziua de apoi" (Ioan 6:44; vezi şi v. 65). De asemenea, toţi cei care îi sunt dăruiţi lui Isus de către Tatăl vor veni la El: „Tot ce-Mi dă Tatăl va ajunge la Mine şi pe cel ce vine la Mine nu-l voi izgoni afară" (Ioan 6:37). Mai mult decât atât, în Faptele Apostolilor 13:48 noi citim că „neamurile se bucurau când au auzit lucrul acesta [oferta mântuirii] şi preamăreau Cuvântul Domnului. Şi toţi cei ce erau rânduiţi să capete viaţa veşnică au crezut".

Interpretarea că alegerea sau selectarea anumitor indivizi pentru mântuire e absolută sau necondiţionată este în concordanţă cu acţiunile lui Dumnezeu din alte contexte, cum este alegerea naţiunii Israel care a urmat întocmai modelul alegerii lui Iacov şi al respingerii lui Esau. În Romani 9 Pavel argumentează într-un mod impresionant că toate aceste alegeri sunt în întregime ale lui Dumnezeu şi nu depind în nici un fel de oamenii aleşi. După ce citează afirmaţia lui Moise din Exodul 33:19: „Voi avea milă de oricine-Mi va plăcea să am milă şi Mă voi îndura de oricine-Mi va plăcea să Mă îndur", Pavel comentează: „Aşadar, nu atârnă nici de cine vrea, nici de cine aleargă, ci de Domnul care are milă" (Rom. 9:15-16).[36]

Am văzut deja mai multe trăsături specifice ale alegerii aşa cum este ea văzută de calvinişti. Una dintre ele este că alegerea este expresia voii suverane sau a bunei plăceri a lui Dumnezeu. Ea nu se bazează pe vreun merit pe care l-ar avea cel ales. Nici nu se bazează pe previziunea că acel individ va crede. Ea este cauza, şi nu rezultatul, credinţei. În al doilea rând, alegerea este eficace. Cei pe care i-a ales Dumnezeu vor ajunge negreşit la credinţa în El şi, de fapt, vor persevera în acea credință până la sfârșit. Toți cei aleși vor fi cu siguranță mântuiți. În al treilea rând, alegerea este din veșnicie. Ea nu este o decizie luată într-un anumit moment din timp, când individul există deja. Ea este ceea ce Dumnezeu a avut dintotdeauna în minte să facă. În al patrulea rând, alegerea este necondiționată. Ea nu depinde de săvârșirea de către om a unei fapte specifice sau de îndeplinirea unor condiții stabilite de Dumnezeu sau de conformarea la anumiți termeni stabiliți de Dumnezeu. Nu se pune problema că Dumnezeu vrea să mântuiască anumiți oameni dacă ei fac anumite lucruri. El pur și simplu vrea să îi mântuiască și aduce la îndeplinire acest lucru. În cele din urmă, alegerea este neschimbătoare. Dumnezeu nu-Și schimbă gândul. Alegerea este din eternitate și vine din infinita milă a lui Dumnezeu; El nu are nici un motiv sau nici o ocazie să-Și schimbe gândul.[37]

---

[35] Ibid., p. 65.
[36] Ibid., p. 53.

În cea mai mare parte, calviniștii insistă că alegerea nu este incompatibilă cu voința liberă, adică așa cum înțeleg ei acest termen. Ei neagă însă că oamenii au voință liberă în sens arminian. Calviniștii accentuează că păcatul, dacă nu a înlăturat libertatea, a înlăturat cel puțin capacitatea de a exercita libertatea cum trebuie. Loraine Boettner, de exemplu, compară umanitatea căzută cu o pasăre cu o aripă frântă. Pasărea este „liberă" să zboare, dar nu este capabilă să zboare. Într-un mod asemănător, „omul natural este liber să vină la Dumnezeu, dar el nu este în stare să vină. Cum se poate pocăi el de păcatul lui dacă iubește păcatul? Cum poate să vină el la Dumnezeu dacă Îl urăște pe Dumnezeu? Aceasta este incapacitatea voinței din pricina căreia se chinuie omul."[38] Doar atunci când Dumnezeu vine prin harul Său special la cei pe care i-a ales, ei sunt în stare să răspundă. Atunci, văzând în mod clar și viu natura păcatelor lor și măreția, gloria și dragostea lui Dumnezeu, ei se vor întoarce cât se poate de sigur și definitiv la El.

Există diferențe printre calviniști. Unii susțin dubla predestinare, credința că Dumnezeu i-a ales pe unii să fie mântuiți, iar pe alții să fie pierduți. Calvin a numit aceasta „un decret oribil", dar cu toate acestea l-a susținut deoarece l-a găsit în Biblie.[39] Alții spun că Dumnezeu i-a ales în mod activ pe cei care urmează să primească viața veșnică și nu Se preocupă de ceilalți, lăsându-i în păcatele pe care le-au ales ei înșiși.[40] Efectul este același în ambele cazuri, dar cel de-al doilea punct de vedere pune pierzarea celor nealeși mai degrabă pe socoteala propriei lor alegeri greșite, decât pe cea a deciziei active a lui Dumnezeu, sau pe seama alegerii pe care o face Dumnezeu mai degrabă prin omitere, decât prin comitere.

Cealaltă diferență majoră dintre calviniști are de-a face cu ordinea logică a decretelor lui Dumnezeu. Aici distingem poziția supralapsarianistă, infralapsarianistă și sublapsarianistă. Terminologia exprimă problema anteriorității logice a decretului de a mântui sau a decretului de a permite căderea. Pozițiile diferă și în ceea ce privește întrebarea dacă ispășirea a fost pentru toți sau numai pentru cei aleși în vederea mântuirii:

---

37. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 114-115.
38. Boettner, *Predestination*, p. 62.
39. Calvin, *Institutio*, cartea 3, capitolul 23, secțiunea 7.
40. Strong, *Systematic Theology*, p. 789-790.

Supralapsarianismul

1. Decretul de a-i mântui (alege) pe unii şi de a-i condamna pe alţii.
2. Decretul de a-i crea pe cei aleşi şi pe cei condamnaţi.
3. Decretul de a permite căderea ambelor categorii.
4. Decretul de a asigura mântuirea doar pentru cei aleşi.

Infralapsarianismul

1. Decretul de a crea fiinţe umane.
2. Decretul de a permite căderea.
3. Decretul de a-i alege pe unii şi de a-i condamna pe alţii.
4. Decretul de a asigura mântuire doar pentru cei aleşi.[41]

Sublapsarianismul

1. Decretul de a crea fiinţe umane.
2. Decretul de a permite căderea.
3. Decretul de a asigura mântuirea suficientă pentru toţi.
4. Decretul de a-i alege pe unii pentru a primi această mântuire.[42]

Arminianismul

Arminianismul este un termen care acoperă un mare număr de poziţii secundare. El se poate foarte bine întinde de la perspectivele evanghelice ale lui Arminius şi până la liberalismul de stânga. Arminius a susţinut că omul este păcătos şi incapabil să facă binele prin propria lui putere.[43] Liberalismul extremist însă crede numai pe jumătate în tendinţa umană de a păcătui şi, în consecinţă, neagă faptul că omul are nevoie să fie regenerat.[44] Arminianismul include de asemenea romano-catolicismul convenţional cu accentul pus pe necesitatea lucrărilor în procesul mântuirii. În cea mai mare parte noi vom lua în considerare forma mai conservatoare sau evanghelică de arminianism, dar o vom explica într-o manieră suficient de largă încât să cuprindă poziţia celor mai mulţi arminieni.

În timp ce afirmaţiile perspectivei arminiene variază într-o anumită măsură, există un punct de plecare logic: conceptul că Dumnezeu doreşte ca toţi oamenii să fie mântuiţi.[45] Arminienii scot în evidenţă anumite afirmaţii categorice din Scriptură. Dumnezeu a explicat în Vechiul Testament că nu doreşte moartea nimănui, nici a celor răi: „Pe viaţa Mea, zice Domnul Dumnezeu, că nu doresc moartea păcătosului, ci să se întoarcă de la calea lui şi să trăiască. Întoarceţi-vă, întoarceţi-vă de la calea voastră cea rea! Pentru ce vreţi să muriţi voi, casa lui Israel?" (Ezec. 33:11). Că Dumnezeu nu găseşte nici o plăcere în moartea păcătoşilor reiese clar şi din afirmaţia lui Petru: „Domnul nu întârzie în împlinirea făgăduinţei Lui, cum cred unii, ci are o îndelungă răbdare pentru voi şi doreşte ca nici unul să nu piară, ci toţi să vină la pocăinţă" (2 Pet. 3:9). Pavel repetă ceva similar: „... Dumnezeu, Mântuitorul nostru, ... voieşte ca toţi oamenii să fie mântuiţi şi să vină la cunoştinţa adevărului" (1 Tim. 2:3-4). Cu siguranţă că acelaşi lucru l-a declarat Pavel şi atenienilor: „Dumnezeu nu ţine seama de vremurile de neştiinţă şi porunceşte acum tuturor oamenilor de pretutindeni să se pocăiască; pentru că a rânduit o zi în care va judeca lumea după dreptate prin Omul pe care L-a rânduit pentru aceasta şi despre care a dat tuturor oamenilor o dovadă netăgăduită prin faptul că L-a înviat din morţi" (Fapte 17:30-31). Observaţi mai ales cele două apariţii ale lui „tuturor" (πᾶσι).

---

[41] Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1942, p. 31.

[42] Strong, *Systematic Theology*, p. 778-779.

[43] Arminius, *Writings*, vol. 1, p. 252-253.

[44] Eugene W. Lyman, *Theology and Human Problems*, New York, Scribner, 1910, p. 31.

[45] Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology*, Cincinnati, Hitchcock and Walden, 1869, p. 387, 392.

Dorinţa lui Dumnezeu de a mântui întreaga rasă umană reiese nu numai din afirmaţiile didactice, ci şi din caracterul universal al multora dintre poruncile şi îndemnurile lui Dumnezeu. Vechiul Testament conţine invitaţii universale; de exemplu: „Voi toţi cei însetaţi veniţi la ape, chiar şi cel ce n-are bani! Veniţi şi cumpăraţi bucate..." (Is. 55:1). Invitaţia lui Isus a fost la fel de lipsită de restricţii: „Veniţi la Mine toţi cei trudiţi şi împovăraţi şi Eu vă voi da odihnă" (Matei 11:28). Aceste pasaje şi altele asemănătoare sunt atât de expresive şi de clare încât până şi un calvinist atât de hotărât ca Boettner trebuie să admită că: „Este adevărat că unele versete în ele însele par să implice poziţia arminiană."[46] Dacă însă, contrar celor ce par să fie implicate de aceste versete, intenţia lui Dumnezeu nu este ca toate persoanele să fie mântuite, probabil că El este nesincer în oferta Sa.

O a doua concepţie majoră a arminianismului este că toate persoanele sunt capabile să creadă sau să îndeplinească condiţiile mântuirii. Dacă nu ar fi aşa, invitaţiile universale la mântuire nu ar avea nici un sens. Este însă oare loc în teologie pentru conceptul că toate persoanele sunt capabile să creadă? Este, dacă modificăm sau eliminăm ideea de depravare totală a păcătoşilor. Sau, asemenea lui Wesley şi a altora, am putea adopta conceptul de „har prealabil". Această ultimă poziţie este cea care ne va preocupa în cele ce urmează.[47]

După cum este înţeles în general, harul prealabil este un har care li se acordă în mod egal tuturor oamenilor de către Dumnezeu. El poate fi văzut din faptul că Dumnezeu trimite razele soarelui şi ploaia peste toţi. Dincolo de aceasta, este un dat universal pentru contracararea efectului păcatului. Henry Thiessen formulează aceasta în felul următor: „Deoarece omenirea este moartă în greşeli şi păcate fără nici o speranţă şi nu poate face nimic ca să obţină mântuirea, Dumnezeu, plin de har, redă tuturor oamenilor o capacitate suficientă ca ei să facă o alegere în ceea ce priveşte problema supunerii faţă de El. Acesta este harul aducător de mântuire al lui Dumnezeu care s-a arătat tuturor oamenilor."[48] De vreme ce Dumnezeu le-a dat acest har tuturor, fiecare om în parte este în stare să accepte oferta mântuirii; în consecinţă, nu există nevoia vreunei aplicări speciale a harului lui Dumnezeu unor anumiţi indivizi.

Un al treilea concept de bază este rolul precunoaşterii în alegerea persoanelor pentru mântuire. În cea mai mare parte, arminienii doresc să păstreze termenul de *alegere* şi ideea că indivizii sunt hotărâţi mai dinainte pentru mântuire. Aceasta înseamnă că Dumnezeu trebuie să-i prefere pe unii în locul altora. După părerea arminiană, El i-a ales pe unii pentru a primi mântuirea, în timp ce de alţii nu Se ocupă deloc. Cei care sunt predestinaţi de Dumnezeu sunt cei în cazul cărora El, în cunoaşterea Lui infinită, este în stare să prevadă că vor accepta oferta mântuirii făcută în Isus Cristos. Acest punct de vedere se bazează pe strânsa legătură din Scriptură dintre precunoaştere şi hotărâre mai dinainte sau predestinare. Pasajul principal la care se face referire este Romani 8:29: „Căci pe aceia pe care i-a cunoscut mai dinainte i-a şi hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel întâi născut dintre mai mulţi fraţi." Un text de sprijin este 1 Petru 1:1-2, unde Petru se adresează „către aleşii ... care au fost aleşi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl" (NIV). În primul caz, cuvântul cheie pentru cele avute de noi în vedere este verbul προγινωσκω; în cel de-al doilea caz, forma sa substantivală πρόγνωσις. Ambele texte vorbesc despre o hotărâre mai dinainte bazată pe precunoaştere şi rezultând din ea.[49]

---

[46] Boettner, *Predestination*, p. 295.

[47] Richard Watson, *Theological Institutes; or, A View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity*, New York, Lane and Scott, 1850, vol. 2, p. 377.

[48] Henry C. Thiessen, *Introductory Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949, p. 344-345.

În cele din urmă, arminianul aduce obiecţii teoriei calviniste a predestinării, potrivit căreia predestinarea este necondiţionată sau absolută. Unele dintre aceste obiecţii sunt de o natură mai degrabă practică decât teoretică. Multe dintre ele se reduc la ideea conform căreia calvinismul este fatalist. Dacă Dumnezeu a stabilit tot ce urmează să se întâmple, are vreo importanţă ce fac oamenii? Comportamentul etic devine irelevant. Dacă suntem aleşi, contează oare cum trăim? Vom fi mântuiţi indiferent de faptele noastre. Mildred Wynkoop spune că arminianismul este „un protest etic împotriva tendinţelor antinomianiste ale calvinismului. Dacă oamenii sunt determinaţi în toate privinţele prin predestinare, cerinţele etice ale sfinţeniei nu sunt relevante pentru viaţa creştină.[50]

O altă obiecţie este că orice impuls misionar sau evanghelistic este negat de calvinism. Dacă Dumnezeu a ales deja cine sunt cei care vor fi mântuiţi şi dacă numărul lor nu poate fi mărit, ce rost mai are predicarea Evangheliei? Cei aleşi vor fi oricum mântuiţi şi cei care vor veni la Cristos nu vor fi nici mai mulţi, nici mai puţini decât numărul stabilit. Prin urmare, de ce să-ţi baţi capul să strângi fonduri, să trimiţi misionari, să predici Evanghelia sau să te rogi pentru cei pierduţi? Asemenea activităţi probabil că sunt întreprinse degeaba.[51]

Ultima obiecţie este că doctrina calvinistă despre decrete reprezintă o contradicţie faţă de libertatea umană. Gândurile pe care le avem, alegerile pe care le facem şi acţiunile pe care le întreprindem nu sunt cu adevărat ale noastre. Dumnezeu le-a planificat din veşnicie. Dacă acesta este cazul, nu am fi putut face nimic altceva decât ceea ce am făcut de fapt. Acţiunile noastre nu sunt cu adevărat libere; ele sunt cauzate de o forţă exterioară, şi anume de Dumnezeu. Şi prin urmare noi nu suntem cu adevărat oameni în sensul tradiţional al acestui cuvânt. Suntem nişte automate, nişte roboţi sau nişte maşini. Aceasta însă contrazice tot ce ştim despre noi înşine şi despre ceilalţi. Faptul că Dumnezeu ne laudă pentru că am făcut binele sau că ne condamnă pentru că am făcut răul este lipsit de sens, deoarece nu am fi putut face altfel.[52]

---

[49] H. Orton Wiley, *Christian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1958, vol. 2, p. 351.

[50] Mildred Bangs Wynkoop, *Foun*

[51] John Wesley, „Free Grace", în *The Works of John Wesley*, vol. 7, p. 376, *dations of Wesleyan-Arminian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1967, p. 65.

[52] Wakefield, *Complete System*, p. 326-335; Wesley, „Free Grace", p. 376-377.

Karl Barth

Din cauza dificultăţilor legate de înţelegerea doctrinei despre predestinare şi din cauza problemelor ataşate de cele două perspective clasice, de-a lungul istoriei Bisericii au existat încercări de formulare a unei poziţii care să nu prilejuiască atâtea probleme. Dintre multele teorii care au fost elaborate pentru a constitui o altă posibilitate decât cele două perspective clasice, una dintre cele mai interesante a fost prezentată de către Karl Barth în secolul al XX-lea. Ca teolog reformat, este firesc că Barth a dorit să abordeze acest subiect enigmatic pe care îl considera fundamental şi central pentru întreaga teologie. El a crezut însă că în acest domeniu predecesorii lui au înţeles greşit mesajul biblic. Conştient că părăseşte poziţia reformată convenţională, atunci când a abordat predestinarea el a urmărit principiul fundamental al întregii teologii, şi anume centralitatea lui Isus Cristos.

Doctrina despre alegere a lui Barth începe cu o critică a poziţiei calviniste tradiţionale care spune că Dumnezeu a stabilit în eternitate într-un mod final şi absolut cine urmează să fie mântuit sau pierdut. El consideră că această poziţie este o interpretare greşită a Bibliei, una bazată pe o concepţie metafizică potrivit căreia relaţia lui Dumnezeu cu universul este statică – anumiţi indivizi au fost aleşi din eternitate, iar alţii respinşi şi, acest lucru nu se poate schimba. Barth admite că teologii de mai demult au mers la Biblie, mai ales la Romani 9 şi Efeseni 1. Totuşi, ei nu au citit corect Biblia şi nici nu au ales punctul corect de plecare. Ceea ce trebuie să se facă este să se citească Biblia cristologic, făcându-L pe Isus Cristos punctul de pornire pentru doctrină.[53]

Dacă am dori să formulăm o doctrină a predestinării, spune Barth, ar trebui să o facem în lumina lucrării lui Dumnezeu de revelaţie şi ispăşire.[54] Aici ne întâlnim cu faptul că Isus Cristos a venit să-i mântuiască pe oameni. Barth susţine că există o legătură complicată între faptul că Cristos este centrul lucrării lui Dumnezeu în timp şi eterna hotărâre de dinainte a acestei lucrări prin alegerea divină.[55] Dacă acesta este cazul, atunci voia lui Dumnezeu a fost să îi aleagă pe oameni, şi nu să îi respingă. Încarnarea este dovada că Dumnezeu este pentru oameni şi nu împotriva lor. El i-a ales, nu i-a respins.

Când Barth ajunge să se întrebe cine a fost ales de Dumnezeu, această bază cristologică există în continuare. În locul decretului absolut, static şi fix care se găseşte în gândirea lui Calvin, Barth substituie persoana lui Cristos. Aceasta este modificarea esenţială pe care o face el în concepţia tradiţională despre predestinare.[56] Punctul principal al concepţiei lui despre predestinare este că voia eternă a lui Dumnezeu este alegerea lui Isus Cristos. Noi nu trebuie să căutăm o voie a lui Dumnezeu dincolo sau în spatele lucrării pe care El a făcut-o în istorie prin intermediul lui Cristos. După cum vede Barth lucrurile, concepţia tradiţională considera voia lui Dumnezeu un decret imuabil alcătuit în eternitate; Dumnezeu era obligat să realizeze această voie în cadrul timpului. Barth susţine o concepţie mai dinamică: Dumnezeu, asemenea unui rege, este liber să-Şi corecteze, să-Şi suspende sau să-Şi înlocuiască decretul.[57] Barth vorbeşte despre o „mutabilitate sfântă" a lui Dumnezeu; El nu este un prizonier al propriului Său decret într-un asemenea mod încât să se ajungă efectiv la deism. După părerea lui Barth, elementul neschimbător nu este o alegere eternă a unora şi o respingere a altora. Ci este consecvenţa lui Dumnezeu în fiinţa Lui triunică în chip de dragoste liber aleasă.

---

[53] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1957, vol. 2, partea 2, p. 145-148.

[54] Ibid., p. 174.

[55] Ibid., p. 149.

[56] Ibid., p. 161.

Totuşi, Isus Cristos nu este ales ca individ izolat. Deoarece în El a fost aleasă întreaga rasă umană.[58] Dar nici măcar aceasta nu este întreaga doctrină despre alegere, întrucât Cristos nu este numai omul ales; El este şi Dumnezeul ales. El L-a ascultat de bunăvoie pe Tatăl, alegând să devină om. Barth vorbeşte despre Cristos ca despre „forma concretă şi manifestă a deciziei divine – decizia Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt – în avantajul Legământului care trebuia stabilit între El şi noi".[59] Ori de câte ori Barth vorbeşte despre dublă predestinare el vrea să spună că Isus Cristos este atât Dumnezeul care alege, cât şi omul ales. Există de asemenea o dualitate de conţinut care se apropie de înţelegerea tradiţională a dublei predestinări. Pentru că alegând să devină om, Cristos a ales „condamnarea, pierzarea şi moartea".[60] El a cunoscut de bună-voie ce înseamnă a fi respins de omenire; acest lucru poate fi văzut în modul cel mai plastic la cruce. El a ales pentru Sine condamnarea, dar alegerea şi viaţa pentru omenire.

Pentru Barth punctul de pornire în discutarea alegerii este, după cum am văzut, alegerea lui Isus Cristos. În parte, teologia reformată tradiţională a eşuat pentru că a pornit mai degrabă de la indivizi umani decât de la Isus Cristos, omul ales şi Dumnezeul care alege. Mai mult decât atât, între alegerea lui Cristos şi a individului există alegerea intermediară a comunităţii, care există ca să Îl proclame pe Isus Cristos şi să cheme lumea la credinţa în El.[61] Când Barth se încumetă să abordeze alegerea individului ca a treia etapă a dezbaterii sale, el nu vorbeşte despre dublă predestinare. Mai degrabă, el vorbeşte despre predestinare universală. Toate fiinţele umane au fost alese în Isus Cristos. Ceea ce nu vrea să însemne că Barth susţine mântuirea universală, un subiect pe care el îl tratează cu foarte multă prudenţă, fără a se ataşa vreodată cu adevărat de el. Deşi toţi sunt aleşi, nu toţi trăiesc ca aleşi. Unii trăiesc de parcă ar fi respinşi. Aceasta depinde însă de alegerea şi acţiunea fiecăruia în parte. Sarcina unei comunităţi alese este să proclame unei asemenea persoane că „ea aparţine veşnic lui Isus Cristos şi prin urmare nu este respinsă, ci este aleasă de Dumnezeu în Isus Cristos; că respingerea pe care o merită ea în urma alegerii ei rele este purtată şi anulată de Isus Cristos; şi că ea este aleasă pentru viaţa eternă cu Dumnezeu pe baza unei decizii divine şi drepte".[62]

După părerea lui Barth, nu există nici o diferenţă absolută între cei aleşi şi cei respinşi, între cei credincioşi şi cei necredincioşi, întrucât toţi au fost aleşi. Cei dintâi şi-au dat seama de realitatea alegerii lor şi trăiesc în lumina ei; cei care fac parte din a doua categorie continuă să trăiască de parcă nu ar fi aleşi.[63] Creştinii dintr-un mediu tradiţional s-ar putea să dorească să examineze în mod deschis întrebarea dacă cei respinşi, care sunt de fapt aleşi, sunt şi ei mântuiţi, dar Barth nu va aborda acest subiect încurcat. Biserica nu ar trebui să ia prea în serios necredinţa celor respinşi. În ultimă instanţă nu există o respingere a omului de către Dumnezeu. În Cristos, Dumnezeu a ales pentru Sine respingerea, iar pentru om alegerea.

---

[57] Ibid., p. 181.
[58] Ibid., p. 229.
[59] Ibid., p. 105.
[60] Ibid., p. 163.
[61] Ibid., p. 195.
[62] Ibid., p. 306.

O soluţie sugerată

Trebuie să încercăm să ajungem acum la câteva concluzii privind încurcata problemă a decretelor lui Dumnezeu în legătură cu mântuirea. Observaţi că noi nu ne ocupăm aici de întreaga problemă a decretelor lui Dumnezeu în general. Cu alte cuvinte, noi nu analizăm aici dacă Dumnezeu face sau nu să fie sigur fiecare eveniment care are loc în timp şi în întregul univers. Această întrebare a fost deja ridicată şi tratată în capitolul 16 al acestei lucrări. Aici ne ocupăm numai de problema dacă sunt sau nu selectaţi de Dumnezeu anumiţi oameni pentru ca să fie recipiente speciale ale harului Său. Fără îndoială că pe măsură ce vom înainta s-ar putea să trebuiască să ne confruntăm cu problema mai largă, dar în prezent ea este un subiect secundar.

Vom începe cu o examinare a datelor biblice. Scriptura vorbeşte despre alegere în mai multe sensuri. Alegerea se referă uneori la alegerea de către Dumnezeu a lui Israel ca popor al Său, favorizat şi cu un regim special. Ocazional ea semnifică selectarea indivizilor pentru poziţii speciale de privilegiu şi slujire şi, fireşte, alegerea pentru mântuire. Având în vedere diversele semnificaţii ale alegerii, orice încercare de limitare a discuţiei noastre la o singură semnificaţie va avea inevitabil ca rezultat deformarea subiectului.

E necesar ca terminologia predestinării să fie examinată de aproape. Există mai mulţi termeni relevanţi atât în ebraică, cât şi în greacă. Ebraicul בָּחַר (*bachar*) şi grecescul ἐκλέγομαι sunt aproximativ echivalenţi. Ei se referă la alegerea sau selectarea de către Dumnezeu a anumitor persoane din rasa umană în vederea unei relaţii speciale cu El.[64] Verbul grecesc προορίζω se referă la predeterminare sau stabilire mai dinainte.[65] Nu toate apariţiile lui sunt însă în legătură cu destinul ultim. Verbul προτίθημι şi substantivul πρόθεσις se referă la a plănui, a stabili ca scop sau a decide ceva.[66] Toţi aceşti termeni exprimă ideea de iniţiere a unei acţiuni.

Înainte de a investiga acea învăţătură a Bibliei care spune că Dumnezeu i-a ales în mod special pe unii ca să aibă viaţă eternă, este important să luăm în considerare imaginea vie pe care o prezintă Biblia în legătură cu pierzarea, orbirea şi incapacitatea oamenilor în starea lor naturală de a răspunde prin credinţă la oferta mântuirii. În Romani, mai ales în capitolul 3, Pavel descrie rasa umană ca fiind definitiv separată de Dumnezeu din cauza păcatului ei. Oamenii nu sunt în stare să facă nimic care să-i scoată din această stare şi, de fapt, sunt complet orbi în ceea ce priveşte situaţia lor, nici nu au dorinţa să facă ceva. Calviniştii şi arminienii conservatori sunt de acord în această privinţă. Nu numai că oamenii în starea lor naturală nu pot să facă lucrări bune de genul celor care i-ar justifica înaintea lui Dumnezeu, ci mai mult, ei suferă de orbire spirituală (Rom. 1:18-23; 2 Cor. 4:3-4) şi sunt lipsiţi de sensibilitate. Isus a descris în mod plastic starea oamenilor atunci când a explicat că vorbeşte în pilde ca să împlinească profeţia lui Isaia: „Veţi auzi cu urechile voastre şi nu veţi înţelege, veţi privi cu ochii voştri şi nu veţi vedea. Căci inima acestui popor s-a împietrit; au ajuns tari de urechi, şi-au închis ochii, ca nu cumva să vadă cu ochii, să audă cu urechile, să înţeleagă cu inima, să se întoarcă la Dumnezeu şi să-i vindec" (Matei 13:14-15, citând Is. 6:9-10). Pavel lămureşte faptul că lipsa totală a capacităţilor spirituale este ceva universal, valabil atât în cazul iudeilor, cât şi al neamurilor: „...toţi, fie iudei, fie greci, sunt sub păcat, după cum este scris: «Nu este nici un om neprihănit [drept], nici unul măcar. Nu este nici unul care să aibă pricepere. Nu este nici unul care să caute cu tot dinadinsul pe Dumnezeu»" (Rom. 3:9-11).

---

[63] Ibid., p. 350.

[64] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 103-104; Lothar Coenen, „Elect, Choose", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1975, vol. 1, p. 536-543.

[65] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1937, p. 382; Paul Jacobs şi Hartmut Krienke, „Foreknowledge, Providence, Predestination", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, p. 695-696.

[66] Abbott-Smith, *Lexicon*, p. 380, 390; Jacobs şi Krienke, „Foreknowledge", p. 696-697.

Dacă acesta este cazul, rezultă că nimeni nu ar răspunde vreodată la chemarea Evangheliei în lipsa vreunei acţiuni speciale din partea lui Dumnezeu. Acesta este punctul în care mulţi arminieni, recunoscând realitatea incapacităţii umane aşa cum este ea prezentată de Scriptură, introduc conceptul de har prealabil, despre care se crede că are un efect universal, anulând rezultatele noetice ale păcatului, făcând astfel posibilă credinţa. Problema este că în Scriptură nu există o bază clară şi adecvată pentru acest concept de înzestrare universală. Teoria, oricât de atrăgătoare ar părea în multe privinţe, pur şi simplu nu este prezentată explicit în Biblie.

Întorcându-ne la întrebarea cum se întâmplă totuşi că unii cred, găsim un set impresionant de texte care sugerează că Dumnezeu i-a selectat pe unii pentru a fi mântuiţi şi că răspunsul nostru la oferta mântuirii depinde de această decizie şi iniţiativă de dinainte a lui Dumnezeu. De exemplu, în privinţa celor spuse de Isus, şi anume că El a vorbit în pilde pentru ca unii să audă dar să nu înţeleagă, observăm că El a mers şi mai departe şi a spus ucenicilor: „Dar ferice de ochii voştri că văd şi de urechile voastre că aud" (Matei 13:16). Cineva ar putea interpreta această afirmaţie în sensul că ei nu erau la fel de alienaţi din punct de vedere spiritual ca ceilalţi ascultători. În orice caz, putem înţelege mai bine problemele care aparţin acestui domeniu dacă privim la Matei 16. Isus îi întrebase pe ucenici cine zic ei că este El, iar ei au formulat diferite opinii – că ar fi Ioan Botezătorul, Ilie, Ieremia sau unul dintre profeţi (v. 14). Petru, însă, a mărturisit: „Tu eşti Cristosul, Fiul Dumnezeului celui viu" (v. 16). Comentariul lui Isus este instructiv: „Ferice de tine, Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea şi sângele ţi-au descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri" (v. 17). O acţiune specială a lui Dumnezeu a fost cea care a făcut ca ucenicii să fie diferiţi de cei orbi şi surzi din punct de vedere spiritual. Aceasta este în concordanţă cu afirmaţiile lui Isus: „Nimeni nu poate veni la Mine dacă nu-l atrage Tatăl care M-a trimis" (Ioan 6:44) şi „Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi" (Ioan 15:16). Isus ne spune de asemenea că această atragere şi această alegere sunt eficace: „Tot ce-Mi dă Tatăl va ajunge la Mine şi pe cel ce vine la Mine nu-l voi izgoni afară" (Ioan 6:37); „... oricine a ascultat pe Tatăl şi a primit învăţătura Lui, vine la Mine" (v. 45).

Conceptul că credinţa noastră se sprijină pe iniţiativa lui Dumnezeu apare şi în Faptele Apostolilor unde Luca ne spune că atunci când neamurile din Antiohia Pisidiei au auzit despre mântuire „se bucurau ... şi preamăreau Cuvântul Domnului. Şi toţi cei ce erau rânduiţi să capete viaţa veşnică au crezut" (Fapte 13:48). Unii au încercat să protesteze spunând că verbul de aici (τεταγμένοι) ar trebui înţeles mai degrabă ca unul la diateza medie, decât la cea pasivă. Ei interpretează ultima propoziţie din acest verset astfel: „toţi câţi s-au hotărât pentru viaţa eternă au crezut". Totuşi, există câteva dificultăţi logice legate de o asemenea interpretare. Credinţa este după câte se pare un rezultat al faptului că persoana respectivă s-a decis în favoarea vieţii eterne. Dar cum poate să întreprindă o asemenea acţiune o persoană care nu a crezut? Observaţi şi semnficaţia de bază a cuvântului τάσσω – „a ordona viaţa". Poate o persoană neregenerată şi neputincioasă în cele spirituale să-şi ordoneze viaţa?

Nici argumentul că alegerea lui Dumnezeu se bazează pe precunoaşterea Lui nu este convingător. Deoarece cuvântul יְדַע *(yada')*, care pare să se afle în spatele utilizării de către Pavel a termenului προγινώσκω, semnifică mai mult decât o cunoaştere de dinainte sau o previziune. El are conotaţia de relaţie pozitivă şi intimă. El sugerează că este vorba de a privi cu bunăvoinţă la cineva sau a-l iubi şi e folosit chiar şi în legătură cu relaţiile sexuale.[67] Ceea ce se are prin urmare în vedere nu este o cunoaştere de dinainte neutră a lucrurilor pe care le va face cineva, ci o alegere efectivă a acelei persoane. Pe acest fundal ebraic pare probabil că referirile la precunoaştere din Romani 8:29 şi 1 Petru 1:1-2 prezintă precunoaşterea nu ca pe cadrul în care are loc predestinarea, ci ca pe o dovadă în favoarea predestinării.

Cum rămâne însă cu ofertele mântuirii făcute pentru toţi şi cu invitaţiile generale la a crede? Arminienii aduc uneori argumentul că, potrivit concepţiei calviniste, cineva ar putea să aleagă să accepte mântuirea, dar să nu-i fie îngăduit să fie mântuit. Însă, conform perspectivei calviniste, acest lucru nu are loc niciodată, pentru că nimeni nu este în stare să dorească să fie mântuit, sau să vină la Dumnezeu, sau să creadă fără un ajutor special. Dumnezeu ne oferă tuturor în mod sincer mântuirea, însă noi suntem atât de deprinşi cu păcatele noastre încât nu vom răspunde în afară de cazul în care suntem ajutaţi să o facem.

Există oare o libertate reală într-o asemenea situaţie? Aici îl trimitem pe cititor la discuţia noastră generală despre libertatea umană în raport cu planul lui Dumnezeu (capitolul 16). În orice caz, trebuie să facem observaţia suplimentară că noi ne ocupăm acum în mod specific de capacitatea sau libertatea spirituală de a alege în domeniul critic al mântuirii. Şi aici factorul decisiv este depravarea. Dacă, după cum am arătat în capitolul 29 şi în cel de faţă, oamenii în stare neregenerată sunt complet depravaţi şi incapabili să răspundă la harul lui Dumnezeu, nici nu se pune problema dacă ei sunt sau nu liberi să accepte oferta mântuirii – nimeni nu este liber! Mai degrabă, întrebarea care trebuie pusă este următoarea: Este oare liber să respingă oferta harului cel care a fost chemat în mod special? Poziţia adoptată în acest domeniu nu este că cei ce sunt chemaţi *trebuie* să răspundă, ci că Dumnezeu Îşi face oferta atât de atrăgătoare încât ei *vor* răspunde afirmativ.

---

[67] Brown, Driver şi Briggs, *Lexicon*, p. 394; Jacobs şi Krienke, „Foreknowledge", p. 692-693.

Implicaţiile predestinării

Corect înţeleasă doctrina despre predestinare are câteva implicaţii semnificative:

1. Putem fi încredinţaţi că ceea ce a hotărât Dumnezeu se va realiza. Planul Lui se va împlini şi cei aleşi vor veni la credinţă.
2. Noi nu trebuie să ne acuzăm pe noi înşine atunci când unii oameni Îl resping pe Cristos. Nici Isus Însuşi nu i-a câştigat pe toţi cei care au făcut parte din auditoriul Său. El a înţeles că cei pe care-I dăduse Tatăl în mâna Lui vor veni la El (Ioan 6:37) şi că doar ei vor veni (v. 44). Când am făcut tot ce trebuia să facem putem lăsa problema în grija Domnului.
3. Predestinarea nu anulează îndemnul la evanghelizare şi misiune. Noi nu ştim care sunt cei aleşi şi care sunt cei nealeşi, aşa că trebuie să continuăm să răspândim Cuvântul lui Dumnezeu. Eforturile noastre evanghelistice sunt mijloacele lui Dumnezeu de a-i aduce pe cei aleşi la mântuire. Stabilirea sfârşitului de către Dumnezeu include şi hotărârea mijloacelor pentru realizarea acelui sfârşit. Convingerea că lucrările misionare sunt unealta lui Dumnezeu este o puternică încurajare în efortul respectiv şi ne dă încrederea că acel efort se va dovedi plin de succes.
4. Harul este absolut necesar. În timp ce arminianismul pune adeseori un puternic accent pe har, în schema noastră calvinistă nu există o altă bază pentru alegerea cuiva spre a fi mântuit de Dumnezeu decât voia Lui suverană. Nu există nimic în individ care să Îl convingă pe Dumnezeu să îi acorde persoanei respective mântuirea.

44

Începutul mântuirii: aspectele subiective

Chemarea eficace
Ordinea logică: chemare eficace, convertire, regenerare [redacted]
Convertirea
  Pocăinţa
  Credinţa
Regenerarea
Implicaţii ale chemării eficace, ale convertirii şi ale regenerării

Doctrina despre mântuire cuprinde o largă şi complexă sferă a învăţăturii biblice şi a experienţei umane. În consecinţă, este necesar să facem câteva deosebiri între diversele ei faţete. Deşi am putea organiza materialul în diferite moduri, am ales să folosim o schemă temporală. Vom privi mântuirea prin prisma începutului ei, a continuării ei şi a desăvârşirii ei. Capitolele 44 şi 45 se referă ambele la începutul vieţii creştine. Totuşi, ele au perspective diferite. Convertirea şi regenerarea (capitolul 44) sunt aspecte subiective ale începutului vieţii creştine; ele operează cu schimbarea care are loc în natura noastră lăuntrică, cu modificarea stării noastre spirituale. Convertirea reprezintă tocmai această schimbare văzută din perspectivă umană; regenerarea este aceeaşi schimbare văzută din perspectiva lui Dumnezeu. Unitatea cu Cristos, justificarea şi adoptarea (capitolul 45), pe de altă parte, sunt aspectele obiective ale începutului vieţii creştine; ele au de-a face în primul rând cu relaţia dintre individ şi Dumnezeu.

Chemarea eficace

Există anumite evenimente preliminare mântuirii efective. În capitolul precedent am examinat întregul complex de probleme implicate în predestinare, trăgând concluzia că Dumnezeu alege unele persoane pentru ca ele să fie mântuite şi că întoarcerea lor este un rezultat al deciziei lui Dumnezeu. În orice caz, de vreme ce toţi oamenii zac pierduţi în păcat şi sunt orbi din punct de vedere

[redacted]

spiritual, incapabili să creadă, este necesar ca între decizia eternă a lui Dumnezeu şi convertirea individului în timp să aibă loc o intervenţie divină. Această intervenţie divină este numită chemare specială sau eficace.

Reiese clar din Scriptură că există o chemare generală la mântuire, o invitaţie adresată tuturor persoanelor. Isus a spus: „Veniţi la Mine toţi cei trudiţi şi împovăraţi şi Eu vă voi da odihnă" (Matei 11:28). Există o dimensiune universală în cele scrise în Isaia 45:22: „Întoarceţi-vă la Mine şi veţi fi mântuiţi toţi cei ce sunteţi la marginile pământului! Căci Eu sunt Dumnezeu, şi nu altul." Acest pasaj pare să accentueze mai mult caracterul exclusiv al lui Dumnezeu decât universalitatea ofertei Lui, dar cu toate acestea şi acest al doilea element este prezent acolo. În plus, când Isus a spus: „Căci mulţi sunt chemaţi, dar puţini sunt aleşi" (Matei 22:14), El S-a referit probabil la invitaţia universală a lui Dumnezeu. Dar observaţi aici distincţia dintre chemare şi alegere. Cei care sunt aleşi sunt obiectul chemării speciale sau eficace a lui Dumnezeu.

În cadrul mai multor referiri neo-testamentare la chemarea lui Dumnezeu se sugerează că nu fiecare este chemat. Acest lucru este subînţeles, de exemplu, în Romani 8:30: „Şi pe aceia pe care i-a predestinat, i-a şi chemat; şi pe aceia pe care i-a chemat, i-a şi considerat drepţi; iar pe aceia pe care i-a considerat drepţi, i-a şi glorificat." (trad. aut.) În acest verset grupurile celor predestinaţi, chemaţi, justificaţi şi glorificaţi par să se suprapună. Dacă acesta este cazul, chemarea trebuie să fie eficace – cei care sunt chemaţi trebuie să fie într-adevăr mântuiţi. La eficacitatea acestei chemări se face aluzie şi în 1 Corinteni 1:9: „Credincios este Dumnezeu care v-a chemat la părtăşia cu Fiul Său Isus Cristos, Domnul nostru." Alte referiri la chemarea specială şi eficace făcută de Dumnezeu sunt: Luca 14:23; Romani 1:7; 11:29; 1 Corinteni 1:23-24, 26; Efeseni 1:18; Filipeni 3:14; 1 Tesaloniceni 2:12; 2 Tesaloniceni 2:14; 2 Timotei 1:9; Evrei 3:1; 2 Petru 1:10.

Chemarea specială înseamnă că Dumnezeu lucrează într-un mod deosebit de eficient cu cei aleşi, dându-le posibilitatea să răspundă prin pocăinţă şi credinţă şi făcând să fie sigur că vor face aşa. Circumstanţele chemării speciale pot varia foarte mult. Vedem că Isus a făcut invitaţii speciale celor care au ajuns să constituie cercul restrâns al ucenicilor (vezi, de ex., Matei 4:18-22; Marcu 1:16-20; Ioan 1:35-51). El l-a ales pe Zacheu pentru a-i acorda o atenţie deosebită (Luca 19:1-10). În aceste cazuri Isus a stabilit o relaţie strânsă cu indivizii chemaţi. Fără îndoială că El Şi-a prezentat pretenţiile într-un mod direct şi personal şi cu o putere de convingere specială care nu a putut fi simţită de mulţimea înconjurătoare. În cazul convertirii lui Saul observăm o altă contactare plină de dramatism din partea lui Dumnezeu (Fapte 9:1-19). În cazul acesta Dumnezeu a făcut o unică chemare stăruitoare. Alteori chemarea Lui îmbracă o formă mai puţin spectaculoasă, ca în cazul Lidiei: „Domnul i-a deschis inima să ia aminte la cele ce spunea Pavel" (Fapte 16:14).

Chemarea specială este în mare măsură lucrarea de iluminare a Duhului Sfânt, care îl face pe cel căruia îi este adresată să înţeleagă adevărata semnificaţie a Evangheliei. Această lucrare a Duhului este necesară întrucât depravarea specifică tuturor oamenilor îi împiedică să priceapă adevărul revelat al lui Dumnezeu. Comentând pe marginea lui 1 Corinteni 2:6-16, George Ladd remarcă faptul că

> prima lucrare a Duhului este să le dea oamenilor posibilitatea să înţeleagă lucrarea divină a răscumpărării. ... Aceasta [crucea] a fost un eveniment a cărui semnificaţie a fost o nebunie pentru greci şi o ofensă pentru iudei. Dar, pentru cei luminaţi de Duhul, crucea este înţelepciunea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Pavel recunoaşte existenţa unui sens ascuns în cadrul evenimentului istoric al morţii lui Cristos („Dumnezeu era în Cristos împăcând lumea cu Sine", 2 Cor. 5:19), sens care nu este vizibil pentru ochiul omenesc, dar care poate fi acceptat doar printr-o iluminare supranaturală. Duhul nu revelează realităţi cereşti, ci semnificaţia adevărată a unui eveniment istoric. El nu împărtăşeşte vreun anume adevăr ezoteric, „gnostic", ci semnificaţia reală a unui eveniment din istorie. Prin urmare doar prin iluminarea Duhului pot fi oamenii în stare să înţeleagă semnificaţia crucii; doar prin Duhul pot ei mărturisi că Isus, care a fost condamnat la moarte, este de asemenea Domnul (1 Cor. 12:3).[1]

Chemarea specială sau eficace implică aşadar o prezentare extraordinară a mesajului mântuirii. Ea este suficient de puternică pentru a contracara efectele păcatului şi pentru a-i da persoanei posibilitatea să creadă. Este de asemenea atât de atrăgătoare, încât persoana va crede. Chemarea specială este în multe privinţe similară harului premergător despre care vorbesc arminienii, însă diferă de acest concept în două privinţe. Chemarea specială este adresată doar celor aleşi, nu tuturor oamenilor, şi ea duce în mod inevitabil sau eficace la un răspuns pozitiv din partea acestora.

Ordinea logică: chemare eficace, convertire, regenerare

Chemarea specială este logic anterioară convertirii şi duce la convertire. Trebuie să punem aici întrebarea dacă din punct de vedere logic regenerarea este şi ea anterioară convertirii sau dacă este valabil tocmai contrariul. Aceasta este o problemă care i-a separat de obicei pe arminieni de calvinişti. Arminienii au susţinut că momentul convertirii este anterior.[2] Ea este o cerinţă necesară pentru naşterea din nou. Cineva se pocăieşte şi crede, iar din acest motiv Dumnezeu mântuieşte şi transformă. Dacă nu ar fi aşa, ar exista o situaţie destul de mecanică: doar Dumnezeu ar fi activ; nu ar exista de fapt elementul uman al răspunsului şi chemările la convertire adresate celor care ascultă Evanghelia ar fi nesincere. Calviniştii, pe de altă parte, au susţinut că dacă toţi oamenii sunt cu adevărat păcătoşi, complet depravaţi şi incapabili să răspundă la harul lui Dumnezeu, nimeni nu poate fi convertit dacă nu a fost mai întâi regenerat. Pocăinţa şi credinţa nu stau în puterea omului.[3]

Trebuie să se sublinieze faptul că noi nu discutăm aici despre o succesiune în timp. Convertirea şi naşterea din nou au loc simultan. Mai degrabă, întrebarea este dacă cineva se converteşte datorită lucrării de regenerare a lui Dumnezeu din el sau dacă Dumnezeu îl regenerează pe individ datorită pocăinţei şi credinţei lui. Trebuie să se recunoască faptul că din punct de vedere logic poziţia calvinistă tradiţională are mai mult sens. Dacă noi, oamenii păcătoşi, suntem incapabili să credem şi să răspundem Evangheliei lui Dumnezeu fără o lucrare specială pe care o face El în noi, cum poate atunci cineva, fie şi unul ales, să creadă, dacă nu a fost mai întâi făcut capabil să creadă prin regenerare? Se pare că a spune că înaintea regenerării e convertirea este o negare a depravării totale.

---

[1] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 490-491.

[2] H. Orton Wiley, *Christian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1958, vol. 2, p. 378.

[3] John Murray, *Redemption – Accomplished and Applied*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 95-96.

Cu toate acestea, evidenţele biblice favorizează poziţia conform căreia convertirea este anterioară regenerării. Diversele îndemnuri de a răspunde la Evanghelie implică faptul că regenerarea rezultă în urma convertirii. Printre aceste îndemnuri se află şi replica pe care o dă Pavel temnicerului din Filipi (noi presupunem aici că regenerarea face parte din procesul mântuirii): „Crede în Domnul Isus şi vei fi mântuit tu şi casa ta" (Fapte 16:31). Petru face o afirmaţie similară în predica lui de la Rusalii: „Pocăiţi-vă şi fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos spre iertarea păcatelor voastre; apoi veţi primi darul Sfântului Duh" (Fapte 2:38). Acesta pare să fie tiparul de-a lungul întregului Nou Testament. Până şi John Murray, care, aşa cum poate fi văzut, crede că regenerarea este anterioară, pare să-şi nege propria poziţie atunci când spune: „Credinţa despre care vorbim noi acum nu este credinţa că am fost mântuiţi, ci încrederea în Cristos ca să fim mântuiţi."[4] În afară de cazul în care Murray consideră că regenerarea nu face parte din procesul mântuirii, el pare să spună că credinţa este indispensabilă pentru regenerare şi astfel anterioară ei din punct de vedere logic.

Prin urmare, concluzia este că Dumnezeu îi regenerează pe cei care se pocăiesc şi cred. Dar această concluzie pare să fie în dezacord cu doctrina totalei incapacităţi. Pendulăm noi oare în cest punct undeva între Scriptură şi logică? Există o cale de ieşire. Şi anume, să facem distincţia între chemarea specială şi eficace a lui Dumnezeu, pe de-o parte, şi regenerare, pe de altă parte. Cu toate că nimeni nu este capabil să răspundă la chemarea generală a Evangheliei, în cazul celor aleşi Dumnezeu lucrează cu putere prin intermediul unei chemări speciale, astfel că ei răspund prin pocăinţă şi credinţă. Ca urmare a acestei convertiri Dumnezeu îi regenerează. Chemarea specială este pur şi simplu o lucrare intensivă prin Duhul Sfânt. Ea nu este acea transformare completă din cadrul regenerării, însă face ca întoarcerea individului să fie atât posibilă, cât şi sigură. Astfel, ordinea logică a aspectelor iniţiale ale mântuirii este chemare specială – convertire – regenerare.

Convertirea

Viaţa creştină, prin însăşi natura şi definiţia ei, reprezintă ceva complet diferit de modul în care am trăit anterior. Comparativ cu a fi mort în păcate şi greşeli ea este viaţă *nouă*. Deşi ţine toată viaţa şi are chiar o durată eternă, viaţa creştină are un punct de pornire finit. „O călătorie de o mie de kilometri trebuie să înceapă cu un singur pas", a spus filozoful chinez Lao-dzu. Şi la fel este şi cu viaţa creştină. Primul pas al vieţii creştine se numeşte convertire. Acesta este actul prin care întoarcem spatele păcatului nostru prin pocăinţă şi ne întoarcem cu faţa înspre Cristos prin credinţă.

Imaginea întoarcerii de la păcat se găseşte în Vechiul şi în Noul Testament. În cartea lui Ezechiel citim Cuvântul Domnului către poporul lui Israel: „De aceea vă voi judeca pe fiecare după căile lui, casă a lui Israel, zice Domnul Dumnezeu. Întoarceţi-vă şi abateţi-vă de la toate fărădelegile voastre pentru ca să nu vă ducă nelegiuirea la pieire. Lepădaţi de la voi toate fărădelegile prin care aţi păcătuit, faceţi-vă rost de o inimă nouă şi de un duh nou. Pentru ce vreţi să muriţi, casă a lui Israel? Căci Eu nu doresc moartea celui ce moare, zice Domnul Dumnezeu. Întoarceţi-vă dar la Dumnezeu şi veţi trăi" (Ezec. 18:30-32). Aceeaşi idee apare şi mai târziu când lui Ezechiel i se spune să îi atenţioneze pe cei răi să se întoarcă de la calea lor (Ezec. 33:7-11). În Efeseni 5:14 Pavel foloseşte o imagistică diferită, însă accentul de bază este acelaşi: „Deşteaptă-te tu, care dormi, scoală-te din morţi şi Cristos te va lumina." În Faptele Apostolilor îl găsim pe Petru pledând în favoarea unei schimbări a direcţiei vieţii: „Pocăiţi-vă dar şi întoarceţi-vă la Dumnezeu pentru ca să vi se şteargă păcatele" (Fapte 3:19). Deşi evangheliştii contemporani spun adeseori: „Fiţi convertiţi", este demn de remarcat că în pasajul citat porunca este la diateza activă. Ceea ce se spune de fapt este: „Convertiţi-vă!"

---

[4] Ibid., p. 109.

Convertirea este o singură entitate cu două aspecte diferite dar inseparabile: pocăinţa şi credinţa. Pocăinţa este întoarcerea necredinciosului de la păcat şi credinţa este întoarcerea lui spre Cristos. Ele constituie aspectul negativ şi respectiv pozitiv al aceluiaşi eveniment.[5] Într-un anumit sens, fiecare este incomplet în lipsa celuilalt, şi fiecare este motivat de celălalt. Pe măsură ce am devenit conştienţi de existenţa păcatului şi ne întoarcem de la el, vedem necesitatea de a ne întoarce la Cristos pentru dobândirea dreptăţii Lui. În acelaşi timp, credinţa în Cristos ne face conştienţi de păcătoşenia noastră şi ne conduce astfel la pocăinţă.

Scriptura nu specifică durata convertirii. În unele ocazii ea pare să fie o decizie cataclismică, schimbarea având loc efectiv într-o clipă. Aşa s-a întâmplat probabil cu marea majoritate a celor care s-au convertit la Rusalii, când au auzit, fără îndoială, pentru prima dată Evanghelia. Pe de altă parte, în cazul unora convertirea a fost mai mult un proces. Nicodim a ajuns probabil să se încredinţeze în acest fel în mâna lui Cristos (Ioan 19:39). În mod similar, aspectele emoţionale ale convertirii pot varia foarte mult. În cazul lui Saul din Tars decizia a avut loc în circumstanţe foarte dramatice. El a auzit o voce vorbindu-i din cer (Fapte 9:4-7) şi a orbit chiar pe o perioadă de trei zile (v. 9, 17-18). Dimpotrivă, după cum am observat anterior, întoarcerea Lidiei la Cristos pare să fi fost foarte simplă şi liniştită: „Domnul i-a deschis inima ca să ia aminte la cele ce spunea Pavel" (Fapte 16:14). Pe de altă parte, din nou, doar câteva versete mai departe citim că temnicerul din Filipi, tremurând încă de teamă după ce a auzit că nici unul dintre prizonieri nu a evadat după cutremur, a strigat: „Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?" (v. 30). Experienţa convertirii acestor doi oameni a fost foarte diferită, dar rezultatul final a fost acelaşi.

Uneori Biserica a uitat că Dumnezeu lucrează în diverse feluri. În zonele americane de frontieră s-a încetăţenit un anumit tip de predicare. Viaţa era foarte nesigură şi adeseori dificilă, iar evanghelistul itinerant ajungea doar ocazional pe acolo. Tiparul general de predicare cuprindea o accentuare puternică a grozăviei păcatului, o prezentare vie a morţii lui Cristos şi a beneficiilor ce decurg din ea, iar apoi invitaţia de a-L accepta pe Cristos care făcea apel la sentimente în primul rând. Ascultătorii erau presaţi să ia o decizie imediată.[6] Şi astfel convertirea a ajuns să fie văzută ca o decizie de criză. Cu toate că adeseori Dumnezeu lucrează în felul acesta cu indivizii, diferenţele de personalitate, de fond şi de împrejurări imediate pot avea ca rezultat un gen foarte diferit de convertire. Este important să nu se pretindă ca factorii incidentali sau exteriori ai convertirii să fie identici pentru toată lumea.

---

[5] Charles M. Horne, *Salvation*, Chicago, Moody, 1971, p. 55; Fritz Laubach, „Conversion, Penitence, Repentance, Proselyte", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1975, vol. 1, p. 354.

Este de asemenea important să se facă o deosebire între convertire şi convertiri. Există un singur moment major în viaţă când individul se întoarce înspre Cristos ca răspuns la oferta mântuirii. S-ar putea să existe alte momente când credincioşii trebuie să abandoneze o anumită practică sau credinţă ca nu cumva să se întoarcă la o viaţă de păcat. Însă aceste evenimente sunt secundare, ele sunt reafirmări ale acelui pas major unic care a fost făcut. Am putea spune că pot exista multe convertiri în viaţa creştină, dar numai o singură Convertire.

Pocăinţa

Aspectul negativ al convertirii este abandonarea sau respingerea păcatului. Aceasta este ceea ce înţelegem noi prin pocăinţă. Ea se bazează pe un sentiment de întristare plină de evlavie pricinuit de răul pe care l-am făcut. În timp ce examinăm pocăinţa şi credinţa, trebuie să reamintim faptul că ele nu pot fi cu adevărat separate una de cealaltă. Ne vom ocupa întâi de pocăinţă deoarece locul în care a fost cineva îl precede din punct de vedere logic pe cel înspre care se îndreaptă.

Există doi termeni ebraici care exprimă ideea de pocăinţă. Unul este נָחַם (*nacham*), un cuvânt onomatopeic care înseamnă „a gâfâi, a suspina, a geme". El a ajuns să însemne „a se lamenta sau a se mâhni". Când este folosit pentru o emoţie stârnită de contemplarea situaţiei altora, termenul înseamnă compasiune şi simpatie. Când este folosit în legătură cu o emoţie trezită de trecerea în revistă a propriului caracter sau a propriilor fapte, el înseamnă „a regreta" sau „a se pocăi".[7] Interesant este faptul că atunci când נָחַם apare în sensul de „a se pocăi" subiectul verbului este de obicei „Dumnezeu" mai degrabă decât „omul". Un prim exemplu este Geneza 6:6: „I-a părut rău Domnului că l-a făcut pe om pe pământ şi S-a mâhnit în inima Lui." Un alt exemplu este Exodul 32:14. După ce S-a gândit să şteargă poporul Israel de pe faţa pământului din cauza păcătoşeniei lui manifestate cu ocazia închinării la viţelul de aur, Dumnezeu Şi-a schimbat gândul: „Domnul S-a lăsat de răul pe care spusese că vrea să-l facă poporului Său." Un pasaj în care verbul apare cu un subiect uman se găseşte în Iov. La sfârşitul marii lui încercări, Iov spune: „Urechea mea auzise vorbindu-se de Tine; dar acum ochiul meu Te-a văzut. De aceea mi-e scârbă de mine şi mă pocăiesc în ţărână şi în cenuşă" (Iov 42:5-6).

---

[6] W. L. Muncy, jr., *A History of Evangelism in the United States*, Kansas City, Kans., Central Seminary, 1945, p. 86-90.

[7] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 636-637.

Tipul de pocăinţă autentică pe care trebuie să îl manifeste oamenii este desemnat de obicei de cuvântul שׁוּב (*shuv*). El este des folosit în chemarea de a se întoarce la Domnul pe care profeţii i-o adresează lui Israel. Termenul accentuează importanţa unei separări morale conştiente, necesitatea de a abandona păcatul şi de a intra în părtăşie cu Dumnezeu.[8] Una dintre cele mai cunoscute ocazii în care este folosit se găseşte în 2 Cronici 7:14: „dacă poporul Meu peste care este chemat Numele Meu se va smeri, se va ruga şi va căuta Faţa Mea şi se va abate [întoarce] de la căile lui rele, îl voi asculta din ceruri, îi voi ierta păcatul şi-i voi tămădui ţara." După ce face observaţia că Dumnezeu va abate mânia asupra duşmanilor Săi, Isaia adaugă: „Da, va veni un Răscumpărător pentru Sion, pentru cei ai lui Iacov care se vor întoarce de la păcatul lor, spune Domnul" (Is. 59:20). De fapt, acest cuvânt poate fi folosit fie în legătură cu aspectul negativ, fie cu cel pozitiv al convertirii.

În Noul Testament există de asemenea doi termeni majori pentru pocăinţă. Cuvântul μεταμέλομαι înseamnă „a fi îngrijorat, preocupat sau a regreta".[9] Asemenea lui נָחַם, el accentuează aspectul emoţional al pocăinţei, un sentiment de regret sau remuşcare pentru răul făcut. Isus a folosit cuvântul în parabola celor doi fii. Când tatăl a cerut primului său fiu să meargă şi să lucreze în vie, el a răspuns: „Nu vreau. În urmă i-a părut rău şi s-a dus" (Matei 21:29). Cel de-al doilea fiu a spus că se va duce, dar nu s-a dus. Isus i-a asemănat pe preoţii cei mai de seamă şi pe farisei (cărora li se adresa) cu al doilea fiu, iar pe păcătoşii care se pocăiesc cu primul: „Fiindcă Ioan a venit la voi umblând în calea dreptăţii şi nu l-aţi crezut. Dar vameşii şi curvele l-au crezut: şi măcar că aţi văzut lucrul acesta, nu v-aţi căit în urmă ca să-l credeţi" (v. 32). Cuvântul μεταμέλομαι este folosit şi în legătură cu remuşcarea lui Iuda în urma trădării lui Isus: „Atunci Iuda, vânzătorul, când a văzut că Isus a fost osândit la moarte, s-a căit, a dus înapoi cei treizeci de arginţi, i-a dat preoţilor celor mai de seamă şi bătrânilor" (Matei 27:3), după care s-a dus şi s-a spânzurat. Se pare că μεταμέλομαι poate desemna pur şi simplu regretul sau remuşcarea cauzată de propriile acţiuni, ca în cazul lui Iuda, sau pocăinţă adevărată, care implică o modificare reală a comportamentului, ca în cazul primului fiu. Otto Michel susţine că Iuda manifestă „remuşcare, nu pocăinţă. Iuda vede că acţiunea lui este vinovată şi el cedează sub presiune. Remuşcarea lui Iuda (Matei 27:3) şi a lui Esau (Evrei 12:17) nu au puterea de a învinge acţiunea distructivă a păcatului".[10] Este instructiv să comparăm acţiunile lui Iuda şi Petru de după păcătuirea lor. Petru s-a întors la Isus şi a fost repus în părtăşie cu El. În cazul lui Iuda, conştientizarea păcatului a dus doar la disperare şi la auto-distrugere.

Celălalt termen major din Noul Testament pentru pocăinţă este μετανοέω, care literal înseamnă „a gândi diferit despre ceva sau a avea o schimbare a minţii". Cuvântul a fost caracteristic propovăduirii lui Ioan Botezătorul: „Pocăiţi-vă, căci Împărăţia cerurilor este aproape" (Matei 3:2). El a fost de asemenea un termen cheie în cadrul predicării Bisericii primare. De Rusalii Petru a îndemnat mulţimile: „Pocăiţi-vă şi fiecare dintre voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre; apoi veţi primi darul Sfântului Duh" (Fapte 2:38).

---

[8] Ibid., p. 996-1000.

[9] Otto Michel, μεταμέλομαι, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 4, p. 626.

[10] Ibid., p. 628; cf. Laubach, „Conversion", p. 356.

În timp ce examinăm această problemă a pocăinţei nu se poate să nu fim impresionaţi de importanţa ei ca cerinţă a mântuirii. Numărul mare de versete şi diversitatea contextelor în care se accentuează pocăinţa arată clar că ea nu este opţională, ci indispensabilă. Faptul că oameni din diferite medii culturale au fost îndemnaţi să se pocăiască arată că nu este vorba de un mesaj care se adresează doar câtorva situaţii locale specifice. Mai degrabă, pocăinţa este o parte esenţială a Evangheliei creştine. Am observat deja importanţa pe care o are pocăinţa în propovăduirea lui Ioan Botezătorul. Ba mai mult, s-ar putea afirma că ea a reprezentat de fapt întregul mesaj al lui Ioan. Pocăinţa a fost de o importanţă majoră şi în propovăduirea lui Isus. De fapt, ea a fost trăsătura de bază a începutului, caracteristică lucrării Lui: „De atunci încolo Isus a început să propovăduiască şi să zică: «Pocăiţi-vă căci Împărăţia cerurilor este aproape»" (Matei 4:17). Iar la încheierea lucrării Sale, El a arătat că pocăinţa urma să fie tema majoră a propovăduirii ucenicilor. Cu puţin înainte de înălţarea Sa le-a spus: „Aşa este scris şi aşa trebuia să pătimească Cristos şi să învieze a treia zi dintre cei morţi. Şi să se propovăduiască tuturor neamurilor în Numele Lui pocăinţa şi iertarea păcatelor, începând din Ierusalim" (Luca 24:46-47). Petru a început să împlinească această sarcină la Rusalii. Iar Pavel a declarat în mesajul său adresat filozofilor de pe Muntele lui Marte: „Dumnezeu nu ţine seama de vremurile de neştiinţă şi porunceşte acum tuturor oamenilor de pretutindeni să se pocăiască" (Fapte 17:30). Această ultimă afirmaţie este deosebit de semnificativă, întrucât ea este universală: „*tuturor* oamenilor *de pretutindeni*". Prin urmare, nu poate exista nici o îndoială că pocăinţa este o parte imposibil de eradicat din mesajul Evangheliei.

Este important să înţelegem natura pocăinţei adevărate. Pocăinţa este mâhnirea plină de evlavie cauzată de propriul păcat împreună cu decizia de a ne întoarce de la el. Există şi alte tipuri de regret pricinuit de propria fărădelege, tipuri care au la bază motivaţii diferite. Unul dintre ele poate fi motivat de puţin mai mult decât un simplu acces de egoism. Dacă am păcătuit şi consecinţele sunt neplăcute, se prea poate să regretăm cele făcute. Dar aceasta nu este o pocăinţă adevărată. Aceasta este o simplă părere de rău. Adevărata pocăinţă este regretul cauzat de propriul păcat ca urmare a răului pe care I l-am făcut lui Dumnezeu şi a loviturii pe care I-am dat-o Lui. Acest regret este însoţit de o dorinţă autentică de abandonare a acelui păcat. În cazul pocăinţei adevărate apare regretarea păcatului chiar şi dacă păcătosul nu a suferit nici un inconvenient de pe urma păcatului.

Accentul repetat pe care îl pune Biblia pe necesitatea pocăinţei este un argument incontestabil împotriva a ceea ce Dietrich Bonhoeffer a numit „har ieftin" (sau „credinţă comodă").[11] Nu este destul să crezi doar în Isus şi să accepţi oferta harului; trebuie să existe o transformare reală a persoanei lăuntrice. Dacă credinţa în harul lui Dumnezeu ar fi singurul lucru necesar, cine nu ar dori să devină creştin? Dar Isus a spus: „Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea în fiecare zi şi să Mă urmeze" (Luca 9:23). Dacă nu există o pocăinţă conştientă, nu există nici o conştienţă reală a faptului că am fost mântuiţi de puterea păcatului. După ce Isus a dat asigurări că multele păcate ale femeii care I-a spălat picioarele cu lacrimile ei şi I le-a şters cu părul ei au fost iertate, a afirmat: „Dar cui i se iartă puţin, iubeşte puţin" (Luca 7:47). Orice încercare de creştere a numărului de ucenici prin a face ca ucenicizarea să fie cât se poate de uşoară sfârşeşte în schimb prin diminuarea calităţii ucenicizării.

---

[11] Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York, Macmillan, 1963, p. 45-47.

Credinţa

După cum pocăinţa este aspectul negativ al convertirii, întoarcerea de la propriul păcat, tot aşa credinţa este aspectul ei pozitiv, luarea în stăpânire a promisiunilor şi a lucrării lui Cristos. Credinţa este chiar în centrul atenţiei Evangheliei, deoarece ea este mijlocul prin care ni se dă posibilitatea să beneficiem de harul lui Dumnezeu. Din nou este important să ne uităm întâi la terminologia biblică.

Într-un sens cât se poate de real, ebraica Vechiului Testament nu are un substantiv pentru credinţă, exceptând poate cuvântul אֱמוּנָה (*'emunah*) din Habacuc 2:4, însă acesta este tradus de obicei cu „credincioşie".[12] În schimb, ebraica exprimă ideea de credinţă prin forme verbale. Poate că din această cauză considerau evreii că credinţa este mai degrabă ceva ce se face, decât se posedă. Ea este mai degrabă o activitate, decât o calitate. Cel mai comun dintre verbele folosite pentru a desemna credinţa este אָמַן (*'aman*). Cu terminaţia Qal cuvântul înseamnă „a hrăni"; cu Niphal înseamnă „a fi ferm, stabilit sau statornic"; cu Hiphil, care este cea mai importantă pentru scopurile noastre, înseamnă „a considera ca fiind stabilit, a considera ca fiind adevărat sau a crede". Acest verb poate fi folosit cu prepoziţiile ל şi ב. Cu prima el transmite în esenţă ideea de „a se baza încrezător pe cineva sau pe ceva"; cu cea de-a doua el ar putea semnifica aprobarea unei mărturii[13] *„În sens pozitiv,* [cuvântul semnifică] o fixare sau o rezemare; deoarece aceasta este semnificaţia potrivită a lui הֶאֱמִין, şi anume *o fixare* (rămânere [Gesenius]) *a inimii asupra cuvântului divin al promisiunii, o rezemare pe puterea şi credincioşia lui Dumnezeu,* datorită căreia El poate îndeplini şi va îndeplini ceea ce alege, în pofida tuturor obstacolelor pământeşti, şi din această cauză o sprijinire pe צוּר־לְבָב, Ps. 73:26."[14] Un al doilea verb ebraic este בָּטַח (*batach*). Apărând adeseori cu prepoziţia עַל, el înseamnă „a se rezema pe, a se încrede în". El nu vorbeşte atât de credinţă intelectuală, cât sugerează încredere şi o dedicare a propriei persoane.[15]

Când ne întoarcem spre Noul Testament, există un singur cuvânt principal ce reprezintă ideea de credinţă. Acesta este verbul πιστεύω împreună cu substantivul său înrudit πίστις. Verbul are două semnificaţii de bază. În primul rând, el înseamnă „a crede ce spune cineva, a accepta ca adevărată o afirmaţie (mai ales de natură religioasă)”.[16] Un exemplu se găseşte în 1 Ioan 4:1: „Preaiubiţilor, să nu daţi crezare oricărui duh; ci să cercetaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu.” O apariţie încărcată de dramatism a verbului este acea afirmaţie a lui Isus pe care a adresat-o sutaşului: „Du-te şi facă-ţi-se după credinţa ta” (Matei 8:13). Adânc impresionat, Isus a răsplătit credinţa sutaşului cu vindecarea slujitorului lui. El i-a poruncit lui Iair să creadă că fiica lui va fi bine (Marcu 5:36; Luca 8:50) şi i-a întrebat pe orbii care L-au urmat de la casa lui Iair: „Credeţi că pot să fac lucrul acesta [să vă vindec]?” (Matei 9:28). Aceste exemple şi numeroase altele stabilesc faptul că credinţa implică acceptarea că ceva anume este adevărat. Într-adevăr, autorul Epistolei către Evrei declară că credinţa, în sensul acceptării anumitor adevăruri, este indispensabilă mântuirii: „Şi fără credinţă este cu neputinţă să fim plăcuţi Lui! Căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că răsplăteşte pe cei ce-L caută” (Evr. 11:6).

---

[12] Brown, Driver şi Briggs, *Lexicon*, p. 53.

[13] Ibid., p. 52-53; Jack B. Scott, אָמַן, în *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris, Chicago, Moody, 1980, vol. 1, p. 51-52.

[14] Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1950, p. 459.

[15] Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia, Westminster, 1967, vol. 2, p. 286; Alfred Jepsen, בָּטַח, în *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck şi Helmer Ringgren, 4 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1975, vol. 2, p. 89.

Cel puţin la fel de importante sunt exemplele în care πιστεύω şi πίστις semnifică „încredere personală spre deosebire de simplă crezare sau credinţă”.[17] Acest sens poate fi identificat adeseori datorită folosirii unei prepoziţii. Prepoziţia ἐν este folosită în Marcu 1:15, în predicarea lui Isus din Galileea, imediat după arestarea lui Ioan Botezătorul: Isus a spus: „Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie.” Prepoziţia εἰς este folosită în Faptele Apostolilor 10:43: „Toţi prorocii mărturisesc despre El că oricine crede în El capătă prin Numele Lui iertarea păcatelor.” Aceeaşi construcţie se găseşte în Matei 18:6; Ioan 2:11; Faptele Apostolilor 19:4; Galateni 2:16; Filipeni 1:29; 1 Petru 1:8 şi 1 Ioan 5:10. Apostolul Ioan vorbeşte despre a crede în Numele lui Isus (εἰς τὸ ὄνομα): „Dar tuturor celor ce L-au primit, adică celor ce cred în Numele Lui, le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1:12; vezi şi 2:23; 3:18 şi 1 Ioan 5:13). Această construcţie avea o semnificaţie specială pentru evrei, care considerau că numele cuiva este realmente echivalent cu individul respectiv. Astfel, a te încrede sau a crede în Numele lui Isus însemna a-ţi pune încrederea personală în El.[18] Prepoziţia ἐπί este folosită cu acuzativul în Matei 27:42: „Dacă este El Împăratul lui Israel să Se pogoare acum de pe cruce şi vom crede în El” (vezi şi Fapte 9:42; 11:17; 16:31; 22:19; Rom. 4:5). Prepoziţia este folosită cu dativul în Romani 9:33 şi 10:11 şi 1 Petru 2:6, acestea toate fiind citate din Septuaginta, dar şi din 1 Timotei 1:16.

Pe baza considerentelor precedente tragem concluzia că tipul de credinţă necesar pentru mântuire implică a crede că şi a crede în, sau a admite existenţa unor anumite realităţi şi a te încrede într-o persoană.[19] Este vital să se păstreze cele două aspecte împreună. Câteodată în istoria gândirii creştine unul dintre aspectele credinţei a fost subliniat atât de puternic, încât a făcut ca celălalt să pălească. Există adeseori o corelare între concepţia cuiva despre credinţă şi înţelegerea naturii revelaţiei. Atunci când revelaţia este considerată comunicarea de informaţie, credinţa este socotită ca un asentiment intelectual în privinţa doctrinei. Acesta a fost cazul în cadrul scolasticismului protestant.[20] Când revelaţia este concepută ca prezentarea de Sine a lui Dumnezeu în cadrul unei întâlniri personale, ca în neoortodoxie, credinţa este considerată o încredere personală în Dumnezeul pe care Îl întâlneşti.[21] În orice caz, poziţia pe care am luat-o noi în capitolele precedente ale acestei lucrări este că revelaţia nu este o problemă de sau/sau. Dumnezeu Se revelează pe Sine, dar El o face, cel puţin în parte, prin comunicarea informaţiei (sau a propoziţiilor) despre Sine, spunându-ne cine este.[22] Concepţia noastră despre revelaţie ne face să accentuăm dubla natură a credinţei: aceea de a da crezare afirmaţiilor şi aceea de a te încrede în Dumnezeu.

---

[16] Rudolf Bultmann, πιστεύω, în *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, p. 203.

[17] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1937, p. 361-362.

[18] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 271-272.

[19] Se face adeseori deosebirea între *assensus* sau *credentia*, pe de-o parte, şi *fiducia*, pe de altă parte – William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 34-35. Edward Carnell a folosit termenii „credinţă generală” şi „credinţă vitală” – *The Case for Orthodox Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 28-30.

Uneori credinţa este descrisă ca fiind în antiteză cu raţiunea şi cu neputinţă de împăcat cu ea. Este adevărat că credinţa nu este ceva stabilit pe o bază antecedentă printr-o dovadă incontestabilă. Dar, este de asemenea adevărat că, o dată ce ne-am angajat în a crede, credinţa ne dă posibilitatea să raţionăm şi să recunoaştem diversele dovezi care o susţin.[23] Aceasta înseamnă că credinţa este o formă de cunoaştere; ea lucrează în armonie cu raţiunea, nu împotriva ei. Răspunsul pe care l-a dat Isus celor doi ucenici trimişi de Ioan Botezătorul să-L întrebe „Tu eşti Acela care are să vină sau să aşteptăm pe altul?" (Luca 7:19) este oportun aici. Isus le-a răspuns trimiţându-i să-i relateze lui Ioan despre minunile pe care le-au văzut şi mesajul pe care l-au auzit. Isus i-a spus de fapt lui Ioan: „Iată, acestea sunt dovezile de care ai nevoie ca să poţi crede."

O atentă trecere în revistă dezvăluie faptul că acele cazuri care sunt invocate pentru a arăta că credinţa nu se bazează pe nici un fel de dovezi nu sprijină cu adevărat această concluzie. Un astfel de caz este cel al lui Toma care, neaflându-se cu ceilalţi ucenici când li S-a arătat Isus, nu a crezut. Toma a afirmat că dacă nu va putea vedea semnele cuielor în palmele lui Isus, dacă nu va putea pune degetul lui în semnul cuielor şi dacă nu va putea pune mâna lui în coasta lui Isus, nu va crede (Ioan 20:25). Când Isus S-a arătat, El l-a invitat pe Toma să-şi înlăture îndoielile. Iar atunci când Toma a mărturisit: „Domnul meu şi Dumnezeul meu!" (v. 28), Isus a răspuns: „Tomo, pentru că M-ai văzut ai crezut. Ferice de cei ce n-au văzut şi au crezut" (v. 29). Se aşteptase Isus ca Toma să creadă orbeşte, fără nici o dovadă? Amintiţi-vă că Toma a trăit cu Isus timp de trei ani, I-a auzit învăţătura şi I-a văzut minunile; el ştia despre promisiunea şi pretenţia lui Isus că va învia din morţi. El avea deja o bază suficientă pentru a crede mărturia celorlalţi ucenici pe care îi cunoştea şi a căror integritate morală o experimentase deja de mult. El nu ar fi trebuit să ceară dovezi suplimentare. În mod similar, când Avraam a fost chemat să-l jertfească pe Isaac, lui nu i s-a cerut să acţioneze orbeşte. Este adevărat că nu se vedea nici un animal de jertfă; Avraam pur şi simplu trebuia să aibă încredere în Dumnezeu. Dar cu toate că pe moment nu exista nici o dovadă vizibilă, Avraam îl cunoştea pe Iehova de multă vreme. El descoperise în trecut că

---

[20] A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York, Harper, 1961, p. 142.

[21] Emil Brunner, *Revelation and Reason*, Philadelphia, Westminster, 1946, p. 36.

[22] Vezi vol. I, p. 201-207.

[23] Augustin *Scrisoare* 137. 15; cf. Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 276-277.

Dumnezeu a fost credincios în a-i dărui pământul şi fiul pe care i le promisese. Credinţa exercitată de Avraam prin faptul că a fost gata să-şi sacrifice fiul a fost o extrapolare în viitorul necunoscut a experienţei lui trecute cu Dumnezeu.

Trebuie să observăm că deşi am zugrăvit convertirea ca pe un răspuns omenesc la iniţiativa divină, până şi pocăinţa şi credinţa sunt daruri de la Dumnezeu. Isus a explicat foarte limpede faptul că până şi convingerea, care este presupusă de pocăinţă este lucrarea Duhului Sfânt: „Şi când va veni El [Duhul Sfânt] va dovedi lumea vinovată în ce priveşte păcatul, dreptatea şi judecata. În ce priveşte păcatul: fiindcă ei nu cred în Mine; în ce priveşte dreptatea: fiindcă Mă duc la Tatăl şi nu Mă veţi mai vedea; în ce priveşte judecata: fiindcă stăpânitorul lumii acesteia este judecat" (Ioan 16:8-11). Isus a spus de asemenea: „Nimeni nu poate veni la Mine [adică, nu poate manifesta credinţă] dacă nu-l atrage Tatăl care M-a trimis; şi Eu îl voi învia în ziua de apoi" (Ioan 6:44). Această lucrare a Tatălui este eficace: „Tot ce-Mi dă Tatăl va ajunge la Mine şi pe cel ce vine la Mine nu-l voi izgoni afară... Aşa că oricine a ascultat pe Tatăl şi a primit învăţătura Lui vine la Mine" (Ioan 6:37, 45). Prin urmare, atât pocăinţa, cât şi credinţa sunt lucrări prin har ale lui Dumnezeu în viaţa credinciosului.

Regenerarea

Convertirea are de-a face cu răspunsul pe care îl dă fiinţa umană atunci când Dumnezeu îi oferă mântuirea şi se apropie de ea. Regenerarea este reversul convertirii. Ea este acţiunea lui Dumnezeu. Regenerarea este transformarea credincioşilor individuali realizată de Dumnezeu; faptul că El dă vieţii acestora o vitalitate şi o direcţie spirituală nouă atunci când ei Îl acceptă pe Cristos.

La baza doctrinei despre regenerare se află o anumită presupunere cu privire la natura umană. Natura umană are nevoie de transformare. Fiinţa umană este moartă din punct de vedere spiritual şi din acest motiv ea are nevoie de o naştere din nou sau naştere spirituală.[24] Am observat anterior că omul natural nu este conştient de existenţa stimulilor spirituali şi este insensibil la ei.[25] Imaginea biblică a omului neregenerat care îl arată pe acesta ca fiind orb, surd şi mort indică o lipsă de sensibilitate spirituală. Şi nu numai că necredincioşii sunt incapabili să perceapă adevărurile spirituale; ei sunt şi incapabili să facă ceva ca să-şi modifice starea de orbire şi tendinţa naturală înspre păcat. Când citim descrierea omului păcătos din Romani 3:9-20, este evident că e nevoie mai degrabă de o schimbare radicală sau de o metamorfoză, decât de o simplă modificare sau ajustare a lăuntrului persoanei. Pentru unii aceasta pare a fi o concepţie foarte pesimistă despre natura umană şi într-adevăr aşa şi este din perspectiva potenţialului natural; dar concepţia noastră nu-şi limitează aşteptările la posibilităţile naturale.

Descrierile biblice ale naşterii din nou sunt numeroase, plastice şi variate. Chiar şi în Vechiul Testament găsim o referire izbitoare la lucrarea de reînnoire pe care o face Dumnezeu. El promite: „Le voi da o altă inimă şi voi pune un duh nou în voi. Voi lua din trupul lor inima de piatră şi le voi da o inimă de carne, ca să urmeze poruncile Mele, să păzească şi să împlinească legile Mele; şi ei vor fi poporul Meu, iar Eu voi fi Dumnezeul lor" (Ezec. 11:19-20). Cu toate că terminologia şi imagistica diferă faţă de cele din Noul Testament, avem aici ideea de bază a transformării vieţii şi a spiritului.

---

[24] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 290.

[25] Vezi vol. II, p. 179, 191.

În Noul Testament termenul care exprimă la modul cel mai strict ideea de regenerare este παλιγγενεσία. El apare doar de două ori în Noul Testament. Unul din aceste două cazuri este Matei 19:28, unde termenul se referă la „noua lume" care va fi parte a mileniului. Celălalt caz este Tit 3:5, care se referă la mântuire: Dumnezeu, Mântuitorul nostru „ne-a mântuit, nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire [dreptate], ci pentru îndurarea Lui, prin spălarea naşterii din nou şi prin înnoirea făcută de Duhul Sfânt". Aici avem ideea biblică de re-naştere. Cu toate că termenul literal παλιγγενεσία nu se găseşte altundeva în Noul Testament, ideea este cu siguranţă importantă.

Expunerea cea mai cunoscută şi mai extinsă a conceptului de naştere din nou se găseşte în conversaţia lui Isus cu Nicodim din Ioan 3. Isus i-a spus lui Nicodim: „Adevărat, adevărat îţi spun că dacă un om nu se naşte din nou, nu poate vedea Împărăţia lui Dumnezeu" (v. 3). Într-un moment ulterior din timpul discuţiei El a făcut următorul comentariu: „Nu te mira că ţi-am zis: «Trebuie să vă naşteţi din nou»" (v. 7). Cuvântul grecesc folosit aici, ἄνωθεν, poate fi tradus şi „de sus". Faptul că „iar" sau „din nou" este traducerea corectă în cazul de faţă se vede din răspunsul lui Nicodim: „Cum se poate naşte un om bătrân? Poate el să intre a doua oară în pântecele maicii sale şi să se nască? (v. 4). Nicodim a înţeles că Isus a spus că un om trebuie să se nască din nou.

Deşi terminologia variază, ideea se găseşte şi altundeva în Noul Testament. În aceeaşi conversaţie cu Nicodim, Isus a vorbit despre „a fi născut din Duh" (Ioan 3:5-8). El avea în minte o lucrare supranaturală care transformă viaţa individului. Această lucrare, care este indispensabilă pentru intrarea în Împărăţia lui Dumnezeu, nu este ceva ce poate fi realizat prin efort sau planificare omenească. Se mai vorbeşte despre ea ca despre a fi „născut din Dumnezeu" sau „născut prin Cuvântul lui Dumnezeu" (Ioan 1:12-13; Iacov 1:18; 1 Petru 1:3, 23; 1 Ioan 2:29; 5:1, 4). Oricine trece prin această experienţă este o făptură nouă: „Căci dacă este cineva în Cristos este o făptură nouă. Cele vechi s-au dus: iată că toate lucrurile s-au făcut noi" (2 Cor. 5:17). Pavel vorbeşte despre reînnoirea în Duhul Sfânt (Tit 3:5), despre a fi înviat (Efes. 2:1, 5) şi despre înviere dintre cei morţi (Efes. 2:6). Aceeaşi idee este implicită şi în afirmaţia lui Isus că El a venit să dea viaţă (Ioan 6:63; 10:10, 28).

Deşi este destul de uşor de înşirat exemple în care apare ideea de naştere din nou, nu este atât de uşor de stabilit semnificaţia ei. Nu ar trebui, însă, să fim surprinşi că naşterea din nou este greu de înţeles.[26] Isus i-a arătat lui Nicodim, care întâmpina dificultăţi în a pricepe despre ce vorbea Isus, că acest concept este dificil. El este asemenea vântului: deşi nu ştim de unde vine şi încotro se duce, îi auzim vuietul (Ioan 3:8). Deoarece naşterea din nou are de-a face cu fenomene care nu sunt percepute prin simţuri, ea nu poate fi studiată în modul în care sunt studiate restul subiectelor. Există de asemenea o împotrivire firească faţă de ideea de naştere din nou, o împotrivire care face să fie dificilă examinarea obiectivă a conceptului. Necesitatea naşterii din nou este valabilă pentru noi toţi, căci ea subliniază faptul că nimeni nu este destul de bun în starea lui naturală; noi toţi trebuie să trecem printr-o metamorfoză dacă vrem să-I fim plăcuţi lui Dumnezeu.

---

[26] Millard J. Erickson, „The New Birth Today", *Christianity Today*, 16 august 1974, p. 8-10.

În pofida problemelor pe care le ridică înţelegerea conceptului, se pot face câteva afirmaţii cu privire la el. În primul rând, regenerarea implică ceva nou, o schimbare totală a tendinţelor naturale ale omului. Ea nu este numai o amplificare a unor caracteristici existente. Aceasta întrucât una din laturile regenerării implică tocmai omorârea sau răstignirea calităţilor existente. Comparând viaţa în Duhul cu cea în carne, Pavel spune: „Cei ce sunt ai lui Cristos Isus şi-au răstignit firea pământească împreună cu patimile şi poftele ei. Dacă trăim prin Duhul, să şi umblăm prin Duhul" (Gal. 5:24-25). Alte referiri la moartea individului sau a anumitor aspecte din individ sunt în Romani 6:1-11 şi Galateni 2:20; 6:14. Ideea morţii cuiva faţă de carne (faţă de modul natural de a acţiona şi de a trăi) şi a învierii în Duhul este o dovadă că regenerarea este producerea unei creaţii complet noi (cum a etichetat-o corect Pavel), şi nu doar o amplificare a ceea ce este deja direcţia de bază a vieţii persoanei respective.

Ca omorâre a cărnii, naşterea din nou implică o contracarare a efectelor păcatului. Lucrul acesta se vede probabil cel mai bine în afirmaţia lui Pavel din Efeseni 2:1-10. Starea de moarte care reclamă o transformare este un rezultat al păcatului în care trăim, conduşi fiind de domnul puterilor văzduhului. Cu toate că regenerarea implică ceva complet nou pentru noi, ea nu are ca rezultat ceva străin de natura umană. Mai degrabă, naşterea din nou este restaurarea naturii umane la ceea ce a fost ea proiectată să fie iniţial şi la ceea ce a fost ea de fapt înainte ca păcatul să fi intrat în rasa umană în momentul căderii. Ea este simultan începutul unei vieţi noi şi reîntoarcerea vechii vieţi şi activităţi.

Mai mult, se pare că naşterea din nou este ea însăşi instantanee. Nu este nimic în descrierile naşterii din nou care să sugereze că ea ar fi mai degrabă un proces decât un eveniment unic. Ea nu este nicăieri caracterizată ca fiind incompletă. Scriptura spune despre credincioşi că sunt „născuţi din nou" sau că „au fost născuţi din nou" mai degrabă decât că „se nasc din nou" (Ioan 1:12-13; 2 Cor. 5:17; Efes. 2:1, 5-6; Iacov 1:18; 1 Petru 1:3, 23; 1 Ioan 2:29; 5:1-4 – verbele greceşti relevante din aceste versete sunt fie la timpul aorist, care arată mai degrabă înspre o acţiune punctiformă decât spre una continuă, fie la timpul trecut, ceea ce indică o acţiune încheiată). În timp ce s-ar putea să nu fie posibil să se determine momentul precis al naşterii din nou, şi poate exista o întreagă serie de antecedente, se pare că naşterea din nou în sine este încheiată într-o clipită.[27]

Cu toate că regenerarea se săvârşeşte instantaneu, ea nu este un sfârşit în sine. Ca schimbare a impulsurilor spirituale, regenerarea este începutul unui proces de creştere care continuă de-a lungul vieţii individului. Acest proces de maturizare spirituală este sfinţirea. După ce a făcut observaţia că cititorii săi au fost morţi înainte, dar în prezent sunt vii, Pavel adaugă: „Căci noi suntem lucrarea Lui, creaţi în Cristos Isus pentru faptele bune pe care le-a pregătit Dumnezeu mai dinainte ca să umblăm în ele" (Efes. 2:10). El vorbeşte în Filipeni 1:6 despre continuarea şi încheierea a ceea ce s-a început: „Sunt încredinţat că Acela care a început în voi această bună lucrare, o va isprăvi până în ziua lui Isus Cristos." Regenerarea este doar un început, există însă mult mai multe lucruri care urmează să vină. Manifestările acestei maturizări spirituale sunt numite „roada Duhului". Ele sunt opusul direct al roadei vechii naturi, a cărnii (Gal. 5:19-23).

---

[27] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 826-827.

Naşterea din nou este de asemenea un eveniment supranatural. Ea nu este ceva ce se poate realiza prin efort omenesc. Isus a lămurit aceasta în Ioan 3:6: „Ce este născut din carne, este carne şi ce este născut din Duh, este duh." Prin aceasta El răspundea la întrebarea lui Nicodim dacă naşterea din nou are loc în urma reintrării în pântecele mamei. Este de asemenea important să nu uităm că regenerarea este în special lucrarea Duhului Sfânt. Cu toate că mântuirea a fost plănuită şi iniţiată de Tatăl, şi în realitate săvârşită de Fiul, Duhul Sfânt este Cel care o aplică la viaţa credinciosului, împlinind astfel intenţia divină pentru oameni.

În trecut regenerarea a fost imaginată uneori ca o modificare a substanţei sufletului.[28] Această idee nu este prea semnificativă pentru noi, în parte fiindcă semnificaţia „substanţei" nu este prea clară. Ar fi mai bine să se gândească în termeni de schimbare în înclinaţiile şi impulsurile individului şi nu să se facă speculaţii referitoare la natura exactă a schimbării care are loc.

Doctrina despre regenerare plasează credinţa creştină pe poziţie neobişnuită. Pe de-o parte, creştinii resping credinţa seculară actuală în bunătatea omului şi aşteptările optimiste care decurg din această credinţă. Tocmai insistenţa cu care se vorbeşte de regenerare este o declarare a faptului că fără un ajutor extern şi fără o transformare completă nu există nici o posibilitate ca binele autentic să se realizeze pe scară mare în omenire. Pe de altă parte, în pofida evaluării pesimiste a puterilor naturale ale omului, creştinismul este foarte optimist: cu ajutor supranatural oamenii pot fi transformaţi şi restauraţi la bunătatea lor iniţială. Referitor la capacitatea lui Dumnezeu de a schimba inimile omeneşti, dându-ne posibilitatea să intrăm în Împărăţia Lui, Isus a spus: „La oameni lucrul acesta este cu neputinţă, dar la Dumnezeu toate lucrurile sunt cu putinţă" (Matei 19:26).

Implicaţii ale chemării eficace, ale convertirii şi ale regenerării

1. Natura umană nu poate fi modificată prin reforme sociale sau prin educaţie. Ea trebuie transformată printr-o lucrare supranaturală a Dumnezeului triunic.
2. Nimeni nu poate prezice sau decide cine va experimenta naşterea din nou. Ea este în ultimă instanţă lucrarea lui Dumnezeu; chiar şi convertirea depinde de chemarea Lui eficace.
3. Începerea vieţii creştine reclamă recunoaşterea propriei păcătoşenii şi hotărârea de a abandona modul de viaţă egocentric.
4. Credinţa mântuitoare reclamă o credinţă corectă cu privire la natura lui Dumnezeu şi cele făcute de El. Totuşi, credinţa corectă este insuficientă. Trebuie de asemenea ca persoana în cauză să I se încredinţeze în mod activ lui Dumnezeu.
5. Convertirea unei persoane poate fi radical diferită de cea a altei persoane. Lucrul important este să existe o pocăinţă şi o credinţă autentică.
6. Nimeni nu poate simţi când are loc naşterea din nou. Aceasta îşi va semnala prezenţa prin producerea unei noi sensibilităţi faţă de lucrurile spirituale, a unei noi direcţii a vieţii şi a unei capacităţi din ce în ce mai mari de a asculta de Dumnezeu.

---

[28] James Strahan, „Flacius", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1955, vol. 6, p. 49.

45

Începutul mântuirii: aspectele obiective

Unirea cu Cristos
  Învățătura Scripturii
  Modele inadecvate
  Caracteristicile unirii
  Implicațiile unirii cu Cristos
Justificarea
  Justificarea și dreptatea judiciară
  Obiecții aduse doctrinei despre justificarea judiciară
  Credința și faptele
  Efectele de durată ale păcatului
Adopția
  Natura adopției
  Beneficiile adopției

Până aici am examinat acele aspecte ale începutului vieţii creştine care implică starea spirituală reală a persoanei, adică aspectele subiective ale începutului mântuirii. În acest capitol vom lua în considerare schimbarea din statutul sau starea individului faţă de Dumnezeu, adică dimensiunile obiective ale începutului mântuirii.

Unirea cu Cristos

Învățătura Scripturii

Într-un sens, unirea cu Cristos este o expresie cuprinzătoare pentru întreaga mântuire; diverse alte doctrine sunt simple părţi componente.[1] În timp ce acest termen şi concept este adeseori neglijat în favoarea altor concepte, cum sunt regenerarea, justificarea şi sfinţirea, este instructiv să se observe numărul mare de referiri la unitatea dintre Cristos şi credincios. Cele mai importante texte de acest gen îi prezintă pe credincios şi pe Cristos ca fiind unul

---

[1] John Murray, *Redemption – Accomplished and Applied*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 161.

„în" celălalt. Pe de-o parte, avem multe referiri specifice la faptul că credinciosul este în Cristos; de exemplu, 2 Corinteni 5:17: „Căci, dacă este cineva în Cristos, este o făptură nouă. Cele vechi s-au dus: iată că toate lucrurile s-au făcut noi." Există două asemenea expresii în Efeseni 1:3-4: „Binecuvântat să fie Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care ne-a binecuvântat cu tot felul de binecuvântări duhovniceşti, în locurile cereşti, în Cristos. În El, Dumnezeu ne-a ales înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinţi şi fără prihană [vină] înaintea Lui." Două versete mai departe citim despre „lauda slavei harului Său pe care ni l-a dat în Preaiubitul Lui. În El avem răscumpărarea, prin sângele Lui iertarea păcatelor, după bogăţiile harului Său, pe care l-a răspândit din belşug peste noi" (v. 6-8). Pavel ne spune că am fost creaţi din nou în Cristos: „Căci noi suntem lucrarea Lui şi am fost zidiţi în Cristos Isus pentru faptele bune pe care le-a pregătit Dumnezeu mai dinainte ca să umblăm în ele" (Efes. 2:10). Harul lui Dumnezeu ne este dat nouă în Cristos: „Mulţumesc Dumnezeului meu totdeauna cu privire la voi pentru harul lui Dumnezeu care v-a fost dat în Isus Cristos. Căci în El aţi fost îmbogăţiţi în toate privinţele, cu orice vorbire şi cu orice cunoştinţă" (1 Cor. 1:4-5). Credincioşii decedaţi sunt numiţi „morţi în Cristos" (1 Tes. 4:16) şi învierea noastră va avea loc în Cristos: „Şi după cum toţi mor în Adam, tot aşa toţi vor învia în Cristos" (1 Cor. 15:22).

Cealaltă latură a acestei relaţii constă în afirmaţia că Cristos este în credincios. Pavel spune: „...cărora [sfinţilor] Dumnezeu a voit să le facă cunoscut care este bogăţia slavei tainei acesteia între neamuri, şi anume: Cristos în voi, nădejdea slavei" (Col. 1:27). Prezenţa lui Cristos în credincios este exprimată, într-un mod oarecum diferit, şi în Galateni 2:20: „Am fost răstignit împreună cu Cristos şi trăiesc, dar nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăieşte în mine. Şi viaţa pe care o trăiesc acum în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru mine." Există şi analogia cu viţa şi mlădiţele pe care o face Isus, analogie care accentuează locuirea lui Cristos în credincios şi a credinciosului în Cristos: „Rămâneţi în Mine şi Eu voi rămâne în voi. După cum mlădiţa nu poate aduce roadă de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi nu puteţi aduce roadă dacă nu rămâneţi în Mine. Eu sunt Viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cine rămâne în Mine şi în cine rămân Eu aduce multă roadă, căci despărţiţi de Mine nu puteţi face nimic" (Ioan 15:4-5). Este evident că tot ceea ce are credinciosul din punct de vedere spiritual se bazează pe faptul că Cristos este în el. Nădejdea slavei este Cristos în noi. Vitalitatea noastră spirituală provine din prezenţa Lui care ne locuieşte. Alte pasaje pe care le-am putea menţiona cuprind şi promisiunea lui Isus de a fi prezent cu cel credincios (Matei 28:20; Ioan 14:23). În cele din urmă, există o întreagă avalanşă de experienţe despre care se spune că credinciosul le împărtăşeşte „cu Cristos": suferinţa (Rom. 8:17), răstignirea (Gal. 2:20), moartea (Col. 2:20), îngroparea (Rom. 6:4), aducerea la viaţă (Efes. 2:5), învierea (Col. 3:1), glorificarea şi moştenirea (Rom. 8:17).

Modele inadecvate

Deşi există numeroase referiri la unirea noastră cu Cristos, trebuie să ne întrebăm cu toate acestea ce anume se înţelege prin aceasta, întrucât limbajul nu este prea limpede. În ce sens se poate spune că Cristos este în noi şi noi în El? Sunt aceste expresii întru totul metaforice sau au şi vreun sens literal?

Cele câteva explicaţii care au fost oferite nu exprimă cu exactitate implicaţiile acestei doctrine. Printre ele se află şi ideea că această unire a noastră cu Cristos este metafizică. La baza acestei idei se găseşte conceptul panteist potrivit căruia noi suntem una în esenţă cu Dumnezeu. Nu există nici o existenţă separat de a Lui. Noi facem parte din esenţa divină. Cristos este una cu noi şi este în noi în virtutea creaţiei, mai degrabă decât a răscumpărării.[2] Aceasta înseamnă că El este una cu toţi membrii rasei umane, nu numai cu credincioşii. Totuşi, această explicaţie merge dincolo de învăţătura Scripturii; toate afirmaţiile biblice despre unirea cu Cristos se referă exclusiv la credincioşi. Diverse pasaje lămuresc faptul că nu oricine este inclus între cei în care locuieşte Cristos şi care sunt în Cristos (de ex., 2 Cor. 5:17).

Un al doilea model propus este cel potrivit căruia unirea noastră cu Cristos este mistică.[3] Relaţia dintre credincios şi Isus este atât de profundă şi de captivantă încât credinciosul îşi pierde efectiv propria sa individualitate. Isus controlează relaţia în aşa măsură, încât personalitatea umană este aproape în întregime anihilată. Experienţa creştinului este comparată cu cea pe care o trăieşte suporterul de fotbal sau melomanul, a căror atenţie este atât de captivată de ceea ce are loc pe terenul de sport sau pe scenă, încât pierd orice noţiune a timpului, a spaţiului sau a sinelui. Relaţia nu este atât o trăire a credinciosului după felul în care ar dori Isus ca el să trăiască, cât o preluare şi o trăire efectivă de către Isus a vieţii persoanei respective. Credinciosul este atât de supus poruncilor Domnului încât pare aproape hipnotizat. Această concepţie încearcă în mod evident să înlăture orice formă de individualism.

Cei care o susţin cred că ascultarea deplină de voia Domnului poate fi dobândită în această viaţă. Acest obiectiv, fireşte, este cât se poate de lăudabil. Trebuie să se remarce de asemenea că există pasaje care par să sprijine această poziţie, de exemplu Galateni 2:20, unde Pavel spune: „... nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăieşte în mine." Şi totuşi, o examinare mai atentă ne dezvăluie că acest text nu vorbeşte despre o anihilare a personalităţii, întrucât Pavel merge mai departe şi spune: „Şi viaţa pe care o trăiesc acum în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru mine." Pavel este cel care trăieşte aici – el trăieşte prin credinţa în Cristos. Acest text nu sugerează în nici un caz că credinciosul nu trăieşte propria sa viaţă. Printre alte referiri înrudite se află şi afirmaţia lui Isus din Ioan 14:12: „Adevărat, adevărat vă spun că cine crede în Mine va face şi el lucrările pe care le fac Eu; ba încă va face altele şi mai mari decât acestea; pentru că Eu Mă duc la Tatăl." În mod similar, El a spus în momentul înălţării Sale la cer: „Ci voi veţi primi o putere când se va pogorî Duhul Sfânt peste voi şi-Mi veţi fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului" (Fapte 1:8). Observaţi că în aceste pasaje Isus nu sugerează că El va face lucrarea în timp ce ucenicii vor rămâne complet pasivi. Ei vor face lucrarea, chiar dacă, desigur, în şi cu puterea dată de El. Aceste pasaje, alături de altele asemănătoare, arată că oricât de puternică este influenţa lui Cristos asupra credinciosului, ei rămân doi. Ei nu se contopesc treptat într-unul singur, şi nici nu este adevărat că unul dintre ei se dizolvă în personalitatea celuilalt.

---

[2] Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, New York, Harper, 1959, p. 296-297.

[3] Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, ediţia a doua, New York, George H. Doran, 1926, p. 142-157. În formele ei mai extreme, pe care Deissmann le numeşte „uniomisticism", această concepţie se apropie de panteism.

Un al treilea model consideră unirea noastră cu Cristos ca fiind asemănătoare relaţiei dintre doi prieteni sau dintre un învăţător şi elevul său. Din împărtăşirea aceloraşi interese şi din dedicarea faţă de aceleaşi idealuri rezultă o unitate sufletească. Aceasta ar putea fi numită o unitate simpatetică.[4] Ea este o legătură exterioară. Cei doi *sunt influenţaţi* unul de celălalt în primul rând prin vorbire; de exemplu, învăţătorul îl influenţează pe elev în primul rând prin educaţia pe care i-o dă.

Dacă al doilea model este greşit, prin faptul că face ca legătura dintre Cristos şi credincios să fie prea puternică, acest al treilea model o face prea slabă. Pentru că în cadrul acestui model se consideră că relaţia dintre creştin şi Isus nu diferă prea mult de relaţia pe care cineva ar fi putut-o avea cu apostolul Pavel sau pe care au avut-o ucenicii lui Ioan Botezătorul cu acesta. Totuşi, fără îndoială că atunci când Isus le-a promis ucenicilor Săi că va rămâne cu ei, El Se gândea la ceva mai mult decât doar la învăţăturile Lui. Într-adevăr, în ultima Sa cuvântare adresată ucenicilor Săi înainte de moartea Sa, El a făcut o deosebire între învăţăturile Lui şi prezenţa Sa personală: „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi. Noi vom veni la el şi vom locui împreună cu el" (Ioan 14:23). În mod evident El promitea o relaţie care era mult mai mult decât cea a lui Karl Marx sau a lui Sigmund Freud cu discipolii lor.

Un al patrulea model inadecvat este concepţia sacramentală – credinciosul obţine harul lui Isus Cristos prin primirea sacramentelor.[5] Ba mai mult, participând la Cina Domnului, consumând carnea lui Cristos şi sângele Lui, Îl primeşti pe El în tine. Acest model este bazat pe o interpretare literală a cuvintelor lui Isus rostite la instituirea Cinei Domnului: „Acesta este trupul Meu... acesta este sângele Meu" (Matei 26:26-28; Marcu 14:22-24; Luca 22:19-20). El este de asemenea întemeiat pe o interpretare literală a afirmaţiei lui Isus din Ioan 6:53: „Adevărat, adevărat vă spun, că dacă nu mâncaţi trupul Fiului omului şi dacă nu beţi sângele Lui, n-aveţi viaţa în voi înşivă." În mare măsură, concepţia sacramentală despre unirea noastră cu Cristos atârnă de o interpretare literală a acestor versete. Vom examina şi vom evalua sacramentalismul când vom discuta despre mijloacele mântuirii (p. 868-870). În momentul de faţă vom face doar observaţia că luarea în sensul cel mai literal posibil al acestor texte pare nejustificată şi duce la câteva concluzii de-a dreptul absurde (de ex., că sângele şi carnea lui Isus fac parte în mod simultan din trupul Lui şi sunt şi elementele euharistiei, cum este adeseori numită Cina Domnului de către sacramentalişti). O dificultate în plus la această concepţie sacramentalistă despre unirea credinciosului cu Cristos este că un intermediar uman administrează sacramentele. Această concepţie contrazice afirmaţiile din Evrei 9:23-10:25 că Isus a eliminat nevoia mijlocitorilor şi că noi putem veni acum în mod direct la El.

---

[4] C. S. Lewis, *The Four Loves*, New York, Harcourt Brace, 1960, p. 96-97.

[5] Eric Mascall, *Christian Theology and Natural Science: Some Questions on Their Relations*, New York, Longmans, Green, 1956, p. 314 şi urm.

Caracteristicile unirii

Dar nu este suficient să subliniem deficienţele modelelor pe care tocmai le-am examinat. Trebuie să ne întrebăm ce înseamnă exact conceptul unirii cu Cristos. Pentru a obţine o oarecare înţelegere a lui vom nota câteva caracteristici ale unirii. Nu trebuie să ne aşteptăm să fim în stare să pricepem în întregime acest subiect, pentru că Pavel a vorbit despre el ca despre un mister. Comparând unirea dintre Cristos şi membrii Bisericii Lui cu unirea dintre soţ şi soţie, Pavel a spus: „Taina aceasta este mare" (Efes. 5:32). El se referea la faptul că o cunoaştere a acestei uniri nu este la îndemâna oamenilor, cu excepţia cazului în care este dată o revelaţie specială de la Dumnezeu. Ea este „taina ţinută ascunsă din veşnicii şi în toate veacurile, dar descoperită acum sfinţilor Lui, cărora Dumnezeu a voit să le facă cunoscut care este bogăţia slavei tainei acesteia între neamuri, şi anume: Cristos în voi, nădejdea slavei" (Col. 1:26-27).

Prima trăsătură caracteristică a unirii noastre cu Cristos este că ea are o natură juridică. Atunci când Tatăl ne evaluează sau ne judecă în faţa Legii, El nu priveşte doar la noi. În ochii Lui noi suntem una cu Cristos. Dumnezeu îl vede întotdeauna pe credincios în comuniune cu Cristos şi îi evaluează pe cei doi împreună. Prin urmare, El nu spune: „Isus este drept, dar acel om este nedrept." El îi vede pe ce doi ca fiind una şi spune: „Ei sunt drepţi." Faptul că credinciosul este drept nu este o ficţiune sau o reprezentare greşită. Ci este evaluarea corectă a unei noi entităţi, a unei asociaţii, ca să zicem aşa, cu statut de persoană juridică. Credinciosul a fost încorporat în Cristos şi Cristos în credincios (deşi nu exclusiv). Toate bunurile de preţ ale fiecăruia în parte sunt acum posedate în mod reciproc. Din punct de vedere legal, cei doi sunt una.

În al doilea rând, unirea credinciosului cu Cristos este spirituală. Acest lucru are două laturi. Pe de-o parte, comuniunea este realizată de Duhul Sfânt. Există o relaţie strânsă între Cristos şi Duhul Sfânt, mai strânsă decât ne putem uneori imagina. Aceasta se vede clar 1 Corinteni 12:13: „Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh." Observaţi de asemenea interschimbabilitatea dintre Cristos şi Duhul în Romani 8:9-11: „Voi însă nu mai sunteţi pământeşti, ci duhovniceşti, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în adevăr în voi. Dacă nu are cineva Duhul lui Cristos nu este al Lui. Şi dacă Cristos este în voi, trupul vostru, da, este supus morţii din pricina păcatului; dar duhul vostru este viu din pricina neprihănirii [dreptăţii]. Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Cristos Isus din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare din pricina Duhului Său, care locuieşte în voi." John Murray spune: „Cristos locuieşte în noi dacă Duhul Lui locuieşte în noi, şi El locuieşte în noi prin Duhul." Duhul este „liantul acestei uniri."[6]

Nu numai că unirea noastră cu Cristos este realizată de Duhul Sfânt, dar ea este şi o unire a spiritelor. Nu este unirea unor persoane într-o singură esenţă, ca în Trinitate. Nu este o unire a unor naturi într-o singură persoană, ca în cazul încarnării lui Isus Cristos. Nu este o legătură fizică, întocmai ca la sudarea a două bucăţi de metal. Ea este, într-un fel, o unire dintre două spirite, care nu nimiceşte pe vreunul dintre ele. Ea nu îl face pe credincios mai puternic din punct de vedere fizic sau mai inteligent. Mai degrabă, ceea ce produce unirea este o nouă vitalitate spirituală în omul respectiv.

---

[6] Murray, *Redemption*, p. 166.

În cele din urmă, unirea noastră cu Cristos este vitală. Viaţa Lui curge efectiv în a noastră, reînnoind natura noastră lăuntrică (Rom. 12:2; 2 Cor. 4:16) şi dându-ne putere spirituală. Există un adevăr literal în analogia lui Isus cu viţa şi mlădiţele. La fel cum mlădiţa nu poate să aducă rod dacă nu primeşte sevă de la viţă, nici noi nu putem aduce roade spirituale dacă viaţa lui Cristos nu curge prin noi (Ioan 15:4).

S-au folosit diverse analogii pentru a lămuri ideea de unire cu Cristos. Câteva sunt luate din domeniul material. În cazul respiraţiei gură-la-gură una dintre cele două persoane respiră efectiv pentru cealaltă. În timpul unei operaţii pe cord, o inimă artificială realizează funcţia vitală de irigare cu sânge a celulelor din organism (şi prin urmare cu oxigen şi cu diverse elemente nutritive esenţiale). Şi inspirându-ne din domeniul psihologiei, sau parapsihologiei, găsim nenumărate dovezi care atestă că gândurile pot fi transmise într-un anume fel de la anumiţi indivizi la alţii. Acum, de vreme ce Cristos a proiectat şi a creat întreaga noastră natură, inclusiv psihicul nostru, nu este deloc surprinzător că, locuind în noi într-un fel pe care noi nu îl înţelegem pe deplin, El este în stare să ne afecteze gândurile şi sentimentele. O ultimă ilustraţie, şi încă una biblică, este cea referitoare la soţ şi soţie. Nu numai că cei doi devin una din punct de vedere fizic, însă în cazul ideal ei devin atât de apropiaţi în gândire şi sentimente încât îşi împărtăşesc părerile şi se înţeleg reciproc. Deşi nici una dintre aceste analogii nu ne poate da o înţelegere adecvată, luate împreună ele ne pot oferi o imagine mai clară a problemei unirii cu Cristos.

Implicaţiile unirii cu Cristos

Unirea noastră cu Cristos are anumite implicaţii pentru vieţile noastre. În primul rând, noi suntem consideraţi drepţi. Pavel a scris: „Acum dar nu este nici o osândire pentru cei ce sunt în Cristos Isus" (Rom. 8:1). Datorită unirii noastre juridice cu Cristos avem o poziţie corectă în faţa Legii şi înaintea lui Dumnezeu. Suntem la fel de drepţi ca Însuşi Fiul lui Dumnezeu, Isus Cristos.

În al doilea rând, noi trăim acum în puterea lui Cristos.[7] Pavel a afirmat: „Pot totul în Cristos care mă întăreşte" (Filip. 4:13). El a pretins de asemenea că: „...viaţa pe care o trăiesc acum în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit şi S-a dat pe Sine Însuşi pentru mine" (Gal. 2:20). Când Pavel s-a luptat cu acel „ţepuş în carne" pe care îl avea, probabil o boală, el a descoperit că deşi ţepuşul nu a fost îndepărtat, Dumnezeu i-a dat harul să îl poată purta: „Şi El [Domnul] mi-a spus: «Harul Meu îţi este de ajuns; căci puterea Mea în slăbiciune este făcută desăvârşită.» Deci mă voi lăuda mult mai bucuros cu slăbiciunile mele, pentru ca puterea lui Cristos să rămână în mine" (2 Cor. 12:9). Această putere a lui Cristos nu se găseşte numai în învăţătura Lui şi în inspiraţia dată de exemplul Lui. El ne dă şi un ajutor concret ca să putem îndeplini ceea ce aşteaptă El de la noi.

A fi una cu Cristos înseamnă şi a suferi. Ucenicilor li s-a spus că vor bea paharul pe care urma să-L bea Isus şi că vor fi botezaţi cu botezul cu care urma să fie botezat El (Marcu 10:39). Dacă tradiţia orală este adevărată, majoritatea dintre ei au avut o moarte de martir. Isus le-a spus să nu fie surprinşi dacă se vor confrunta cu persecuţii: „Aduceţi-vă aminte de vorba pe care v-am spus-o: «Robul nu este mai mare decât stăpânul său.» Dacă M-au prigonit pe Mine şi pe voi vă vor prigoni" (Ioan 15:20). Pavel nu s-a dat înapoi de la această perspectivă; ba mai mult, unul dintre obiectivele lui a fost să împărtăşească suferinţele lui Cristos: „Pentru El am pierdut toate ... să-L cunosc pe El şi puterea învierii Lui şi părtăşia suferinţelor Lui şi să mă fac asemenea cu moartea Lui" (Filip. 3:8-10). Petru i-a îndemnat pe cititorii săi: „...bucuraţi-vă, întrucât aveţi parte de patimile lui Cristos, ca să vă bucuraţi şi să vă veseliţi şi la arătarea slavei Lui" (1 Petru 4:13).

---

[7] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 492-493.

În final, noi avem şi perspectiva de a domni împreună cu Cristos. Celor doi ucenici care au cerut o poziţie înaltă şi prestigiu li s-a promis în schimb suferinţă (Marcu 10:35-39); dar Isus a mai spus întregului grup de ucenici că întrucât au rămas necontenit cu El în încercările Lui, ei vor mânca şi vor bea la masa Lui în Împărăţia Lui şi „vor şedea pe scaune de domnie ca să judece pe cele douăsprezece seminţii ale lui Israel" (Luca 22:30). Pavel a făcut o afirmaţie similară: „Dacă răbdăm, vom şi împărăţi împreună cu El" (2 Tim. 2:12). Cu toate că adeseori trecem prin încercări şi chiar prin suferinţe aici pe pământ, ni se dau resurse ca să le putem suporta. Iar celor care suferă împreună cu Cristos le stă înainte un viitor glorios.

Justificarea

Omenirea are o dublă problemă pricinuită de păcat şi cădere. Pe de-o parte, există o corupţie fundamentală a naturii umane; caracterul nostru moral s-a deteriorat din pricina păcatului. Acest aspect al blestemului este anulat prin regenerare, care schimbă total direcţia şi tendinţele generale ale naturii umane. Rămâne însă cealaltă problemă: vina noastră sau faptul că suntem pasibili de pedeapsă pentru că nu am reuşit să îndeplinim aşteptările lui Dumnezeu. La această ultimă problemă răspunde justificarea. Justificarea este acea acţiune a lui Dumnezeu care îi pronunţă pe păcătoşi drepţi înaintea Sa. Ea ţine de faptul că am fost iertaţi şi s-a declarat despre noi că am îndeplinit tot ceea ce Legea lui Dumnezeu ne cerea. Pe plan istoric, această doctrină specială a jucat un rol foarte important în creştinism. Ea este cea care l-a preocupat pe Martin Luther în timpul zbuciumului său spiritual din mănăstire şi faptul că el a subscris la justificarea prin credinţă a dus la ruperea lui de biserica romano-catolică. Este de asemenea un subiect de o considerabilă importanţă practică în prezent, pentru că răspunde la întrebarea: Cum pot să fiu drept înaintea lui Dumnezeu? Cum pot eu, un păcătos, să fiu acceptat de un judecător sfânt şi drept?

Justificarea și dreptatea judiciară

Pentru ca justificarea să poată fi înţeleasă este necesar să se priceapă în primul rând conceptul biblic de dreptate, fiindcă justificarea este repunerea individului într-o stare de dreptate. În Vechiul Testament verbul צָדַק (*tsadaq*) şi derivatele lui desemnează conformarea la o normă. Deoarece nu se are în vedere atât caracterul individului cât relaţia lui cu Legea lui Dumnezeu, termenul are o natură religioasă mai mult decât una etică. Verbul înseamnă „a se conforma la o normă dată"; în rădăcina Hiphil sensul lui este „a declara drept sau a justifica".[8] Norma care este avută în vedere diferă în funcţie de situaţie. Uneori contextul este reprezentat de relaţiile de familie. Tamar a fost mai dreaptă decât Iuda, deoarece el nu-şi îndeplinise obligaţiile care îi reveneau în calitate de socru al ei (Gen. 38-26). Şi despre David, când a refuzat să îl ucidă pe Saul, s-a spus că este drept (1 Sam. 24:17; 26:23), deoarece a rămas credincios standardelor relaţiei monarh-supus. În mod evident dreptatea este înţeleasă ca fiind o problemă de împlinire a standardelor stabilite pentru o relaţie. Cei care împlinesc cerinţele relaţiei în care se află sunt drepţi. În ultimă instanţă, persoana şi natura lui Dumnezeu sunt măsura sau standardul dreptăţii. Dumnezeu este stăpânul tuturor şi sursa tuturor criteriilor de dreptate. După cum a mărturisit Avraam: „Cel ce judecă tot pământul nu va face oare dreptate?" (Gen. 18:25).

În Vechiul Testament conceptul de dreptate apare adeseori într-un context juridic. Un om drept este cel despre care un judecător a declarat că este lipsit de vină. Sarcina judecătorului este să îl condamne pe cel vinovat şi să îl achite pe cel nevinovat:[9] „Când doi oameni vor avea o ceartă între ei şi se vor înfăţişa înaintea judecăţii ca să fie judecaţi, celui nevinovat să-i dea drumul, iar pe cel vinovat să-l osândească" (Deut. 25:1). Dumnezeu este Judecătorul oamenilor (Ps. 9:4; Ier. 11:20). Despre cei care au fost achitaţi s-a considerat că au avut o relaţie corectă cu Dumnezeu, adică au îndeplinit ceea ce se aştepta de la ei în cadrul acelei relaţii. Prin urmare, în termenii Vechiului Testament justificarea înseamnă stabilirea şi declararea faptului că o anumită persoană este nevinovată, şi anume că persoana respectivă este dreaptă, adică a împlinit Legea.

Noul Testament duce mai departe această perspectivă vetero-testamentară asupra justificării. Fără vreo clarificare a conceptului ar fi fost şocant şi scandalos din partea lui Pavel să spună, cum a şi afirmat de fapt, că Dumnezeu îi justifică pe cei lipsiţi de evlavie (Rom. 4:5). Justiţia cere ca ei să fie condamnaţi; un judecător care îl justifică sau îl achită pe cel nedrept acţionează el însuşi în mod nedrept. Aşadar, atunci când citim că, dimpotrivă, justificându-i pe cei păcătoşi Dumnezeu S-a dovedit a fi drept (Rom. 3:26), trebuie să înţelegem faptul că o asemenea justificare se realizează separat de faptele Legii. În Noul Testament justificarea este un act declarativ al lui Dumnezeu prin care, *pe baza suficienţei morţii ispăşitoare a lui Cristos*, El declară că credincioşii au îndeplinit toate cerinţele Legii care se referă la ei. Justificarea este un act judiciar care îi atribuie credinciosului dreptatea lui Cristos; ea nu este o infuzie de sfinţenie în individ. Justificarea ţine de declaraţia că o anumită persoană este dreaptă, la fel cum face un judecător atunci când îl achită pe acuzat.[10] Ea nu se realizează prin transformarea persoanei în aşa fel încât să fie dreaptă sau prin modificarea stării ei spirituale reale.

---

[8] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 842-843; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge, Cambridge University, 1972, p. 18.

[9] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 440.

[10] Ziesler, *Righteousness*, p. 168.

Există câţiva factori care sprijină argumentul că justificarea este de natură judiciară sau declarativă:

1. Conceptul de dreptate ca având de-a face cu poziţia formală înaintea Legii sau a Legământului şi conceptul de judecător ca persoană care determină şi declară statutul nostru în acest sens.
2. Juxtapunerea lui a „justifica" (δικαιόω) şi a „condamna" în pasaje ca Romani 8:33-34: „Cine va ridica pâră împotriva aleşilor lui Dumnezeu? Dumnezeu este Acela care-i socoteşte neprihăniţi [drepţi]! Cine-i va osândi? Cristos a murit! Ba mai mult, El a şi înviat, stă la dreapta lui Dumnezeu şi mijloceşte pentru noi!" „Justifică" şi „osândeşte" sunt doi termeni paraleli aici. Dacă al doilea reprezintă un act declarativ sau judiciar, atunci se poate presupune că şi primul. Negreşit că actul condamnării nu presupune schimbarea stării spirituale, infuzarea într-un fel sau altul a păcatului sau a răului. Este pur şi simplu acuzarea cuiva care a făcut ceva rău şi stabilirea vinei. În mod corespunzător, actul justificării nu presupune infuzarea sfinţeniei în credincioşi, ci declararea dreptăţii lor. Un pasaj similar este Matei 12:37 unde Isus, vorbind despre ziua judecăţii, când fiecare va da socoteală pentru fiecare cuvânt uşuratic pe care îl va fi rostit, spune: „Căci din cuvintele tale vei fi scos fără vină şi din cuvintele tale vei fi osândit." În Vechiul Testament trebuie să observăm Deuteronom 25:1, pe care l-am citat deja, şi Proverbe 17:15: „Cel ce justifică pe vinovat şi osândeşte pe cel nevinovat sunt amândoi o scârbă înaintea Domnului" (trad. aut.). Dacă „a justifica" ar însemna „a face drept, sau sfânt, sau bun", atunci cei care îl justifică pe cel rău nu ar mai fi acuzaţi împreună cu cei care îl condamnă pe cel drept. Dacă, deci, condamnarea este un act declarativ, atunci şi justificarea trebuie să fie la fel.
3. Pasajele în care δικαιόω înseamnă „a apăra, a reabilita sau a recunoaşte (sau a dovedi) ca fiind drept". În unele cazuri termenul este folosit pentru faptele omului în faţa lui Dumnezeu. Luca relatează că după ce L-au auzit pe Isus predicând, „tot norodul... şi chiar vameşii au dat dreptate lui Dumnezeu, primind botezul lui Ioan" (Luca 7:29). Isus a folosit termenul în acelaşi sens când le-a răspuns fariseilor şi învăţătorilor Legii care încercau să se justifice pentru faptul că Îl respingeau pe Isus: „Totuşi Înţelepciunea [adică, învăţătura lui Ioan Botezătorul şi a Mea] a fost găsită dreaptă de toţi copiii ei" (v. 35).
4. Dovezi lingvistice că justificarea are un caracter judiciar sau declarativ. Terminaţia verbală -όω, ca în δικαιόω, nu are sensul de „a face ceva într-un anumit mod". Aceasta este mai degrabă semnificaţia lui -άζω, ca în ἁγιάζω („a face sfânt"). Terminaţia -όω, dimpotrivă, implică „a declara că ceva este într-un anumit fel", ca în ἀξιόω („a considera bun"). Prin urmare, δικαιόω înseamnă „a declară că este just".[11]

Din datele precedente tragem concluzia că justificarea este o acţiune judiciară sau declarativă a lui Dumnezeu, ca şi achitarea unui acuzat de către un judecător. Gottlob Schrenk face următoarea observaţie: „Se întâmplă rareori ca cineva să nu poată identifica accentele juridice din Noul Testament... LXX, cu accentele ei juridice, a avut în mod evident cea mai mare influenţă asupra uzanţei neo-testamentare."[12] Iar D. H. E. Whiteley rezumă: „Se acceptă aproape în mod universal că termenul «a justifica» (dikaioo) nu înseamnă «a face drept»."[13]

---

[11] James Hope Moulton şi William Francis Howard, *New Testament Greek*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1960, vol. 2, p. 397; William Sanday şi Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ediţia a cincea, Edinburgh, T. and T. Clark, 1958, p. 30-31.

Obiecţii aduse doctrinei despre justificarea judiciară

S-au ridicat obiecţii împotriva concepţiei că justificarea este de natură judiciară. Pe măsură ce ne vom ocupa de ele vom dobândi o imagine mai clară despre semnificaţia justificării. William Sanday şi Arthur Headlam au pus întrebarea: În ce fel i-a putut justifica Dumnezeu pe cei păcătoşi (adică să-i declare drepţi)? Nu este aceasta ceva în genul unei ficţiuni în care Dumnezeu îi tratează pe păcătoşi de parcă nu ar fi păcătuit sau, cu alte cuvinte, pretinde că păcătoşii sunt altceva decât ceea ce sunt cu adevărat? Această interpretare a justificării pare să-L facă pe Dumnezeu vinovat de înşelătorie, chiar dacă este numai o auto-înşelare.[14] Vincent Taylor s-a oprit la această idee şi a susţinut că dreptatea nu îi poate fi atribuită unui păcătos: „Dacă prin intermediul credinţei un om este socotit drept, trebuie să fie datorită faptului că, într-un sens credibil al cuvântului, el este drept şi nu pentru că un altul este drept în locul lui."[15]

Răspunsul nostru este că actul justificării nu ţine de anunţarea de către Dumnezeu a faptului că păcătoşii sunt ceva ce ei nu sunt de fapt. Există şi un aspect constitutiv al justificării. Pentru că ceea ce face Dumnezeu este de fapt să ne considere drepţi imputându-ne (şi nu împărtăşindu-ne) dreptatea lui Cristos. Aici trebuie să facem o deosebire între cele două sensuri ale cuvântului *drept*. Cineva ar putea fi drept în virtutea faptului că nu a violat niciodată Legea. O astfel de persoană ar fi nevinovată, îndeplinind pe deplin Legea. Dar chiar dacă am încălcat Legea, noi putem fi consideraţi drepţi o dată ce pedeapsa prescrisă a fost achitată. Există o anumită diferenţă între aceste două situaţii, care scoate în evidenţă insuficienţa definirii justificării ca fiind tratarea mea de către Dumnezeu „ca şi cum nu aş fi păcătuit niciodată". Omul nu este drept în primul sens, ci în cel de-al doilea. Întrucât pedeapsa pentru păcat a fost plătită şi astfel cerinţele legii au fost îndeplinite. Prin urmare, nu este o ficţiune faptul că credincioşii sunt drepţi, deoarece dreptatea lui Cristos a fost trecută în contul lor. Această situaţie este oarecum asemănătoare cu ceea ce are loc atunci când doi oameni se căsătoresc sau când două societăţi se unesc. Bunurile lor individuale se unesc, fiind tratate după aceea ca nişte proprietăţi comune.[16]

Una dintre obiecţiile aduse uneori doctrinei ispăşirii substituţionare şi a justificării judiciare este că virtutea pur şi simplu nu poate fi transferată de la o persoană la alta. Ceea ce ar trebui însă să se ţină minte este faptul că aceasta nu este o problemă atât de exterioară pe cât se crede uneori. Deoarece Cristos şi credinciosul nu stau la distanţă de trei paşi unul faţă de celălalt, astfel încât atunci când Dumnezeu se uită direct la credincios, El să nu-L poată vedea şi pe Cristos cu dreptatea Lui, ci doar să pretindă că-L vede. Mai exact, Cristos şi credinciosul au fost aduşi la o asemenea unitate încât bunurile spirituale ale lui Cristos, ca să zicem aşa, şi datoriile şi bunurile spirituale ale credinciosului s-au amestecat. Prin urmare, atunci când Dumnezeu se uită la credincios, El nu-l vede doar pe acesta. El îl vede pe credincios împreună cu Cristos şi în actul justificării îi justifică pe amândoi împreună. Este ca şi cum Dumnezeu ar spune: „Ei sunt drepţi!" El declară ceea ce este în mod real adevărat cu privire la credincios, ceea ce a ajuns să aibă loc prin faptul că Dumnezeu l-a considerat pe credincios una cu Cristos. Această unire este ca cea a unui cuplu; când doi se căsătoresc, ei îşi unesc bunurile şi datoriile. Bunurile lor fiind proprietate comună, valorile unuia pot şterge datoriile celuilalt, rezultând un bilanţ net pozitiv.

---

[12] Gottlob Schrenk, δικαιόω, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 volume, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 2, p. 214.

[13] Denys Edward Hugh Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Philadelphia, Fortress, 1964, p. 159.

[14] Sanday şi Headlam, *Romans*, p. 36.

[15] Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, Londra, Macmillan, 1952, p. 57.

[16] Ziesler, *Righteousness*, p. 169.

Justificarea, aşadar, este în trei, nu în doi, şi este de bună voie din partea tuturor celor implicaţi. Isus nu este o victimă fără voie recrutată pentru sarcina ce-i revine. El S-a oferit voluntar să Se dea pe Sine Însuşi şi să Se unească cu păcătosul. Există de asemenea o decizie conştientă din partea păcătosului de a intra în această relaţie. Şi Tatăl o acceptă din toată inima. Faptul că nimeni nu este constrâns face ca întreg procesul să fie în întregime corect din punct de vedere etic şi legal.

Numeroase pasaje din Scriptură arată că justificarea este darul lui Dumnezeu. Unul dintre cele mai cunoscute texte este Romani 6:23: „Fiindcă plata păcatului este moartea: dar darul fără plată al lui Dumnezeu este viaţa veşnică în Isus Cristos, Domnul nostru." Un altul este Efeseni 2:8-9: „Căci prin har aţi fost mântuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu vine de la voi, ci este darul lui Dumnezeu. Nu prin fapte ca să nu se laude nimeni." Justificarea este ceva complet nemeritat. Nu este o realizare. Ea este ceva primit, nu ceva dobândit. Nici măcar credinţa nu este vreo faptă bună pe care Dumnezeu trebuie să o răsplătească cu mântuirea. Ea este darul lui Dumnezeu. Credinţa nu este cauza mântuirii, ci este mijlocul prin care noi primim mântuirea. Discutând despre Avraam, tatăl iudeilor, Pavel scoate în evidenţă pentru cititorii săi că Avraam nu a fost justificat prin fapte, ci prin credinţă. El demonstrează aceasta atât în sens pozitiv, cât şi în sens negativ. El afirmă că „Avraam «a crezut pe Dumnezeu şi credinţa aceasta i-a fost socotită ca neprihănire [dreptate]»" (Gal. 3:6). Apoi el respinge ideea că putem fi justificaţi prin fapte: „Căci toţi cei ce se bizuiesc pe faptele Legii sunt sub blestem... Şi că nimeni nu este socotit drept înaintea lui Dumnezeu prin Lege, este învederat" (v. 10-11). Aşadar, Dumnezeu nu a introdus un nou mijloc de mântuire. El a lucrat întotdeauna în acelaşi mod.

Principiul mântuirii numai prin har este ceva dificil de acceptat pentru oameni. Problema legalismului cu care s-a confruntat biserica din Galatia nu este neobişnuită. Într-un fel nu pare a fi corect ca noi să primim mântuirea fără să trebuiască să facem nimic pentru ea sau fără să trebuiască să suferim într-un fel sau altul pentru păcatele noastre. Sau, dacă acest lucru nu este neapărat necesar în ceea ce ne priveşte, pare să fie necesar în cazul altora, mai ales a celor care au un caracter neobişnuit de rău. O altă dificultate este că atunci când oamenii acceptă principiul că ei nu trebuie să facă nimic ca să primească mântuirea, apare frecvent tendinţa de a se exagera, ajungându-se până la antinomianism (Rom. 6:1-2; Gal. 5:13-15).

Credința și faptele

Principiul mântuirii prin har ne aduce la problema relaţiei dintre credinţă şi fapte. Reiese clar din cele spuse că faptele nu produc mântuire. Cu toate acestea mărturia biblică ne arată că deşi credinţa este cea care duce la justificare, justificarea trebuie să producă şi va produce invariabil fapte potrivite cu natura noii creaţii care a venit în fiinţă. Este bine ca atunci când citim textul clasic cu privire la mântuire, Efeseni 2:8-9, să nu ne oprim chiar înainte de versetul 10, care arată spre urmările acestui har: „Căci noi suntem lucrarea Lui şi am fost creaţi în Cristos Isus pentru faptele bune pe care le-a pregătit Dumnezeu mai dinainte ca să umblăm în ele". Iacov exprimă şi mai răspicat acelaşi lucru atunci când discută relaţia dintre credinţă şi fapte, relaţie pe care el o rezumă prin afirmaţia: „Tot aşa şi credinţa: dacă n-are fapte este moartă în ea însăşi" (Iacov 2:17; vezi şi v. 26). În pofida părerii destul de comune că există o tensiune între Pavel şi Iacov, ambii demonstrează în esenţă acelaşi lucru: că autenticitatea credinţei care duce la justificare poate fi constatată prin rezultatele ce decurg din ea. Dacă nu există fapte bune, nu a existat nici credinţă reală şi nici justificare. Găsim sprijin în favoarea acestei afirmaţii în faptul că justificarea este intim legată de unirea cu Cristos. Dacă am devenit una cu Cristos, atunci nu vom mai trăi în conformitate cu carnea, ci vom trăi mai degrabă prin Duhul (Rom. 8:1-17). Unirea cu Cristos, care aduce justificarea, aduce şi viaţa nouă. După cum spune J. A. Ziesler: „Credinciosul nu intră doar într-o relaţie intimă cu Isus, ci şi într-un nou gen de umanitate, în cadrul căreia devine un nou tip de om."[17]

Efectele de durată ale păcatului

Rămâne o singură problemă: efectele păcatului par să persiste, chiar şi după ce păcatul a fost iertat şi păcătosul justificat. Un exemplu în acest sens este David. I s-a spus că păcatul comis de el prin adulterul cu Batşeba şi uciderea lui Urie a fost înlăturat, astfel că el nu va muri; cu toate acestea, copilul născut de Batşeba avea să moară ca urmare a păcatului său (2 Sam. 12:13-14). Este oare o asemenea iertare reală şi completă? Nu pare că în astfel de cazuri Dumnezeu nu ar acorda o parte din iertarea Sa, astfel încât mai rămâne o parte de pedeapsă? Şi dacă acesta este cazul, există oare har real?

Trebuie să facem o deosebire între consecinţele în timp şi cele eterne ale păcatului. Atunci când cineva este justificat, toate consecinţele eterne ale păcatului sunt anulate. Aceasta include moartea eternă. Dar consecinţele în timp ale păcatului, atât cele care cad asupra individului, cât şi cele care cad asupra rasei umane în ansamblul ei, nu sunt neapărat înlăturate. Prin urmare, noi continuăm să experimentăm moartea fizică şi toate celelalte elemente ale blestemului din

---

[17] Ibid., p. 168.

Geneza 3. O parte dintre aceste consecinţe decurg din păcatele noastre printr-o înlănţuire de cauză-efect, înlănţuire care poate fi de natură fizică sau socială. În mod obişnuit Dumnezeu nu intervine miraculos pentru a preîntâmpina împlinirea acestor legi. Astfel, de exemplu, dacă o persoană îşi omoară familia într-un atac de furie sau în stare de ebrietate, dar mai târziu se căieşte şi este iertat, Dumnezeu nu îi aduce din nou la viaţă pe membrii familiei lui. Păcatul a dus la o pierdere iremediabilă.

Deşi nu cunoaştem cauza exactă a morţii fiului lui David şi al Batşebei, nu este dificil de văzut o legătură între păcatul lui David şi violul, crima şi răzvrătirea care au avut loc printre ceilalţi copii ai lui. Fiind cât se poate de conştient de propriile lui greşeli, este posibil ca David să fi fost mult prea indulgent cu fiii săi sau ca ei să fi considerat că porunca lui ca ei să aibă un comportament bun vine din ipocrizie. Putem vedea rezultatele în tragediile care au avut loc ulterior. În toate acestea există o avertizare – cu toate că iertarea lui Dumnezeu este nelimitată şi accesibilă, noi nu ar trebui să abuzăm de ea. Păcatul nu este ceva ce poate fi tratat cu uşurinţă.

Adopţia

Efectul justificării este în primul rând negativ: anularea sentinţei date împotriva noastră. Din nefericire, este posibil ca cineva să fie iertat fără a dobândi în acelaşi timp şi o situaţie pozitivă. Nu tot aşa stau lucrurile cu justificarea. Deoarece noi nu numai că suntem izbăviţi de pedeapsă, dar suntem şi repuşi într-o stare în care ne putem bucura de favoarea lui Dumnezeu. Acest transfer de la un statut de înstrăinare şi ostilitate la unul caracterizat de acceptare şi favor este numit adopţie.[18] Se face referire la el în mai multe pasaje din Noul Testament. Probabil cel mai cunoscut este Ioan 1:12: „Dar tuturor celor ce L-au primit, adică celor ce cred în Numele Lui, le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu." Pavel face observaţia că adopţia noastră este o împlinire a unei părţi din planul lui Dumnezeu: „...în dragostea Lui, [El] ne-a rânduit mai dinainte să fim înfiaţi prin Isus Cristos după buna plăcere a voii Sale" (Efes. 1:5). Iar în Galateni 4:4-5 Pavel leagă adopţia de justificare: „Dar când a venit împlinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca să răscumpere pe cei ce erau sub Lege pentru ca să căpătăm înfierea."

Natura adopţiei

Este important să observăm mai multe caracteristici ale adoptării noastre. În primul rând, ea are loc simultan cu convertirea, regenerarea, justificarea şi unirea cu Cristos. În plus, ea este starea în care creştinul trăieşte şi operează începând din acel moment. Deşi adopţia poate fi deosebită din punct de vedere logic de regenerare şi justificare, evenimentul nu poate fi cu adevărat separat de acestea. Doar cei care sunt justificaţi şi regeneraţi sunt adoptaţi, şi viceversa.[19] Acest fapt este făcut şi mai clar prin cuvintele care urmează după Ioan 1:12, care, după cum am observat deja, este un pasaj cheie cu privire la copiii adoptaţi ai lui Dumnezeu: „născuţi nu din sânge, nici din voia firii lor, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu".

---

[18] Murray, *Redemption*, p. 132-134.

[19] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 857.

Adopţia implică o schimbare de statut şi stare. În sens formal, adopţia este ceva declarativ, o modificare a statutului nostru legal. Noi devenim copii ai lui Dumnezeu. Aceasta este o realitate obiectivă. În plus însă, există experienţa reală a favorizării noastre de către Dumnezeu. Ne bucurăm de aşa-zisul spirit al înfierii. Creştinul priveşte cu afecţiune şi încredere la Dumnezeu ca la un Tată, mai degrabă decât ca la un supraveghetor de sclavi sau normator de care trebuie să te temi (Ioan 15:14-15). Este de asemenea semnificativ faptul că prin intermediul adopţiei noi suntem repuşi în acel gen de relaţie cu Dumnezeu pe care omul a avut-o odinioară, dar pe care a pierdut-o. Aşadar, polemica ce are loc uneori între conservatori şi liberali pe marginea întrebării dacă toţi oamenii sunt copii ai lui Dumnezeu este în realitate o falsă problemă, deoarece şi unii şi alţii au dreptate. Noi suntem prin natură şi creaţie copii ai lui Dumnezeu, dar suntem nişte copii răzvrătiţi şi înstrăinaţi. Am votat, ca să zicem aşa, să fim în afara familiei lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu, prin faptul că ne adoptă, ne repune în relaţia cu El pentru care am fost destinaţi. Această stare nu este complet nouă, deoarece ea nu este străină de natura noastră originară.

Faptul că noi suntem prin creaţie copii ai lui Dumnezeu este sugerat cu putere de afirmaţia lui Pavel din Faptele Apostolilor 17:24-29, culminând cu versetul 29: „...fiindcă suntem de neam din Dumnezeu..." Lucrul acesta este de asemenea implicat în Evrei 12:5-9, unde Dumnezeu este înfăţişat ca un Tată care îşi disciplinează fiii. În mod similar, Iacov 1:17 Îl consideră pe Dumnezeu, Tatăl tuturor oamenilor: „orice ni se dă bun şi orice dar desăvârşit este de sus, pogorându-se de la Tatăl luminilor, în care nu este nici schimbare, nici umbră de mutare." Probabil cel mai clar şi cel mai explicit text în acest sens este Maleahi 2:10: „N-avem toţi un singur Tată? Nu ne-a făcut un singur Dumnezeu?" Maleahi se referă aici doar la popoarele lui Israel şi Iuda. El îi mustră aspru pe cei ce fac parte din cele două popoare, deoarece în pofida faptului că ei au un singur Tată, fiind toţi creaţi de un singur Dumnezeu, au fost necredincioşi unii faţă de alţii şi faţă de Legământ. Însă principiul care stă aici la bază are o aplicabilitate mult mai largă. Toţi care au fost creaţi de acest unic Dumnezeu au un singur Tată. Paternitatea lui Dumnezeu nu are prin urmare doar o semnificaţie sau o dimensiune locală. Ea este un adevăr universal, întrucât e legată de crearea rasei umane.

Totuşi, după ce am afirmat aceasta, trebuie de asemenea să facem observaţia că adopţia despre care am vorbit introduce un anumit tip de relaţie cu Dumnezeu extrem de diferit de relaţia pe care oamenii o au în general cu El. Ioan a subliniat în mod clar această distincţie: „Vedeţi ce dragoste ne-a arătat Tatăl, să ne numim copii ai lui Dumnezeu! Şi suntem. Lumea nu ne cunoaşte, pentru că nu L-a cunoscut nici pe El" (1 Ioan 3:1). Necredinciosul nu are şi nici nu poate experimenta acea calitate de fiu de care se bucură credinciosul.[20]

---

[20] Charles M. Horne, *Salvation*, Chicago, Moody, 1971, p. 76-77.

Beneficiile adopției

Semnificaţia sau importanţa adopţiei devine cât se poate de evidentă atunci când îi examinăm rezultatele, efectele pe care le are în viaţa credinciosului şi asupra ei. Unul dintre acestea este, bineînţeles, iertarea. Având în vedere faptul că Dumnezeu ne-a iertat pe noi, Pavel ne îndeamnă să-i iertăm şi noi pe alţii: „Dimpotrivă, fiţi buni unii cu alţii, miloşi şi iertaţi-vă unul pe celălalt, cum v-a iertat şi Dumnezeu pe voi în Cristos" (Efes. 4:32). Noi trebuie să fim îngăduitori şi miloşi, întrucât Dumnezeu, Tatăl nostru, nu ne-a iertat cu zgârcenie. Lui Îi face plăcere să ierte; El este plin de milă, blând şi îngăduitor (Deut. 5:10; Ps. 103:8-14). El nu este un Tată de neînduplecat, nemilos sau sever. Nu trebuie să ne temem de El, ci trebuie să avem încredere în El. Adoptarea noastră arată că există o iertare continuă. Dacă Dumnezeu ar fi doar Judecător, păcatele noastre trecute ar fi toate iertate, dar nu am avea nici o garanţie a iertării greşelilor viitoare. În cadrul legii, nu poţi fi condamnat sau achitat pentru o faptă înainte ca să fi avut loc; nu poţi achita o amendă sau nu poţi ispăşi o sentinţă anticipat.[21] Doar după ce fapta în sine a avut loc poate fi achitată pedeapsa sau se poate face justificarea. Dimpotrivă, contrastul izbitor constă în faptul că noi nu trebuie să ne temem că harul lui Dumnezeu va înceta şi noi vom fi trataţi cu severitate dacă am alunecat o dată. Dumnezeu este cu adevărat Tatăl nostru, El nu este un poliţist. Noi avem pace cu Dumnezeu, cum a subliniat Pavel în Romani 5:1. Adoptarea noastră şi iertarea lui Dumnezeu sunt eterne.

Adoptarea noastră implică şi reconciliere. Nu numai că Dumnezeu ne-a iertat, dar am fost şi reconciliaţi cu El. Noi nu mai purtăm duşmănie împotriva Lui. Dumnezeu Şi-a arătat dragostea pentru noi prin faptul că a luat iniţiativa în restaurarea părtăşiei distruse de păcatul nostru. După cum spune Pavel: „Dar Dumnezeu Îşi arată dragostea faţă de noi prin faptul că, pe când eram noi încă păcătoşi, Cristos a murit pentru noi. ... Căci, dacă atunci când eram vrăjmaşi am fost împăcaţi cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu mult mai mult acum, când suntem împăcaţi cu El, vom fi mântuiţi prin viaţa Lui" (Rom. 5:8, 10). Prin adopţie ambele părţi sunt reconciliate una cu cealaltă.

Există de asemenea libertate pentru copiii lui Dumnezeu. Copilul lui Dumnezeu nu este un sclav care ascultă din pricina robiei sau a constrângerii. Sclavii trăiesc cu teama consecinţelor pe care le vor îndura în cazul în care nu vor reuşi să-şi îndeplinească obligaţiile. Dar Pavel subliniază că, în calitate de copii ai lui Dumnezeu, noi nu trebuie să ne temem de consecinţe dacă nu reuşim să trăim conform Legii: „Căci toţi cei ce sunt călăuziţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu. Şi voi n-aţi primit un duh de frică, ci aţi primit un duh de înfiere care ne face să strigăm: «Ava! adică: Tată!» Însuşi Duhul adevereşte împreună cu duhul nostru că suntem copii ai lui Dumnezeu" (Rom. 8:14-16). Un gând similar este exprimat în Galateni 3:10-11. Noi suntem persoane libere. Noi nu suntem obligaţi la ascultare de lege în modul în care este obligat un sclav sau un servitor.

Această libertate însă nu este libertinaj. Există întotdeauna unii care îşi pervertesc libertatea. Pavel i-a atenţionat pe aceşti oameni: „Fraţilor, voi aţi fost chemaţi la slobozenie. Numai nu faceţi din slobozenie o pricină ca să trăiţi pentru firea pământească, ci slujiţi-vă unii altora în dragoste. Căci toată Legea se cuprinde într-o singură poruncă: «Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi.» Dar dacă vă muşcaţi şi vă mâncaţi unii pe alţii, luaţi seama să nu fiţi nimiciţi unii de alţii. Zic dar: umblaţi cârmuiţi de Duhul şi nu împliniţi poftele firii pământeşti" (Gal. 5:13-16). Credincioşii Îi slujesc lui Dumnezeu nu din teamă sau constrângere, ci cu o motivaţie mai înaltă – din prietenie. Isus a spus: „Nu vă mai numesc robi, pentru că robul nu ştie ce face stăpânul său; ci v-am numit prieteni, pentru că v-am făcut cunoscut tot ce am auzit de la Tatăl" (Ioan 15:14-15). Anterior, în acelaşi pasaj, El a făcut afirmaţii similare: „Dacă Mă iubiţi veţi păzi poruncile Mele... Cine are poruncile Mele şi le păzeşte, acela Mă iubeşte; şi cine Mă iubeşte, va fi iubit de Tatăl Meu. Eu îl voi iubi şi Mă voi arăta lui" (Ioan 14:15, 21). Credinciosul păzeşte poruncile nu de teama unui stăpân crud şi neînduplecat, ci din dragoste faţă de un Tată îndurător şi iubitor.[22]

---

[21] Trebuie să se observe faptul că tribunalele audiază doar cazuri reale, nu şi cazuri ipotetice. Nimeni nu poate fi găsit vinovat sau nevinovat înainte de fapta presupusă.

Adopţia înseamnă că creştinul este recipientul grijii părinteşti a lui Dumnezeu. Pavel a remarcat că noi „suntem copii ai lui Dumnezeu. Şi dacă suntem copii, suntem şi moştenitori: moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Cristos" (Rom. 8:16-17). În calitate de moştenitori dispunem de resursele nelimitate ale Tatălui. Pavel a accentuat acest lucru când li s-a adresat filipenilor: „Şi Dumnezeul meu să îngrijească de toate trebuinţele voastre după bogăţia Sa în slavă în Isus Cristos" (Filip. 4:19). Credinciosul se poate ruga plin de încredere, ştiind că ceea ce Dumnezeu este în stare să facă nu are limite. Potrivit afirmaţiilor lui Isus, Tatăl care hrăneşte păsările cerului şi îmbracă crinii de pe câmp se îngrijeşte chiar mai mult de copiii Săi dintre oameni (Matei 6:25-34). Purtarea sa de grijă este întotdeauna înţeleaptă şi plină de delicateţe (Luca 11:11-13).

Totuşi, nu trebuie să se creadă că Dumnezeu este indulgent şi prea tolerant. El este Tatăl nostru ceresc, nu Bunicul nostru ceresc. Prin urmare, disciplina este una din trăsăturile caracteristice ale adoptării noastre. În Epistola către Evrei găsim o discuţie destul de amplă asupra acestui subiect (Evr. 12:5-11). Citând Proverbe 3:11-12 autorul porunceşte: „Suferiţi pedeapsa: Dumnezeu Se poartă cu voi ca şi cu nişte fii. Căci care este fiul pe care nu-l pedepseşte tatăl?" (Evr. 12:7). Se poate ca disciplina să nu fie plăcută în momentul aplicării, dar ea este benefică pe termen lung. Trebuie să se reamintească faptul că dragostea înseamnă preocupare faţă de şi acţionare în vederea bunăstării ultime a celuilalt. Din acest motiv, disciplina ar trebui considerată mai degrabă o dovadă de dragoste decât o dovadă a lipsei de dragoste. S-ar putea ca ea să nu fie considerată întotdeauna un beneficiu al adopţiei, dar cu toate acestea ea este un beneficiu. Dumnezeu l-a numit adeseori pe Israel fiul Său (Ex. 4:22; Ier. 31:9; Osea 11:1). Oricât de neascultător şi răzvrătit a fost acest fiu, Dumnezeu nu l-a înlăturat. Noi nu trebuie aşadar să ne îngrijorăm că Dumnezeu ne va îndepărta de la El dacă ne vom rătăci de la calea Lui. Dacă El nu l-a lăsat din mână pe Israel în ciuda tuturor fărădelegilor lui, cum se consemnează în Vechiul Testament, El va fi răbdător şi cu noi, arătându-ne o bunătate persistentă, plină de dragoste şi de credincioşie.

În cele din urmă, adopţia implică bunăvoinţa Tatălui. Este una ca noi să fim iertaţi, ca pedeapsa atrasă de răutatea noastră să fie achitată. Acest lucru însă poate să însemne doar că nu vom mai fi pedepsiţi în viitor. Fără a garanta neapărat vreo bunăvoinţă. Dacă datoria pe care o are un răufăcător faţă de societate a fost plătită, societatea nu îl va privi după aceea în mod favorabil sau caritabil. În schimb va exista suspiciune, neîncredere, chiar şi animozitate. La Tatăl însă, există dragostea şi bunăstarea de care avem atâta nevoie şi pe care le dorim atât de mult. El este al nostru şi noi suntem ai Lui, şi prin adopţie El extinde asupra noastră toate beneficiile pe care le poate conferi dragostea Sa neţărmurită.

---

[22] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 493-494.

46

Continuarea mântuirii

Sfințirea
  Natura sfințirii
  Sfințirea: completă sau incompletă?
Viața creștină
  Unirea cu Cristos
  O relație de prietenie
  Rolul Legii
  Separarea
  Mântuirea credincioșilor din Vechiul Testament

Începuturile mântuirii, aşa cum le-am prezentat noi în ultimele două capitole, sunt complexe şi profunde. Şi totuşi, ele nu sunt sfârşitul lucrării speciale a lui Dumnezeu de restaurare a copiilor Săi cu scopul refacerii acelei asemănări cu El, pentru care au fost creaţi. După ce a început această lucrare de transformare, El o continuă şi o desăvârşeşte.

Sfințirea

Natura sfințirii

Sfinţirea este acea lucrare continuă a lui Dumnezeu în viaţa credinciosului prin care îl face pe acesta cu adevărat sfânt. Prin „sfânt" se înţelege aici „a fi cu adevărat asemănător lui Dumnezeu". Sfinţirea este procesul prin care starea noastră morală este adusă în conformitate cu statutul legal pe care îl avem înaintea lui Dumnezeu. Ea este o continuare a celor începute în momentul regenerării, când credinciosului i s-a conferit o înnoire a vieţii, înnoire care s-a produs în el sau care i-a fost infuzată. Mai concret, sfinţirea este procesul prin care Duhul Sfânt aplică vieţii credinciosului lucrarea săvârşită de Isus Cristos.

Există două sensuri de bază ale cuvântului *sfinţire*, care sunt legate de două concepte fundamentale cu privire la sfinţenie. Pe de-o parte, există sfinţenia ca trăsătură formală a unor obiecte, persoane şi locuri. În acest sens sfinţenia se referă la o stare de separare, de punere de-o parte din mijlocul a ceea ce este comun şi lumesc, şi de închinare pentru un anumit scop sau a unei anumite utilizări. Adjectivul ebraic pentru „sfânt" (קָדוֹשׁ – *qadosh*) înseamnă literal „separat", de vreme ce el vine de la un verb care înseamnă „a tăia" sau „a separa".[1] Împreună cu acele cuvinte care sunt înrudite cu el, adjectivul respectiv este folosit pentru a desemna unele locuri speciale (mai ales Locul sfânt şi Sfânta sfintelor), obiecte (de ex., veşmintele lui Aaron şi ziua Sabatului) şi persoane (de ex., preoţii şi leviţii) ca fiind puse de-o parte în mod special sau sfinţite pentru Domnul. Un exemplu se găseşte în Exodul 13:2: „Pune-Mi deoparte ca sfânt pe orice întâi-născut, pe orice întâi-născut dintre copiii lui Israel, atât dintre oameni, cât şi dintre dobitoace: este al Meu." În mod similar, prin sfinţenia lui Dumnezeu înţelegem că El este separat de tot ce este necurat.

Acest sens al sfinţirii se găseşte şi în Noul Testament. Petru îi numeşte pe cititorii săi „o seminţie aleasă, o preoţie împărătească, un neam sfânt, un popor pe care Dumnezeu Şi l-a câştigat ca să fie al Lui" (1 Pet. 2:9). Aici, a fi sfinţit înseamnă „a-I aparţine Domnului". Acest gen de sfinţire are loc chiar la începutul vieţii creştine, în momentul convertirii, o dată cu regenerarea şi justificarea. În acest sens Noul Testament îi numeşte atât de des pe creştini „sfinţi" (ἅγιοι), chiar şi atunci când ei sunt departe de a fi perfecţi.[2] Pavel, de exemplu, se adresează în acest fel membrilor bisericii din Corint, deşi aceasta a fost probabil cea mai imperfectă dintre bisericile pe care le-a slujit Pavel: „către Biserica lui Dumnezeu care este în Corint, către cei ce au fost sfinţiţi în Cristos Isus, chemaţi să fie sfinţi, şi către toţi cei ce cheamă în vreun loc Numele lui Isus Cristos, Domnul lor şi al nostru" (1 Cor. 1:2).

Celălalt sens al sfinţirii este de bunătate morală sau valoare spirituală. Acest sens a ajuns treptat să predomine. El include nu numai faptul că credincioşii sunt puşi de-o parte în mod formal, sau Îi aparţin lui Cristos, ci şi că în acest caz ei trebuie să se comporte în mod corespunzător. Ei trebuie să aibă o viaţă trăită în curăţie şi bunătate.[3]

Termenul de *sfinţire* nu apare deloc în Evangheliile sinoptice. Pentru a exprima ideea că vieţile noastre trebuie să fie curate, Isus a accentuat în schimb că suntem copii ai lui Dumnezeu. Îi aparţinem lui Dumnezeu şi, în consecinţă, trebuie să prezentăm o asemănare cu El. Trebuie să împărtăşim dragostea Lui: „Aţi auzit că s-a spus: «Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău.» Dar Eu vă spun: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă asupresc şi vă prigonesc, ca să fiţi fii ai Tatălui vostru care este în ceruri" (Matei 5:43-45a). Pentru Isus, fraţii şi surorile Lui sunt cei care fac voia lui Dumnezeu (Marcu 3:35). Pavel împărtăşeşte această concepţie, potrivit căreia statutul pe care-l avem înaintea lui Dumnezeu trebuie să ducă la o trăire sfântă. De exemplu, el îi îndeamnă pe efeseni: „Vă sfătuiesc dar eu, cel întemniţat pentru Domnul, să vă purtaţi într-un chip vrednic de chemarea pe care aţi primit-o" (Efes. 4:1). El continuă apoi să descrie o viaţă plină de umilinţă, blândeţe, răbdare şi îngăduinţă. Faptul că-I aparţinem lui Dumnezeu trebuie să aibă ca rezultat acele atribute morale care reflectă un asemenea statut.[4]

---

[1] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 871.

[2] G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, ediţia a treia, Edinburgh, T. and T. Clark, 1953, p. 5.

[3] Ibid.

Pentru a defini mai exact natura sfinţirii ne va fi de folos să o comparăm cu justificarea. Există câteva diferenţe semnificative. Una dintre ele se referă la durată. Justificarea este un eveniment care se încheie într-o clipă, în timp ce sfinţirea este un proces care se întinde pe întreaga perioadă a vieţii în vederea desăvârşirii. Există şi o deosebire cantitativă. Poţi fi justificat sau nu, în timp ce poţi fi mai mult sau mai puţin sfinţit. Cu alte cuvinte, există grade de sfinţire, dar nu şi de justificare. Justificarea este o problemă judiciară sau declarativă, după cum am văzut mai devreme, în timp ce sfinţirea este o transformare reală a caracterului şi a stării unei persoane. Justificarea este o lucrare obiectivă care schimbă situaţia noastră înaintea lui Dumnezeu, relaţia noastră cu El, în timp ce sfinţirea este o lucrare subiectivă care schimbă persoana noastră lăuntrică.

Este necesar să privim acum la caracteristicile sfinţirii. În primul rând, trebuie să accentuăm faptul că sfinţirea este o lucrare supranaturală; ceva făcut de Dumnezeu, nu de noi înşine. Prin urmare, noi nu vorbim despre o reformă. Pavel a scris: „Dumnezeul păcii să vă sfinţească El Însuşi pe deplin şi duhul vostru, sufletul vostru şi trupul vostru să fie păzite întregi, fără prihană [vină] la venirea Domnului nostru Isus Cristos" (1 Tes. 5:23). Alte texte care accentuează faptul că Dumnezeu este Cel care lucrează sfinţirea noastră sunt Efeseni 5:26; Tit 2:14 şi Evrei 13:20-21. Atunci când spunem că sfinţirea este supranaturală, noi ne referim la faptul că ea este ceva ce natura nu poate produce sau nu poate trece în contul ei. Sfinţirea este supranaturală şi în sensul că ea este o lucrare specială sau o serie de lucrări speciale, voliţionale, făcute prin intermediul Duhului Sfânt. Ea depinde doar de providenţa generală a lui Dumnezeu, aşa cum este aceasta, universal manifestată.

Mai mult, această lucrare divină în credincios este una progresivă. Acest lucru reiese, de exemplu, din asigurarea pe care o dă Pavel că Dumnezeu va continua să lucreze în vieţile filipenilor: „Sunt încredinţat că Acela care a început în voi această bună lucrare o va isprăvi până în ziua lui Isus Cristos" (Filip. 1:6). Pavel face de asemenea observaţia că crucea este puterea lui Dumnezeu „pentru noi, care suntem pe calea mântuirii" (1 Cor. 1:18). El foloseşte aici un participiu prezent, care exprimă limpede ideea de activitate continuă. Faptul că această activitate este continuarea şi desăvârşirea înnoirii vieţii care a început prin regenerare, reiese clar nu numai din Filipeni 1:6, ci şi din Coloseni 3:9-10: „Nu vă minţiţi unii pe alţii întrucât v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi cu faptele lui şi v-aţi îmbrăcat cu omul cel nou, care se înnoieşte spre cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a făcut."

Ţinta acestei lucrări divine este asemănarea cu Cristos. Aceasta a fost intenţia lui Dumnezeu din veşnicie: „Căci pe aceia pe care i-a cunoscut mai dinainte, i-a şi hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel întâi născut dintre mai mulţi fraţi" (Rom. 8:29). Cuvântul tradus prin „să fie asemenea" (συμμόρφους) indică o asemănare cu Cristos care nu este doar una exterioară sau de suprafaţă. El include întregul set de caracteristici sau calităţi care fac ca ceva să fie ceea ce este. Mai mult, el este un cuvânt compus, al cărui prefix indică o legătură vitală cu obiectul cu care se face asemănarea. Aceasta este o dovadă clară că modelarea noastră după chipul lui Cristos nu este un lucru făcut de la distanţă. Ceea ce ajungem să avem, avem *împreună cu* El.

---

[4] Horst Seebass, „Holy, Consecrate, Sanctify, Saints, Devout", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1976, vol. 2, p. 230.

Sfinţirea este lucrarea Duhului Sfânt.[5] În Galateni 5 Pavel vorbeşte despre viaţa în Duhul: „... umblaţi cârmuiţi de Duhul şi nu împliniţi poftele cărnii" (v. 16); „Dacă trăim prin Duhul, să şi umblăm prin Duhul" (v. 25). El înşiră de asemenea un set de calităţi pe care le denumeşte în mod colectiv „roadele Duhului" – „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioşia, blândeţea, înfrânarea poftelor" (v. 22-23). În mod similar, în Romani 8 Pavel face multe afirmaţii cu privire la Duhul şi la creştin. Creştinii trăiesc în conformitate cu Duhul (v. 4), se gândesc la lucrurile Duhului (v. 5), sunt în Duhul (v. 9); Duhul locuieşte în ei (v. 9); prin Duhul ei au dat morţii faptele trupului (v. 13); ei sunt conduşi de Duhul (v. 14); Duhul mărturiseşte că ei sunt copiii lui Dumnezeu (v. 16); Duhul mijloceşte pentru ei (v. 26-27). Duhul este Cel care lucrează în credincios, realizând asemănarea cu Cristos.

Pe baza celor precedente s-ar putea trage concluzia că sfinţirea implică o atitudine pasivă din partea credinciosului. Totuşi, nu este aşa. Deşi sfinţirea vine exclusiv din partea lui Dumnezeu, adică puterea ei se bazează în întregime pe sfinţenia Lui, [6] credinciosului i se recomandă în permanenţă să lucreze la şi să se maturizeze în problemele care privesc mântuirea. De exemplu, Pavel le scrie filipenilor: „... duceţi până la capăt mântuirea voastră cu frică şi cutremur... Căci Dumnezeu este Acela care lucrează în voi şi vă dă, după plăcerea Lui, şi voinţa şi înfăptuirea" (Filip. 2:12-13). Pavel îndeamnă atât la exersarea virtuţilor, cât şi la evitarea răului (Rom. 12:9, 16-17). Noi trebuie să omorâm faptele trupului (Rom. 8:13) şi să ne prezentăm trupurile noastre ca pe o jertfă vie (Rom. 12:1-2). Aşadar, deşi sfinţirea este lucrarea lui Dumnezeu, credinciosul are şi el un rol atât în ceea ce priveşte înlăturarea păcătoşeniei, cât şi în înaintarea sfinţeniei.

Sfințirea: completă sau incompletă?

Unul dintre subiectele majore pe marginea căruia au existat păreri diferite de-a lungul istoriei Bisericii constă din întrebarea dacă procesul sfinţirii este vreodată încheiat în cadrul vieţii pământeşti a credinciosului. Ajungem noi vreodată în punctul în care nu mai păcătuim? Există mari diferenţe de opinie în această privinţă. Deşi este periculos să se facă generalizări, cei care răspund afirmativ la această întrebare (perfecţioniştii) fac parte de obicei din rândul arminienilor. Denominaţiunile perfecţioniste majore, cum sunt Biserica nazarinenilor şi grupurile penticostale, sunt arminiene. Nu toţi arminienii sunt însă perfecţionişti. Calviniştii sunt în general nonperfecţionişti.

Perfecţioniştii susţin că este posibil să se ajungă la o stare în care credinciosul nu mai păcătuieşte şi că unii creştini ajung într-adevăr în acel punct. Aceasta nu înseamnă că persoana nu poate păcătui, ci că efectiv ea nu mai păcătuieşte. Aceasta nu înseamnă nici că nu mai este nevoie de mijloacele harului sau de Duhul Sfânt, ori că nu mai există nici o ispită sau nici o luptă cu tendinţa înnăscută înspre rău, nici că nu mai este loc pentru mai multă creştere spirituală.[7] Înseamnă însă că este posibil să nu se păcătuiască şi că unii creştini realmente se abţin de la orice rău. Există suficiente texte biblice care să sprijine o astfel de concepţie. Unul dintre ele este Matei 5:48, în care Isus le spune ascultătorilor Săi: „Voi fiţi dar desăvârşiţi după cum şi Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit." Pavel face observaţia că vor exista conducători care să-i echipeze pe sfinţi în vederea zidirii trupului lui Cristos „până vom ajunge toţi la unirea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de om mare, la înălţimea staturii plinătăţii lui Cristos" (Efes. 4:13). El se roagă pentru tesaloniceni: „Dumnezeul păcii să vă sfinţească El Însuşi pe deplin şi duhul vostru, sufletul vostru şi trupul vostru să fie păzite întregi, fără prihană [vină] la venirea Domnului nostru Isus Cristos" (1 Tes. 5:23). Autorul Epistolei către Evrei se roagă în mod similar ca „Dumnezeul păcii... să vă facă desăvârşiţi în orice lucru bun, ca să faceţi voia Lui şi să lucreze în noi ce-I este plăcut, prin Isus Cristos" (Evr. 13:20-21). Fără îndoială că aceste versete par să ofere la prima vedere o dovadă că sfinţirea totală este o posibilitate pentru toţi credincioşii şi o realitate pentru unii.[8]

---

[5] Otto Procksch, ἅγιος, ἁγιάζω, ἁγιασμός, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 1, p. 113.

[6] Ibid., p. 111.

Nu mai puţin încredinţaţi de convingerile lor sunt cei care susţin că perfecţiunea este un ideal care nu va fi atins niciodată în această viaţă. Ei susţin că oricât de mult am dori şi ne-am strădui noi să fim complet eliberaţi de păcat, puritatea absolută pur şi simplu nu este un obiectiv realist pentru această viaţă. Ei indică anumite pasaje care arată că noi nu putem scăpa de păcat.[9] Unul dintre cele mai remarcabile pasaje în acest sens este 1 Ioan 1:8-10: „Dacă zicem că n-avem păcat, ne înşelăm singuri şi adevărul nu este în noi. Dacă ne mărturisim păcatele, El este credincios şi drept ca să ne ierte păcatele şi să ne curăţească de orice nelegiuire. Dacă zicem că n-am păcătuit, Îl facem mincinos şi Cuvântul Lui nu este în noi." Faptul că acest pasaj a fost scris pentru credincioşi face ca afirmaţia că în noi toţi există păcat, să fie cu atât mai convingătoare.

Un alt pasaj la care nonperfecţioniştii se referă foarte des este Romani 7, unde Pavel descrie propria sa experienţă. Pe baza presupunerii că Pavel are în vedere viaţa sa de după convertire (o presupunere pe care nu o acceptă toţi cercetătorii), acest pasaj pare să fie o mărturie vie şi puternică în favoarea poziţiei că credinciosul nu poate scăpa cu totul de păcat. Pavel exprimă foarte plastic acest lucru: „Ştiu, în adevăr, că nimic bun nu locuieşte în mine, adică în carnea mea, pentru că, ce-i drept, am voinţa să fac binele, dar n-am puterea să-l fac. Căci binele pe care vreau să-l fac, nu-l fac, ci răul, pe care nu vreau să-l fac, iată ce fac!" (v. 18-19). Aceste cuvinte sunt rostite de Pavel, unul dintre cei mai mari creştini; ba mai mult, unii sunt de părere că el a fost cel mai mare creştin din toate timpurile. Dacă până şi el a mărturisit că a avut mari dificultăţi cu păcatul, fără îndoială că trebuie să tragem concluzia că perfecţiunea nu poate fi atinsă în această viaţă.

Cum să descurcăm noi toate aceste argumente şi să ajungem la o concluzie cu privire la acest subiect dificil, dar important? Vom începe prin a atrage din nou atenţia asupra naturii păcatului. Nu este vorba doar de nişte fapte ale unei naturi exterioare. Isus a făcut limpede faptul că până şi gândurile şi atitudinile pe care le avem sunt păcătoase dacă nu sunt într-o concordanţă perfectă cu gândul Dumnezeului atotputernic şi pe deplin sfânt (vezi, de ex., Matei 5:21-28). Prin urmare, păcatul are un caracter mult mai pătrunzător şi mai subtil decât am putea noi crede.

---

[7] John Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, Londra, Epworth, 1952, p. 28.

[8] Charles G. Finney, *Lectures on Systematic Theology*, Londra, William Tegg, 1851, p. 604-613.

[9] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 879.

Trebuie de asemenea să determinăm natura perfecţiunii cerute de la noi. Cuvântul τέλειοι, care se găseşte în Matei 5:48, nu înseamnă „fără cusur" sau „fără pată". El înseamnă mai degrabă „complet". Prin urmare este foarte posibil să fii „perfect" fără a fi în întregime fără păcat.[10] Adică, noi putem poseda plinătatea lui Isus Cristos (Efes. 4:13) şi întreaga roadă a Duhului (Gal. 5:22-23), fără a le poseda în mod complet.

Standardul spre care trebuie să tindem este absenţa completă a păcatului din viaţa noastră. Poruncile de a face tot posibilul prin harul lui Dumnezeu pentru atingerea acestui scop sunt prea numeroase pentru a putea fi ignorate. Şi negreşit, dacă prin această infuzie de putere este posibil să se evite capitularea faţă de o anumită ispită, atunci trebuie să fie posibil să se triumfe în toate cazurile. Pavel a exprimat acest lucru în felul următor: „Nu v-a ajuns nici o ispită care să nu fi fost potrivită cu puterea omenească. Şi Dumnezeu, care este credincios, nu va îngădui să fiţi ispitiţi peste puterile voastre; ci împreună cu ispita a pregătit şi mijlocul să ieşiţi din ea, ca s-o puteţi răbda" (1 Cor. 10:13). Totuşi, după ce am spus aceasta, trebuie să observăm şi puterea unor pasaje ca 1 Ioan 1. Şi chiar dincolo de aceste pasaje didactice există şi faptul adeveritor că Scriptura îi portretizează fără vreo ezitare pe toţi marii bărbaţi şi pe toate marile femei ale lui Dumnezeu ca păcătoşi. Deşi trebuie să fim atenţi să evităm construirea argumentului nostru în primul rând pe empiric, pe fenomenele din viaţa creştină, noi trebuie cu toate acestea să observăm că fragmentele descriptive din Scriptură confirmă şi lămuresc pasajele didactice în această privinţă. S-ar părea că perfecţiunea, despre care noi am putea presupune că a fost posedată de marii eroi şi de marile eroine ale credinţei din Evrei 11, nu a fost incompatibilă cu faptul că aceştia nu erau complet fără păcat. În plus, rugăciunea Domnului lasă să se subînţeleagă că până ce Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în mod deplin pe pământ va fi necesar să ne rugăm: „Şi ne iartă nouă greşelile noastre." Concluzia noastră este că deşi lipsa completă a păcatului şi victoria asupra lui sunt standardul spre care trebuie să se tindă şi sunt lucruri posibile din punct de vedere teoretic, este sub semnul întrebării dacă vreun credincios va atinge acest obiectiv în cadrul acestei vieţi.

Anumite dificultăţi se leagă totuşi de asumarea unei asemenea poziţii. Una dintre ele constă în faptul că pare ceva contradictoriu ca în repetate rânduri creştinii să fie îndemnaţi la o viaţă victorioasă, ireproşabilă, dacă aceasta nu este o posibilitate reală.[11] Dar oare decurge aceasta neapărat din cele discutate? Este posibil să avem un standard, un ideal spre care să tindem, dar pe care nu ne aşteptăm să-l atingem în cadrul unei perioade finite de timp. S-a observat că nimeni nu a ajuns la Steaua Polară navigând sau zburând în direcţia ei. Ceea ce nu schimbă însă realitatea că ea rămâne în continuare locul spre care tindem, corpul cu ajutorul căruia stabilim poziţia noastră faţă de nord. În mod similar, chiar dacă este posibil ca noi să nu fim niciodată sfinţiţi în mod perfect în această viaţă, noi vom ajunge la o sfinţire completă în eternitate şi prin urmare trebuie să urmărim în prezent să ajungem cât se poate de aproape de acea sfinţire completă.

---

[10] James Hope Moulton şi George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament*, Grand Rapid, Eerdmans, 1974, p. 629.

[11] Finney, *Lectures*, p. 611-613.

O altă problemă este prezenţa unor învăţături ca cea din 1 Ioan 3:4-6: „Oricine face păcat, face şi fărădelege; şi păcatul este fărădelege. Şi ştiţi că El S-a arătat ca să ia păcatele şi în El nu este păcat. Oricine rămâne în El, nu păcătuieşte; oricine păcătuieşte, nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut." Nu confirmă aceasta poziţia perfecţionistă? Observaţi, însă, că formele verbale, mai ales participiul din versetul 4 („oricine face păcat") şi cel din a doua jumătate a versetului 6 („oricine păcătuieşte"), sunt la prezent. Sensul aici este că oricine continuă să trăiască într-un păcat deprins este vinovat de fărădelege şi nu L-a cunoscut niciodată pe Cristos.

Există importante implicaţii practice ale concepţiei noastre că deşi lipsa de păcat nu poate fi atinsă în această viaţă, ea trebuie să fie ţinta noastră. Pe de-o parte, această poziţie ne sugerează că nu trebuie să existe sentimente copleşitoare de descurajare, înfrângere şi chiar disperare şi vină când păcătuim. Dar, pe de altă parte, înseamnă şi că nu trebuie să ajungem să fim peste măsură de mulţumiţi de noi înşine şi nici indiferenţi la prezenţa păcatului. Noi Îl vom ruga cu credincioşie şi perseverenţă pe Dumnezeu să biruiască pe deplin tendinţa înspre rău pe care, asemenea lui Pavel, noi o găsim atât de predominantă în noi.

Viaţa creştină

Noul Testament are multe de spus despre temelia şi natura vieţii creştine. Această învăţătură nu numai că ne ajută să înţelegem lucrarea de sfinţire a lui Dumnezeu din noi, dar ne dă şi călăuzire pentru trăirea vieţii noastre creştine.

Unirea cu Cristos

În capitolul precedent am examinat cât de cât amănunţit conceptul de unire cu Cristos, descoperind că într-un sens el cuprinde întreaga mântuire. Acolo am observat că justificarea este posibilă deoarece, fiind uniţi cu Cristos, noi împărtăşim şi posedăm dreptatea Lui. Dincolo de aceasta însă este clar că viaţa noastră creştină de mai departe, sfinţirea noastră, este dependentă de unirea cu El. Isus a arătat aceasta cât se poate de limpede prin analogia cu viţa şi mlădiţele: „Rămâneţi în Mine şi Eu voi rămâne în voi. După cum mlădiţa nu poate aduce roadă de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi nu puteţi aduce roadă dacă nu rămâneţi în Mine. Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cine rămâne în Mine şi în cine rămân Eu aduce multă roadă, căci despărţiţi de Mine nu puteţi face nimic" (Ioan 15:4-5). Isus a considerat că unirea cu El, care este strâns legată de păzirea poruncilor (v. 10), este cheia întregii vieţi creştine a credinciosului. Rodirea (v. 5), rugăciunea (v. 7) şi în cele din urmă bucuria (v. 11) depind de ea.

Pavel a exprimat o idee similară atunci când şi-a prezentat dorinţa lui: „ca să câştig pe Cristos şi să fiu găsit în El, nu având o dreptate a mea, pe care mi-o dă Legea, ci aceea care se capătă prin credinţa în Cristos, dreptate pe care o dă Dumnezeu prin credinţă. Şi să-L cunosc pe El şi puterea învierii Lui şi părtăşia suferinţelor Lui şi să mă fac asemenea cu moartea Lui ca să ajung cu orice chip, dacă voi putea, la învierea din morţi" (Filip. 3:8b-11). Aici, a deveni asemenea lui Cristos este ceva strâns legat de consimţirea de a-I împărtăşi suferinţele. O expresie similară se găseşte şi în Romani 8:17: „Şi, dacă suntem copii, suntem şi moştenitori: moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Cristos, dacă suferim cu adevărat împreună cu El, ca să fim şi proslăviţi cu El." După câte se pare Pavel a considerat că unirea cu Cristos este un angajament în dublu sens.[12]

O relație de prietenie

Probabil cea mai emoţionantă şi intimă imagine pe care a folosit-o Cristos pentru a descrie relaţia dintre credincios şi El Însuşi se găseşte în ilustraţia din Ioan 15 cu privire la prietenie. În orice caz, ea este mai mult decât o metaforă, deoarece, cu siguranţă, Cristos spune aici ceva concret despre această relaţie. Credincioşii nu trebuie să se gândească la ei înşişi ca la nişte servitori sau sclavi (δοῦλοι), întrucât El le-a spus tot ce a auzit de la Tatăl. Făcând aceasta El nu a acţionat ca un stăpân care nu le explică servitorilor săi ce face, ci ca un prieten (v. 15). În calitate de prieteni ai lui Isus, mai degrabă decât de sclavi, credincioşii au o atitudine complet diferită. Ei mai degrabă se încred în Isus şi Îi încredinţează secretele pe care le au, în loc să se teamă de El şi să aibă rezerve faţă de El.

Acelaşi gen de cordialitate şi încredere este prezent şi în relaţia credinciosului cu Tatăl. La fel cum un tată pământesc ştie cum să dea daruri bune copiilor săi, aşa şi Tatăl ceresc. El nu îi va da nimic rău sau dăunător copilului Său care Îi cere ceva cu o credinţă simplă (Luca 11:1-13). Tatăl ceresc cunoaşte nevoile copilului şi toate pericolele care l-ar putea ameninţa, şi având acea cunoaştere El acţionează în vederea bunăstării copilului (Matei 6:25-34; 10:28-31).

Rolul Legii

Acum că am văzut că viaţa creştină se bazează pe părtăşia şi prietenia noastră cu Cristos, se ridică întrebarea: Ce loc ocupă Legea în această schemă? În afară de problemele care se referă direct la Isus Cristos, puţine subiecte au fost tratate atât de amplu de către Pavel ca locul Legii. Pentru ca să înţelegem ce are de spus Noul Testament despre locul Legii în viaţa creştinului, trebuie să determinăm întâi rolul pe care l-a jucat ea în sistemul vetero-testamentar.

Se spune în general că în timp ce în era neo-testamentară mântuirea se obţine prin credinţă, sfinţii din Vechiul Testament au fost mântuiţi prin respectarea Legii. O examinare atentă a unor texte vetero-testamentare semnificative dezminte însă această presupunere. În realitate, factorul principal a fost Legământul pe care l-a făcut Dumnezeu cu poporul Său prin har; Legea a fost doar standardul pus de

---

[12] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 516-517.

Dumnezeu pentru oamenii care ar fi vrut să adere la acel Legământ.[13] Astfel se spune despre Avraam că „el L-a crezut pe Dumnezeu şi credinţa aceasta i-a fost socotită ca neprihănire [dreptate]". Pavel spune că mântuirea lui Avraam a fost prin credinţă şi nu prin faptele Legii (Gal. 3:6). Din multe puncte de vedere chiar şi Vechiul Testament scoate în evidenţă că nu împlinirea Legii este cea care mântuieşte o persoană. Legea însăşi a cerut o iubire completă şi necondiţionată faţă de Dumnezeu: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta" (Deut. 6:5). Ea a poruncit în mod similar dragostea pentru aproapele: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Lev. 19:18). Dacă de la sfinţii din Vechiul Testament s-ar fi pretins împlinirea acestei Legi, nici unul dintre ei nu ar fi fost mântuit. Prin urmare, mântuirea a venit prin credinţă şi nu prin fapte. Mai mult decât atât, deşi Legământul dintre Dumnezeu şi om era confirmat printr-un ritual exterior, şi anume prin circumcizie, acel act fără nimic altceva era insuficient pentru a face ca o persoană să fie în termeni buni cu Dumnezeu. Trebuia să existe şi o tăiere împrejur a inimii (Deut. 10:16; Ier. 4:4).[14] Credinţa era factorul crucial.

În perioada intertestamentară Legea a dobândit un statut diferit în cadrul iudaismului. Ideea Legii a ajuns să umbrească Legământul. S-a ajuns să se considere că Dumnezeu judecă omenirea pe baza respectării sau nerespectării Legii.[15] Se spunea că ea este temeiul speranţei (Testamentul lui Iuda 26:1), al justificării (Apocalipsa siriacă a lui Baruch 51:3), al dreptăţii (Apoc. Bar. 67:6), al mântuirii (Apoc. Bar. 51:7), al învierii (2 Macabei 7:9), al vieţii (4 Ezra 7:20-21; 9:31). Se susţinea că respectarea Legii va aduce Împărăţia şi va transforma lumea (Cartea Jubileelor 23). George Ladd susţine: „Astfel Legea dobândeşte rangul de intermediar între Dumnezeu şi om."[16]

În Noul Testament, şi mai ales în scrierile lui Pavel, Legea este văzută complet diferit. Când examinăm acest subiect, noi nu trebuie să uităm că statutul şi semnificaţia Legii nu sunt niciodată depreciate în Noul Testament. Isus Însuşi a spus că El nu a venit să „strice Legea şi Prorocii", ci să împlinească (Matei 5:17). În mod similar, Pavel vorbeşte despre Lege ca despre „Legea lui Dumnezeu" (Rom. 7:22; 25). Ea nu este păcătoasă (Rom. 7:7); este sfântă, dreaptă şi bună (v. 12); este spirituală (v. 14).

În vremea aceea iudaismul considera că mântuirea se bazează pe respectarea Legii, dar recunoştea în mod realist că ascultarea strictă de Lege era rară. Astfel că învăţătura conform căreia mântuirea se bazează pe respectarea Legii a fost suplimentată de o doctrină a pocăinţei şi a iertării. În înţelegerea lui Pavel însă acest nou curent în gândirea iudaică amesteca două principii contradictorii: faptele şi harul.[17] El a insistat în schimb că pentru a fi drept cineva trebuie să respecte Legea în toate detaliile ei (Gal. 5:3). A nu ţine vreo părticică din Lege înseamnă încălcarea întregii Legi (Gal. 3:10). În acest punct Pavel a fost de acord cu învăţătura lui Iacov (Iacov 2:11). Există fireşte o problemă, şi anume aceea că nimeni nu poate respecta întreaga Lege.

---

[13] Ibid., p. 496.

[14] John Bright, *The Kingdom of God*, Nashville, Abingdon-Cokesbury, 1953, p. 94.

[15] Hermann Kleinknecht şi W. Gutbrod, *Law*, Bible Key Words, vol. 11, New York, Harper and Row, 1964, p. 69.

[16] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 497.

[17] G. F. Moore subliniază că nici un rabin nu ar fi văzut o contradicţie aici – *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, Cambridge, Harvard University, 1962, vol. 3, p. 150-151.

Dat fiind faptul că nu suntem în stare să dobândim dreptatea prin aderarea strictă la Lege, rolul Legii nu este să ne justifice, ci să ne arate ce este păcatul (Rom. 3:20; 5:13, 20; Gal. 3:19). Dezvăluind starea păcătoasă a omului, Legea stabileşte că omul este un păcătos. Ea nu ne face efectiv să păcătuim, însă afirmă că acţiunile noastre sunt păcătoase prin faptul că prezintă felul în care le vede Dumnezeu. Însă dacă noi nu putem împlini Legea prin noi înşine fiind astfel justificaţi prin ea, nu înseamnă că ea este abolită în prezent. Căci în Cristos, Dumnezeu a făcut ceea ce Legea nu putea să facă: trimiţându-L pe propriul Său Fiu, din cauza păcatului, El a condamnat păcatul în carne, astfel că cele pretinse de Lege sunt acum împlinite de cei ce umblă prin Duhul (Rom. 8:3-4). Cum credinţa în Cristos ne eliberează de Lege, noi suntem de fapt întăriţi să împlinim Legea (Rom. 3:31). Aşadar, Legea continuă să aibă aplicabilitate.

La fel cum noi nu primim dreptatea necesară pentru a intra în viaţa creştină prin a realiza cu propriile noastre puteri faptele pe care le pretinde Legea, nici continuarea vieţii creştine nu este prin faptele Legii ci prin har. Şi, deşi creştinii nu dobândesc şi nu păstrează dreptatea prin împlinirea cerinţelor specifice ale Legii, ei trebuie să considere totuşi că Legea revelată biblic este o exprimare a voii lui Dumnezeu pentru vieţile lor, întrucât, după cum am văzut, Legea nu a fost abolită. Pavel face observaţia că noi putem împlini mai multe porunci specifice ale Legii prin dragoste (Rom. 13:8-10). El reîntăreşte importanţa poruncii de a ne iubi tatăl şi mama, care este prima poruncă însoţită de o promisiune (Efes. 6:2). Astfel, Ladd observă: „Este limpede că Legea continuă să fie exprimarea voii lui Dumnezeu pentru conduita omului, chiar şi pentru aceia care nu mai sunt sub Lege."[18]

Este important să facem o deosebire între încercarea de a respecta principiile întruchipate în Lege şi legalism. Scriptura nu ne dă nici un temei pentru desconsiderarea poruncilor revelate ale lui Dumnezeu. Isus a spus: „Dacă Mă iubiţi, veţi păzi poruncile Mele" (Ioan 14:15) şi „Voi sunteţi prietenii Mei dacă faceţi ce vă poruncesc Eu" (Ioan 15:14). Noi nu avem libertatea de a respinge astfel de porunci; a face aceasta ar însemna să se abuzeze de libertatea creştină. Din acest motiv noi trebuie să căutăm să ne călăuzim viaţa după aceste precepte. Un astfel de comportament nu este legalism. Legalismul este o respectare slugarnică a Legii în nădejdea că prin aceasta se poate dobândi vreun merit; de asemenea, el atrage după sine refuzul de a trece dincolo de cerinţele formale sau de litera Legii. Legalismul este complet ineficient prin faptul că ignoră realitatea că noi nu depăşim niciodată faza în care avem nevoie de harul divin şi că esenţa Legii este dragostea.

Separarea

Una dintre temele care reies din accentul biblic pus pe sfinţenie şi puritate este separarea. Creştinul trebuie să se retragă din anumite aspecte ale lumii. Mesajul acesta este proclamat de Iacov: „Religiunea curată şi neîntinată înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, este să cercetăm pe orfani şi pe văduve în necazurile lor şi să ne păzim neîntinaţi de lume" (Iac. 1:27). În mod similar Pavel le scrie corintenilor: „De aceea: «Ieşiţi din mijlocul lor şi despărţiţi-vă de ei», zice Domnul; «nu vă atingeţi de ce este necurat şi vă voi primi. Eu vă voi fi Tată şi voi Îmi veţi fi fii şi fiice», zice Domnul cel atotputernic" (2 Cor. 6:17-18). Asemenea apeluri la a trăi o viaţă curată şi deosebită se bazează pe faptul că noi suntem poporul lui Dumnezeu; relaţiile şi comportamentul nostru trebuie să fie diferite de cele ale lumii.

---

[18] Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 510.

Aplicarea acestor principii în domeniul conduitei înseamnă lucruri diferite pentru oameni diferiţi. Pentru unii ea înseamnă respingerea înţelepciunii lumii, adică evitarea educaţiei seculare. Pentru alţii ea înseamnă separarea de bisericile sau organizaţiile bisericeşti care nu au o doctrină pură sau un stil de viaţă curat. Pentru un al treilea grup de oameni ea înseamnă renunţarea la orice contact serios sau de durată cu persoane necreştine, ca nu cumva propria credinţă şi viaţă să fie corupte prin acel contact. Ea a însemnat de asemenea abţinerea de la anumite practici personale, cum sunt fumatul, consumarea băuturilor alcoolice, dansul şi participarea la spectacole teatrale. Anumite grupuri au adoptat mai multe dintre aceste concepţii despre separare.[19]

Pe de altă parte, în ultimii ani a existat şi o tendinţă înspre secularizare în cadrul unora dintre cercurile evanghelice. Această tendinţă a îmbrăcat mai multe forme. Una dintre acestea este educaţională şi academică. Printre manifestările ei se numără dorinţa de a face ca instituţiile creştine de învăţământ să le egaleze pe cele seculare, sau de a face studii universitare într-o instituţie seculară, sau de implicare personală în programe educaţionale care se realizează în cercuri mai largi.

A existat de asemenea şi o formă eclesiastică a secularizării. În prima jumătate a secolului al XX-lea conservatorii au ales adeseori să se retragă din cercuri pe care ei le considerau prea liberale din punct de vedere teologic. Acesta a fost cazul cu fondarea lui Westminster Seminary în 1929 de către J. Gresham Machen, Oswald T. Allis, Robert Dick Wilson şi alţii care s-au separat de Princeton Seminary şi care în cele din urmă au fost siliţi să iasă din denominaţia-mamă, Biserica Prezbiteriană din SUA.[20] Alcătuirea lui General Association of Regular Baptists şi a lui Conservative Baptist Association sunt două exemple ale aceluiaşi fenomen.[21] Totuşi, unii evanghelici au ales în ultimii ani să rămână în denominaţiunile care din punct de vedere teologic au luat-o spre stânga; sentimentul acestor evanghelici este că ei pot avea o influenţă mai mare în cadrul acestor denominaţiuni decât din afara lor.[22]

A mai existat şi o deplasare înspre o poziţie socială mai puţin separatistă. Acest lucru este adevărat la nivel individual; sunt menţinute prietenii strânse cu

---

[19] Vezi, de ex., John R. Rice, *The Ruin of a Christian*, Murfreesboro, Tenn., Sword of the Lord, 1944, p. 13-40.

[20] Ned B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 430-468.

[21] Robert G. Torbet, *A History of the Baptists*, Philadelphia, Judson, 1950, p. 440-452.

[22] Edward J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 132-137.

necreştini. Este adevărat şi la nivel mai larg; evanghelicii aleg în prezent să trăiască şi să muncească în cadrul unor segmente necreştine ale societăţii, să fie membri ale unor organizaţii care nu-şi afirmă în mod explicit angajamentul creştin, sau îl afirmă cu inconsecvenţă. Şi în fine, unii evanghelici au adoptat practici personale care odinioară au fost tabu. De exemplu, unii oameni care se numesc creştini îşi permit acum să fumeze, să bea şi chiar să folosească cuvinte indecente.[23]

Există baze biblice care sprijină anumite forme aparţinând ambelor părţi ale acestei tensiuni. Pe de-o parte, există fără îndoială o învăţătură scripturală potrivit căreia, de vreme ce aparţinem unui Dumnezeu curat şi sfânt, şi noi trebuie să fim curaţi. Există însă şi învăţătura lui Isus că noi trebuie să fim sarea pământului şi lumina lumii (Matei 5:13-16). Noi trebuie să ne facem simţită influenţa într-o lume care are nevoie de efectul de temperare al creştinismului. A fi implicat în structurile societăţii, păstrându-ţi însă în acelaşi timp caracterul distinct – calitatea de a fi sare şi lumină – cere un echilibru foarte fin; fiecare creştin va trebui să determine într-un duh de rugăciune cum anume poate să realizeze acest echilibru. Obiectivul nostru ar trebui să fie idealul pe care ni-l prezintă Iacov: să facem acte de compasiune şi de bunătate, dar să ne păstrăm neîntinaţi de lume.

Mântuirea credincioşilor din Vechiul Testament

Un subiect care s-ar putea să nu aibă o importanţă practică directă, dar care are implicaţii vaste, este statutul credincioşilor din Vechiul Testament. S-a sprijinit oare mântuirea lor pe aceeaşi bază pe care era cea a credincioşilor de dincoace de Rusalii? A fost oare experienţa subiectivă legată de viaţa creştină pe care au avut-o ei identică cu cea pe care o avem noi astăzi? Dacă au existat diferenţe, cum afectează ele modul în care interpretăm şi aplicăm noi Vechiul Testament?

În examinarea statutului pe care îl are Legea, noi am observat că în vremea Vechiului Testament justificarea se făcea după câte se pare pe aceeaşi bază ca în perioada neo-testamentară. Ea nu se obţinea prin fapte, ci prin credinţă. Ce vom spune însă despre celelalte aspecte ale mântuirii?

Regenerarea este un subiect deosebit de problematic atunci când este vorba de credincioşii din Vechiul Testament. Unii teologi au afirmat cu fermitate că credincioşii Vechiului Testament nu au fost regeneraţi, şi că nici nu puteau fi, de vreme ce Duhul Sfânt nu fusese încă dat, şi nu avea să fie dat decât la Rusalii. Un reprezentant al acestei poziţii este Lewis Sperry Chafer:

> Cu privire la lucrările prezente ale Duhului Sfânt în legătură cu credinciosul – regenerarea, locuirea, botezul, pecetluirea şi umplerea – nu se spune deloc că acestea ar fi fost experimentate de către sfinţii din Vechiul Testament... Sfinţii din Vechiul Testament sunt investiţi doar teoretic cu aceste binecuvântări... Cercetarea Vechiului Testament în vederea descoperirii unui pasaj care să relateze despre trecerea unor iudei dintr-o stare nemântuită la una mântuită, sau în vederea găsirii vreunei declaraţii cu privire la termenii în care s-ar fi asigurat o asemenea schimbare, va fi zadarnică... Concepţia despre locuirea de durată a credinciosului de către Duhul Sfânt, prin care fiecare credincios devine un templu al Duhului Sfânt, cu neputinţă de

---

[23] Richard Quebedeaux, *The Wordly Evangelicals*, San Francisco, Harper and Row, 1978, p. 119.

> distrus, aparţine doar acestei ere a Bisericii şi nu-şi găseşte locul în învăţăturile iudaismului.[24]

Observaţi că această poziţie constă dintr-o concluzie bazată pe deducţie, trasă din credinţa că regenerarea poate avea loc doar în conexiune cu locuirea credinciosului de către Duhul Sfânt. Cu toate acestea, există o absenţă a unei dovezi reale care să sprijine faptul că credincioşii din Vechiul Testament nu au fost regeneraţi. Pe de altă parte, există mai multe considerente biblice care pledează în favoarea apariţiei regenerării în perioada vetero-testamentară (sau de dinainte de Rusalii).

Un considerent major este că limbajul folosit pentru a descrie statutul sfinţilor din Vechiul Testament este remarcabil de asemănător celui care zugrăveşte regenerarea credincioşilor din Noul Testament. Moise a făcut deosebire între două grupe în cadrul lui Israel. Primul era grupul celor care umblau în încăpăţânarea inimii lor (Deut. 29:19-20). Ei erau numiţi „încăpăţânaţi" şi „îndărătnici" (Ex. 32:9; 33:3, 5; 34:9; Deut. 9:6, 13; Ezec. 2:4). Ceva similar este rostit de Ştefan: „Oameni tari la cerbice, netăiaţi împrejur cu inima şi cu urechile" (Fapte 7:51). Comparaţi acum aceste descrieri cu promisiunea lui Moise din Deuteronom 30:6: „Domnul Dumnezeul tău, îţi va tăia împrejur inima ta şi inima seminţiei tale şi vei iubi pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău ca să trăieşti." Contrastul se face între cei care au inima tăiată împrejur şi cei care o au netăiată împrejur. Pavel clarifică această expresie: „Iudeu nu este acela care se arată pe dinafară că este iudeu; şi tăiere împrejur nu este aceea care este pe dinafară, în carne. Ci iudeu este acela care este iudeu înlăuntru; şi tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în slovă; un astfel de iudeu îşi scoate lauda nu de la oameni, ci de la Dumnezeu" (Rom. 2:28-29). Arthur Lewis comentează: „Din acest motiv Pavel a propovăduit şi a crezut că din numărul total de iudei a existat întotdeauna un grup de *iudei adevăraţi*, dintre care toţi erau mântuiţi prin credinţă şi curăţiţi pe dinăuntru, care şi-au schimbat inimile («şi le-au tăiat împrejur») ca să se conformeze voii lui Dumnezeu."[25]

Pe lângă asemănarea limbajului folosit pentru descrierea stării credincioşilor din Vechiul şi din Noul Testament, descrierile schimbării din inima omenească, făcute în Vechiul Testament, se aseamănă foarte mult cu descrierea naşterii din nou din Noul Testament. Samuel i-a spus lui Saul: „Duhul Domnului va veni peste tine, vei proroci cu ei şi vei fi prefăcut într-alt om" (1 Sam. 10:6). Această promisiune s-a împlinit pe loc: „De îndată ce Saul a întors spatele să se despartă de Samuel, Dumnezeu i-a dat o altă inimă şi toate semnele acestea s-au împlinit în aceeaşi zi" (v. 9). Duhul lui Dumnezeu a venit cu putere peste Saul şi el a prorocit. În Isaia 57:15 Dumnezeu Îşi declară intenţia: „să înviorez duhurile smerite şi să îmbărbătez inimile zdrobite." Verbul ebraic înseamnă literal „a face să trăiască".[26] Dumnezeu promite de două ori în Ezechiel (11:19-20; 36:25-26) să înlocuiască inima de piatră cu o inimă nouă, o inimă de carne. Toate aceste referiri par să fie mai mult decât simple expresii figurative. Ele descriu o transformare asemănătoare celei pe care Isus i-a descris-o lui Nicodim. Trebuie de asemenea să observăm că Isus i-a vorbit lui Nicodim cu destul de multă vreme înainte de Rusalii. Este dificil de crezut că El a descris ceva ce n-a existat decât după câţiva ani de atunci încolo – sau că apostolii nu erau născuţi din nou până după Rusalii.

---

[24] Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, Dallas, Dallas Seminary, 1948, vol. 6, p. 73-74.

[25] Arthur H. Lewis, „The New Birth Under the Old Covenant", *Evangelical Quarterly* 56, nr. 1, ianuarie 1984, p. 37.

[26] Brown, Driver şi Briggs, *Lexicon*, p. 311.

Totuşi, problema care ne preocupă pe noi aici este dacă sfinţii din Vechiul Testament au experimentat sau nu sfinţirea. Este semnificativ faptul că în Vechiul Testament găsim unele apariţii importante a ceea ce Noul Testament numeşte „roadele Duhului". Observaţi, de exemplu, că Noe şi Iov au fost amândoi oameni drepţi şi cu o conduită corectă (Gen. 6:9; Iov 1:1, 8). O atenţie specială se acordă credinţei lui Avraam, bunătăţii lui Iosif, blândeţii lui Moise, înţelepciunii lui Solomon şi stăpânirii de sine a lui Daniel. Deşi aceşti oameni nu au experimentat locuirea de către Duhul Sfânt, ei s-au aflat cu siguranţă sub influenţa Lui.[27]

Spre deosebire de asemănările pe care le-am observat, există două aspecte în care mântuirea pe care au posedat-o şi au experimentat-o credincioşii din Vechiul Testament s-a deosebit de varianta neo-testamentară. Deşi se baza în întregime pe lucrarea lui Cristos, harul se primea în mod indirect în Vechiul Testament. Credincioşii din Vechiul Testament nu au ştiut cum anume a venit acel har. Ei nu au înţeles că dreptatea lor a fost anticipatoare – ea era realizată prin moartea Fiului încarnat al lui Dumnezeu care urma să aibă loc. Mai mult, acel har a venit prin mijlocirea preoţilor şi a ritualurilor sacrificiale; el nu a avut loc prin intermediul unei relaţii personale directe cu Isus Cristos. Cea de-a doua diferenţă constă în caracterul relativ exterior al harului vetero-testamentar. Duhul Sfânt nu locuia în oameni, ci El exercita o influenţă exterioară, de exemplu, prin intermediul cuvântului scris şi rostit. Prezenţa lui Dumnezeu era vizualizată de către Locul sfânt şi Sfânta sfintelor în cort şi în Templu. Legea era un cod exterior scris, mai degrabă decât o împărtăşire a adevărului adresată inimii de către Duhul, cum avea să fie cazul mai târziu (Ioan 14:26). Dar în pofida acestor diferenţe, sfinţii din Vechiul Testament, asemenea credincioşilor din Noul Testament, creşteau în sfinţenie prin credinţă şi prin respectarea poruncilor lui Dumnezeu. Această dezvoltare spirituală era lucrarea lui Dumnezeu.

Dacă ar exista diferenţe radicale între mântuirea credincioşilor din Vechiul Testament şi cea a creştinilor de dincoace de Rusalii, am fi înclinaţi să credem că tiparul pe care îl găsim în Noul Testament este şi el o formă variabilă, supusă schimbării. Dar faptul că esenţa mântuirii a rămas neschimbată de-a lungul unor lungi perioade de timp şi a diferite culturi, având parte doar de schimbări minore care pot fi atribuite revelaţiei progresive, arată că tiparul neo-testamentar al mântuirii trebuie să fie şi al nostru.

Viaţa creştină, după cum am văzut, nu este ceva static în cadrul căruia credinciosul este mântuit iar apoi se bizuie doar pe cunoaşterea faptului că este mântuit. Ea este un proces de creştere şi înaintare, străbătut nu prin propriile noastre puteri, ci prin puterea şi călăuzirea Duhului Sfânt. Şi ea este un proces marcat de provocări şi satisfacţii.

---

[27] Lewis, „New Birth", p. 40.

47

Desăvârșirea mântuirii

Perseverarea sfinților
  Perspectiva calvinistă
  Perspectiva arminiană
  O soluționare a problemei
Glorificarea
  Semnificația termenului de „glorie"
  Glorificarea credinciosului

Creştinii ştiu că le stau în faţă două experienţe. Una dintre ele este moartea fizică şi sfârşitul vieţii pământeşti. Cealaltă este viaţa de după moarte, eternitatea de dincolo de această viaţă şi lume. Credinciosul este asigurat că va exista o traversare a celei dintâi şi o existenţă binecuvântată în cadrul celei de-a doua. În acest capitol vom discuta două subiecte majore. În primul rând, creştinul, păstrat de harul lui Dumnezeu, va îndura cu succes toate încercările şi ispitele acestei vieţi şi va rămâne credincios Domnului până la moarte. Aceasta noi o numim „perseverare". În al doilea rând, viaţa de dincolo nu va fi doar o extindere a calităţii actuale a vieţii, ci perfecţionarea ei. Limitările pe care le experimentăm în mod curent vor fi înlăturate. Aceasta o numim „glorificare".

Perseverarea sfinților

Credinciosul care a fost cu adevărat regenerat, justificat, adoptat de Dumnezeu şi unit cu Isus Cristos, va persista oare în acea relaţie? Cu alte cuvinte, o persoană care devine creştină va rămâne întotdeauna aşa? Şi dacă da, pe ce bază? Acest subiect este de o considerabilă importanţă pentru trăirea creştină practică. Dacă, pe de-o parte, nu există nici o garanţie că mântuirea este permanentă, credincioşii s-ar putea să experimenteze multă teamă şi nesiguranţă care îi vor distrage de la îndatoririle majore ale vieţii creştine. Pe de altă parte, dacă mântuirea noastră este absolut sigură, dacă suntem păstraţi independent de ceea ce facem sau de ceea ce este viaţa noastră, atunci este foarte posibil ca drept rezultat să apară un fel de lâncezeală sau indiferenţă faţă de cerinţele morale şi spirituale ale Evangheliei, iar rezultatul ultim ar putea fi chiar libertinajul. Din acest motiv, stabilirea corectă a învăţăturii scripturale cu privire la siguranţa credinciosului merită timpul şi efortul alocat, oricât de mari ar fi acestea.

Perspectiva calvinistă

Am luat în considerare două poziţii majore în legătură cu problema dacă mântuirea credinciosului este sau nu absolut sigură – cea calvinistă şi cea arminiană. Aceste două poziţii au anumite trăsături în comun. Ele sunt de acord că Dumnezeu este puternic şi credincios, dornic şi capabil să-Şi ţină promisiunile. Ele sunt de acord, cel puţin în varianta lor obişnuită, că mântuirea nu este nici câştigată şi nici păstrată prin eforturile persoanei umane. Ele sunt de acord că Duhul Sfânt este la lucru în toţi credincioşii (deşi s-ar putea să existe unele păreri diferite în privinţa faptului dacă Duhul este prezent şi activ într-o manieră mai deplină în unii creştini comparativ cu alţii). Ambele poziţii susţin caracterul complet al mântuirii asigurate de Dumnezeu. Ambele insistă că credinciosul poate şti cu adevărat că posedă mântuirea. Dar cu toate aceste credinţe comune, există încă diferenţe semnificative între cele două.

Poziţia calvinistă este clară şi directă în ceea ce priveşte această problemă: „Cei pe care Dumnezeu i-a acceptat în Preaiubitul Său, pe care i-a chemat în mod eficace şi i-a sfinţit prin Duhul Său, nu pot să cadă nici total şi, în cele din urmă, nici din starea de har; ci vor persevera cu siguranţă în ea până la sfârşit şi vor fi mântuiţi pe veci."[1] Acest punct este compatibil cu restul sistemului teologic calvinist. De vreme ce Dumnezeu a ales anumiţi indivizi din marea masă a umanităţii căzute ca să primească viaţa eternă şi cei care au fost astfel aleşi vor ajunge neapărat să primească viaţa eternă, reiese că trebuie să existe o permanenţă a mântuirii lor. Dacă cei aleşi ar putea să-şi piardă mântuirea într-un moment oarecare, alegerea lor de către Dumnezeu la viaţă eternă nu ar fi cu adevărat eficace. Prin urmare, doctrina alegerii, aşa cum este ea înţeleasă de calvinişti, reclamă şi perseverare. După cum s-a exprimat Loraine Boettner:

> Această doctrină [perseverarea] nu este de sine stătătoare ci este o parte necesară a sistemului teologic calvinist. Doctrinele despre alegere şi despre harul eficace implică logic o mântuire certă a celor care primesc aceste binecuvântări. Dacă Dumnezeu a ales oameni în mod absolut şi necondiţionat pentru a primi viaţa eternă şi dacă Duhul Său aplică în cazul lor în mod eficace beneficiile răscumpărării, concluzia inevitabilă este că aceste persoane vor fi mântuite.[2]

Totuşi, nu numai consecvenţa logică îl determină pe calvinist să adere la doctrina păstrării sfinţilor în har. Există numeroase învăţături biblice care servesc în mod independent la sprijinirea doctrinei. Printre ele se află un set de texte care accentuează calitatea indestructibilă a mântuirii pe care o asigură Dumnezeu.[3] Un exemplu este 1 Petru 1:3-5: „Binecuvântat să fie Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care, după îndurarea Sa cea mare, ne-a născut din nou prin învierea lui Isus Cristos din morţi, la o nădejde vie şi la o moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi care nu se poate vesteji, păstrată în ceruri pentru voi. Voi sunteţi păziţi de puterea lui Dumnezeu, prin credinţă, pentru mântuirea gata să fie descoperită în vremurile de apoi!" Cele trei adjective folosite ca să descrie moştenirea noastră sunt pline de vitalitate şi forţă. Ele vorbesc despre mântuirea noastră ca fiind ceva imposibil de distrus în felul în care armatele distrug o naţiune în vreme de război. Ea nu poate fi coruptă sau stricată prin introducerea a ceva impur în ea. Şi ea nu se veştejeşte niciodată, indiferent de influenţele cu care ajunge în legătură. Această mântuire are o calitate permanentă, ea dăinuie!

---

[1] Mărturisirea de credinţă de la Westminster 17. 1.

[2] Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, ediţia a opta, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 182.

[3] John Murray, *Redemption – Accomplished and Applied*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 155.

Diverse texte care accentuează persistenţa şi puterea dragostei divine sprijină de asemenea doctrina perseverării.[4] O astfel de mărturie se găseşte în afirmaţia lui Pavel din Romani 8:31-39, culminând în versetele 38 şi 39: „Căci sunt bine încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălţimea, nici adâncimea, nici o altă făptură nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu care este în Isus Cristos, Domnul nostru." Acest text indică în mod clar o lucrare continuă a lui Dumnezeu în viaţa credinciosului. Cristos nu ne dă doar viaţa eternă ca apoi să ne lase în seama propriilor noastre eforturi omeneşti. Mai exact, lucrarea începută în El este continuată până ce este isprăvită: „Sunt încredinţat că Acela care a început în voi această bună lucrare o va isprăvi până în ziua lui Isus Cristos" (Filip. 1:6). Mai mult decât atât, se spune despre Cristos că El mijloceşte permanent pentru noi (Evr. 7:25). De vreme ce Isus a spus că Tatăl Îi ascultă întotdeauna rugăciunile (Ioan 11:42), înseamnă că aceste rugăciuni de mijlocire pentru noi sunt eficace. Şi nu doar Cristos mijloceşte la dreapta Tatălui, dar şi Duhul Sfânt mijloceşte pentru noi (Rom. 8:26). Astfel, chiar şi atunci când noi nu ştim cum să ne rugăm sau pentru ce să ne rugăm, se fac rugăciuni pentru noi.

Un sprijin pentru poziţia calvinistă sunt şi asigurările biblice că datorită purtării de grijă a lui Dumnezeu noi vom fi în stare să tratăm sau să biruim orice obstacol şi orice ispite care ne ies în cale. Stăpânul nostru ne va întări pe noi, slujitorii Săi, să stăm în picioare în faţa judecăţii (Rom. 14:4). El ne dă o modalitate de a învinge ispitele: „Nu v-a ajuns nici o ispită care să nu fi fost potrivită cu puterea omenească. Şi Dumnezeu, care este credincios, nu va îngădui să fiţi ispitiţi peste puterile voastre; ci, împreună cu ispita, a pregătit şi mijlocul să ieşiţi din ea ca s-o puteţi răbda" (1 Cor. 10:13).

Calvinistul extrage însă cea mai mare încurajare în privinţa acestei probleme din promisiunile directe despre păstrarea în har a creştinului de către Dumnezeu. Una dintre cele mai explicite este afirmaţia lui Isus făcută în faţa ucenicilor Săi: „Oile Mele ascultă glasul Meu; Eu le cunosc şi ele vin după Mine. Eu le dau viaţa veşnică, în veac nu vor pieri şi nimeni nu le va smulge din mâna Mea. Tatăl Meu, care Mi le-a dat, este mai mare decât toţi şi nimeni nu le poate smulge din mâna Tatălui Meu. Eu şi Tatăl una suntem" (Ioan 10:27-30). În conformitate cu aceste lucruri, Pavel a avut o încredere deplină în păstrarea sa în har de către Domnul: „...dar nu mi-e ruşine, căci ştiu în cine am crezut. Şi sunt încredinţat că El are putere să păzească ce I-am încredinţat până în ziua aceea" (2 Tim. 1:12).

În plus, mulţi calvinişti îşi extrag concepţia despre perseverare din alte doctrine.[5] Printre acestea se află şi doctrina unirii cu Cristos. Dacă credincioşii au fost făcuţi una cu Cristos şi viaţa Lui curge prin ei (Ioan 15:1-11) este de neconceput ca ceva să poată anula acea legătură. Louis Berkhof spune: „Este imposibil ca ei să fie din nou înlăturaţi din trup, zădărnicind astfel idealul divin."[6] Doctrina naşterii din nou, a dăruirii unei noi naturi credinciosului din partea Duhului Sfânt, sprijină de asemenea doctrina perseverării. Ioan afirmă: „Oricine este născut din Dumnezeu nu păcătuieşte pentru că sămânţa Lui rămâne în el; şi nu poate păcătui, fiindcă este născut din Dumnezeu" (1 Ioan 3:9). Dacă mântuirea ar putea fi pierdută, ar trebui să existe şi un revers al regenerării. Dar poate exista aşa ceva? Poate moartea spirituală afecta cu adevărat pe cel în care locuieşte Duhul Sfânt, adică pe cel căruia i-a fost dată deja viaţa eternă? Acesta trebuie să fie negreşit un lucru imposibil, deoarece viaţa eternă este prin definiţie veşnică. În cele din urmă, perseverarea este o implicaţie a învăţăturii biblice care afirmă că noi putem fi siguri de mântuire. Pasaje relevante în acest sens sunt Evrei 6:11; 10:22 şi 2 Petru 1:10. Probabil că cel mai clar dintre toate se găseşte în 1 Ioan. După ce a citat câteva dovezi (mărturia Duhului, a apei şi a sângelui) care atestă că Dumnezeu ne-a dat viaţă eternă în Fiul Său, apostolul rezumă: „V-am scris aceste lucruri ca să ştiţi că voi, care credeţi în Numele Fiului lui Dumnezeu, aveţi viaţa veşnică" (1 Ioan 5:13). Cum ar putea să aibă cineva această certitudine dacă ar fi posibilă pierderea mântuirii? Faptul că putem avea o asemenea siguranţă înseamnă că mântuirea noastră trebuie să fie certă.

---

[4] Boettner, *Predestination*, p. 185.

Perspectiva arminiană

Arminienii se situează pe o poziţie cu totul diferită. Una dintre cele mai timpurii afirmări ale perspectivei lor asupra problemei perseverării este cea a remonstranţilor. Deşi poziţia redată în detaliu în *Sententia Remonstrantium*, prezentată sinodului din Dort, este în multe privinţe extrem de moderată, afirmând doar că este posibilă căderea, tezele arminiene ulterioare sunt mult mai categorice. Acestea sunt bazate atât pe materiale scripturale, cât şi pe fenomene empirice.

Prima categorie de materiale biblice citate de către arminieni în legătură cu subiectul perseverării constă din avertismente date împotriva apostaziei. Isus i-a atenţionat pe ucenicii Săi cu privire la pericolul de a fi duşi pe căi greşite (Matei 24:3-14). El a spus în mod specific: „Băgaţi de seamă să nu vă înşele cineva" (v. 4). Şi după ce a descris diverse evenimente care vor avea loc înainte de cea de-a doua venire a Sa, El a adăugat: „Se vor scula mulţi proroci mincinoşi şi vor înşela pe mulţi. Şi din pricina înmulţirii fărădelegii dragostea celor mai mulţi se va răci. Dar cine va răbda până la sfârşit va fi mântuit" (v. 11-13). I-ar fi avertizat astfel Isus pe ucenicii Săi dacă nu ar fi existat posibilitatea ca ei să cadă şi astfel să-şi piardă mântuirea? Există avertismente similare şi în alte locuri din Scriptură. Pavel, pe care calviniştii îl citează adeseori în sprijinul poziţiei lor, a sugerat că mântuirea are un caracter condiţionat: „Şi pe voi, care odinioară eraţi străini şi vrăjmaşi prin gândurile şi prin faptele voastre rele, El v-a împăcat acum prin trupul Lui de carne, prin moarte, ca să vă facă să vă înfăţişaţi înaintea Lui sfinţi, fără prihană şi fără vină; negreşit, dacă rămâneţi şi mai departe întemeiaţi şi neclintiţi în credinţă, fără să vă abateţi de la nădejdea Evangheliei pe care aţi auzit-o" (Col. 1:21-23a). Pavel i-a avertizat şi pe corinteni: „Astfel dar, cine crede că stă în picioare să ia seama să nu cadă" (1 Cor. 10:12). Autorul Epistolei către Evrei a fost în mai multe ocazii deosebit de vehement, atrăgându-le atenţia cititorilor săi asupra pericolului de a cădea şi asupra importanţei vegherii. Un exemplu remarcabil este Evrei 2:1: „De aceea, cu atât mai mult trebuie să ne ţinem de lucrurile pe care le-am auzit ca să nu fim depărtaţi de ele." O poruncă uşor diferită se găseşte în 3:12-14: „Luaţi seama dar, fraţilor, ca nici unul dintre voi să n-aibă o inimă rea şi necredincioasă, care să vă despartă de Dumnezeul cel viu. Ci îndemnaţi-vă unii pe alţii în fiecare zi, câtă vreme se zice: «Astăzi», pentru ca nici unul din voi să nu se împietrească prin înşelăciunea păcatului." Este greu de înţeles, spune arminianul, de ce s-au rostit asemenea avertismente dacă credinciosul nu poate să cadă.[7]

---

[5] Augustus H. Strong, Systematic Theology, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 882.

[6] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 547-548.

Arminianul citează de asemenea texte care îi îndeamnă pe credincioşi să rămână în credinţă. Un exemplu pentru aceste îndemnuri la credincioşie, care apar adeseori alături de avertismente de genul celor pe care tocmai le-am citat, este Evrei 6:11-12: „Dorim însă ca fiecare din voi să arate aceeaşi râvnă, ca să păstreze până la sfârşit o deplină nădejde, aşa încât să nu vă leneviţi, ci să călcaţi pe urmele celor ce prin credinţă şi răbdare moştenesc făgăduinţele." Pavel vorbeşte despre propria lui sârguinţă şi propriile lui eforturi de a rămâne credincios: „Ci mă port aspru cu trupul meu şi-l ţin în stăpânire ca nu cumva, după ce am propovăduit altora, eu însumi să fiu lepădat" (1 Cor. 9:27). Seriozitatea eforturilor depuse de Pavel pentru a nu fi descalificat sugerează că până şi el şi-ar fi putut pierde mântuirea.

Arminienii îşi bazează punctul lor de vedere şi pe pasaje care par să susţină că oamenii pot ajunge apostaţi.[8] Evrei 6:4-6 este poate cel mai des citat şi cel mai clar exemplu: „Căci cei ce au fost luminaţi o dată, şi au gustat darul ceresc, şi s-au făcut părtaşi Duhului Sfânt, şi au gustat Cuvântul cel bun al lui Dumnezeu şi puterile veacului viitor şi care totuşi au căzut, este cu neputinţă să fie înnoiţi iarăşi, şi aduşi la pocăinţă, fiindcă ei răstignesc din nou pentru ei, pe Fiul lui Dumnezeu, şi-L dau să fie batjocorit." Un alt exemplu este Evrei 10:26-27: „Căci dacă păcătuim cu voia după ce am primit cunoştinţa adevărului, nu mai rămâne nici o jertfă pentru păcate, ci doar o aşteptare înfricoşată a judecăţii şi văpaia unui foc care va mistui pe cei răzvrătiţi." Acestea sunt afirmaţii clare cu privire la oameni care, după ce au avut experienţa mântuirii, s-au depărtat de la ea.

Biblia însă nu rămâne doar la acest nivel abstract. Ea consemnează şi cazurile concrete ale unor persoane care au devenit apostate sau au căzut.[9] Unul dintre cele mai plastice este cazul împăratului Saul din Vechiul Testament. El a fost ales şi uns ca împărat al lui Israel, dar în cele din urmă s-a dovedit a fi atât de neascultător, încât Dumnezeu nu i-a mai răspuns atunci când s-a rugat (1 Sam.

---

[7] Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 350-354.

[8] I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God*, Londra, Epworth, 1969, p. 141.

[9] Samuel Wakefield, *A Complete System of Christian Theology*, Cincinnati, Hitchcock and Walden, 1869, p. 463-465.

28:6). Respins de Dumnezeu, Saul şi-a pierdut şi poziţia de împărat şi a ajuns să moară în mod tragic. Un exemplu spectaculos de apostazie din Noul Testament este Iuda, care a fost ales de Isus să facă parte dintre cei doisprezece ucenici. Arminianului i se pare de neconceput că Isus ar fi ales intenţionat un necredincios pentru a fi unul dintre cei mai intimi asociaţi şi confidenţi ai Săi sau că El ar fi făcut o judecată eronată prin alegerea lui. Concluzia este clară: când a fost ales, Iuda era un credincios. Cu toate acestea, el L-a trădat pe Isus şi după câte se pare şi-a sfârşit viaţa fără a se fi întors la credinţa în Isus. În mod sigur, acesta trebuie să fie un caz de apostazie. În aceeaşi categorie sunt puşi şi Anania şi Safira (Fapte 5:1-11); Imeneu şi Alexandru care „au pierdut [cugetul curat] şi au căzut din credinţă" (1 Tim. 1:19-20); Imeneu şi Filet (2 Tim. 2:16-18); Dima (2 Tim. 4:10); învăţătorii mincinoşi şi cei care îi urmează (2 Pet. 2:1-2). După cum vede arminianismul lucrurile, doar o minte foarte inventivă ar putea răstălmăci faptul evident că aceşti indivizi au fost credincioşi reali care s-au depărtat de la credinţă.

Observaţi că arminienii folosesc două metode de bază în formularea concepţiei lor. În primul rând, ei se concentrează asupra pasajelor didactice care, după câte se pare, susţin că apostazia este posibilă. În al doilea rând, ei prezintă fenomenele istorice, naraţiunile biblice care vorbesc despre anumite persoane care s-ar părea că au căzut de la credinţă. Atunci însă când autorul interpretează în mod direct cele întâmplate (de ex., când Pavel susţine că Imeneu şi Alexandru au căzut de la credinţă), aceste pasaje speciale sunt de fapt pe post de material didactic. Pe lângă exemplele biblice, arminienii prezintă şi diverse cazuri extrabiblice ale unor persoane din istorie sau din experienţa lor curentă, care la un moment dat au produs impresia clară că sunt regeneraţi, ca apoi ulterior să abandoneze orice aparenţă de credinţă creştină. În aceste cazuri, fireşte, linia argumentării se bazează în mod clar pe fenomene empirice, mai degrabă decât pe învăţătura biblică.

În fine, arminienii aduc câteva obiecţii faţă de teoria calvinistă a perseverării. Una dintre ele este că perspectiva calvinistă este în conflict cu conceptul scriptural de libertate umană.[10] Dacă este sigur că cei care sunt în Cristos vor persevera şi nu vor cădea de la credinţă, atunci cu siguranţă că ei nu pot alege apostazia. Şi dacă acesta este cazul, ei nu pot fi liberi. Cu toate acestea, subliniază arminienii, Scriptura îi descrie pe oameni ca pe nişte fiinţe libere, întrucât ei sunt îndemnaţi în repetate rânduri să Îl aleagă pe Dumnezeu şi ni se arată foarte clar că ei sunt traşi la răspundere de către Dumnezeu pentru acţiunile lor.

O soluționare a problemei

Am văzut două concepţii opuse. Cum le vom raporta una la cealaltă? Adepţii fiecăreia au argumente convingătoare pe care le pot prezenta în sprijinul poziţiei lor. Există adevăr în ambele, sau trebuie să alegem una dintre ele? Unul dintre modurile în care putem trata această dilemă este să examinăm două pasaje biblice cheie ce servesc fiecare ca principal sprijin textual pentru câte una din cele două teorii. Aceste pasaje sunt Ioan 10:27-30 şi Evrei 6:4-6.

---

[10] Ibid., p. 465-466.

Cuvintele lui Isus din Ioan 10:27-30 constituie o afirmare puternică a siguranţei mântuirii. Versetul 28 este deosebit de categoric: „Eu le dau viaţa veşnică, în veac nu vor pieri şi nimeni nu le va smulge din mâna Mea." În propoziţia „în veac nu vor pieri" Ioan foloseşte dubla negaţie οὐ μὴ cu subjonctivul aorist, care este un mod foarte categoric de a declara că un anumit lucru nu se va întâmpla în viitor. Isus exclude cu fermitate chiar şi cea mai mică posibilitate a unei apostazii din partea oilor lui. O traducere literală ar suna cam în felul următor: „Ele nu vor pieri, repet, în nici un caz nu vor pieri, sub nici o formă." Această afirmaţie este urmată de altele care spun că nimeni nu îi poate smulge pe credincioşi din mâna lui Isus sau din mâna Tatălui (v. 28-29). Mai mult decât atât, acest pasaj este cea mai categorică respingere cu putinţă a ideii că un credincios adevărat poate cădea de la credinţă.

Arminienii susţin că Evrei 6 reprezintă un text la fel de decisiv în favoarea poziţiei lor. Pasajul pare suficient de clar: „Căci este imposibil să fie înnoiţi iarăşi şi aduşi la pocăinţă cei ce au fost luminaţi o dată şi au gustat darul ceresc şi s-au făcut părtaşi Duhului Sfânt şi au gustat Cuvântul cel bun al lui Dumnezeu şi puterile veacului viitor, dacă ei devin apoi apostaţi" (v. 4-6; trad. aut.). Descrierea se potriveşte după câte se pare unor persoane cu adevărat mântuite care abandonează credinţa şi astfel îşi pierd mântuirea. Însă ca urmare a complexităţii problemei şi materialului din acest pasaj au apărut mai multe interpretări:

1. Scriitorul are în minte persoane cu adevărat mântuite care îşi pierd mântuirea.[11] Trebuie să se observe că o dată ce şi-au pierdut mântuirea, nu există nici o cale ca să şi-o redobândească. Singurul punct lipsit de ambiguitate în acest pasaj este că e imposibil ca ei să fie readuşi la mântuire (v. 4a), un fapt pe care mulţi arminieni îl ignoră.
2. Persoanele avute în vedere nu au fost niciodată regenerate. Ele au gustat numai din adevăr şi din viaţă, au fost doar expuse la Cuvântul lui Dumnezeu dar nu au experimentat pe deplin aceste daruri cereşti. Ele, de fapt, devin apostate, dar aceasta de pe o poziţie vecină cu adevărul spiritual, nu din centrul lui.[12]
3. Oamenii avuţi în vedere sunt mântuiţi cu adevărat şi pentru totdeauna; ei nu sunt pierduţi. Mântuirea lor este reală, apostazia lor ipotetică. Adică acel „dacă" nu are loc cu adevărat. Scriitorul arată doar care ar fi situaţia dacă cei aleşi ar cădea (o imposibilitate).[13]

După o examinare atentă, a doua explicaţie este greu de acceptat. Vitalitatea descrierii şi mai ales afirmaţia „[cei ce] s-au făcut părtaşi Duhului Sfânt" pledează cu putere împotriva negării faptului că oamenii avuţi în vedere sunt (cel puţin pentru o vreme) regeneraţi. Prin urmare, alegerea trebuie făcută între primul şi al treilea punct de vedere.

---

[11] Marshall, *Power of God*, p. 140-147.

[12] Jean Calvin, *Commentaries on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949, p. 135-140, Evr. 6:4-6.

[13] Thomas Hewitt, *The Epistle to the Hebrews: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960, p. 110. Hewitt numeşte cele trei puncte de vedere „teoria despre cei mântuiţi şi pierduţi", „teoria despre cei necreştini" şi respectiv „teoria ipotetică". Vezi şi Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 165.

În parte dificultatea în interpretare provine din ambiguitatea cuvântului tradus prin „dacă apoi devin apostaţi" sau „dacă ei cad". El este παραπεσόντας, un participiu adverbial. Ca atare, el poate fi tradus în multe feluri diferite. H. E. Dana şi Julius Mantey înşiră zece posibile folosiri ale participiului adverbial; el poate, de exemplu, exprima cauzalitate, timp, concesie şi, ceea ce este cel mai important din punctul nostru de vedere, condiţionalitate.[14] Prin urmare, o traducere legitimă a lui παραπεσόντας ar fi „dacă ei cad", dar el ar putea fi tradus în multe alte feluri, inclusiv „când ei cad" şi „ca urmare a faptului că ei cad". Într-un astfel de caz semnificaţia trebuie determinată pe baza contextului. Elementul cheie al contextului se găseşte în versetul 9: „Măcar că vorbim astfel, preaiubiţilor, totuşi de la voi aşteptăm lucruri mai bune şi care însoţesc mântuirea." Acest verset ar putea fi înţeles în sensul că, spre deosebire de cei cărora le este adresată Epistola către Evrei, oamenii descrişi în versetele 4-6 nu au fost cu adevărat mântuiţi. Am văzut însă că apar dificultăţi majore în cazul acestei interpretări. Cealaltă posibilitate este că cei la care se referă versetele 4-6 şi versetul 9 sunt unii şi aceiaşi. Ei sunt oameni mântuiţi cu adevărat, care ar putea să cadă. Versetele 4-6 declară care ar fi statutul lor dacă ar cădea. Versetul 9 însă este o afirmare a faptului că ei nu vor cădea. Ei ar putea să cadă, dar nu vor cădea! Perseverarea lor până la sfârşit este o dovadă a acestui adevăr. Scriitorul Epistolei către Evrei ştie că cititorii săi nu vor cădea; unele motive întemeiate îi permit să aştepte lucruri mai bune de la ei, acele lucruri care însoţesc mântuirea.[15] El vorbeşte despre lucrarea şi dragostea lor din trecut (v. 10) şi îi îndeamnă să persevereze cu seriozitate în lucrurile urmărite până atunci (v. 11). Toate datele pe care le avem în pasaj par aşadar să indice că scriitorul are în vedere credincioşi autentici care ar putea să cadă, dar care nu vor cădea.

Suntem acum în stare să corelăm Ioan 10 şi Evrei 6. În timp ce Evrei 6 arată că credincioşii autentici *pot* cădea, Ioan 10 ne învaţă că ei *nu vor* cădea.[16] Există o posibilitate logică a apostaziei, dar ea nu va ajunge să se realizeze în cazul credincioşilor. Cu toate că ei şi-ar putea abandona credinţa şi, prin urmare, ar putea ajunge la soarta descrisă în Evrei 6, harul lui Dumnezeu îi împiedică să devină apostaţi. Dumnezeu înfăptuieşte aceasta nu făcând să fie imposibil ca ei să cadă, ci făcând să fie sigur că ei nu vor cădea. Accentul nostru pe *pot* cădea şi *nu vor* cădea nu este lipsit de importanţă. El ocroteşte libertatea individului. Credincioşii sunt capabili să-şi nege credinţa, dar ei vor alege în deplină libertate să nu o facă.

În momentul acesta s-ar putea pune întrebarea: Dacă mântuirea este sigură şi permanentă, care este scopul atenţionărilor şi poruncilor adresate credinciosului? Răspunsul este că ele sunt mijlocul prin care Dumnezeu face să fie sigur că individul mântuit nu va cădea.[17] Luaţi în considerare, ca o analogie, cazul unor părinţi care se tem că micuţul lor ar putea fugi în stradă şi ar putea fi lovit de o maşină. O modalitate prin care părinţii ar putea împiedica acest lucru ar fi să construiască un gard în jurul curţii. Gardul l-ar împiedica pe copil să iasă din curte, însă ar înlătura şi libertatea lui. Aceasta este ideea pe care unii oameni o au despre perseverare. O altă posibilitate este ca părinţii să-i dea o educaţie copilului şi să-l instruiască în privinţa pericolului de a ieşi în stradă şi în legătură cu cât de important este să fie atent. Aceasta este natura siguranţei pe care o discutăm noi. Nu că Dumnezeu face ca apostazia să fie imposibilă, înlăturând însăşi posibilitatea de a o alege. Mai degrabă, el foloseşte fiecare mijloc al harului, inclusiv avertismentele cuprinse în Scriptură ca să ne motiveze să-I rămânem devotaţi Lui. Pentru că El ne dă posibilitatea să perseverăm în credinţa noastră, termenul *perseverare* este de preferat celui de *păstrare*.

---

[14] H. E. Dana şi Julius R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York, Macmillan, 1927, p. 226-229.

[15] Westcott, *Hebrews*, p. 154, 165.

[16] Marshall pare să ocolească această distincţie. El consideră „teoria ipotetică" drept „o teorie sofisticată în toate detaliile ei care evită semnificaţia evidentă a pasajului. Nu există nici un fel de dovadă că scriitorul a descris un pericol imaginar ce nu ar fi putut ameninţa nici o clipă pe cititorii săi" (*Power of God*, p. 140).

[17] G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 83-124.

Cum rămâne însă cu pretenţiile că Scriptura consemnează cazuri de apostazie reală? Examinate de aproape, aceste exemple sunt mult mai puţin impresionante decât par a fi la prima vedere. Unele cazuri, ca cel al lui Petru, ar trebui numite mai degrabă lepădare de credinţă decât apostazie. Tăgăduirea lui Petru a fost ceva făcut într-un moment de slăbiciune, nu a fost un act deliberat şi voit de răzvrătire. Acţiunea lui nu a cuprins nici un element de permanenţă. Pe de altă parte, este destul de dificil de definit situaţia împăratului Saul, deoarece el a trăit sub vechea dispensaţie. Cât despre Iuda, au existat de timpuriu unele indicii că el nu era regenerat. Gândiţi-vă mai ales la furtişagurile lui (Ioan 12:6). În cazul lui Imeneu şi Filet, care „s-au abătut de la adevăr. Ei zic că a şi venit învierea" (2 Tim. 2:17-18), nu există nici un indiciu că ei ar fi fost vreodată susţinători convinşi ai adevărului sau că adevărul a devenit o parte intrinsecă a vieţii lor. La drept vorbind, este semnificativ faptul că următorul verset vorbeşte, dimpotrivă, despre credincioşii adevăraţi: „Totuşi, temelia tare a lui Dumnezeu stă nezguduită, având pecetea aceasta: «Domnul cunoaşte pe cei ce sunt ai Lui» şi «Oricine rosteşte Numele Domnului să se depărteze de fărădelege!»" (v. 19). Aluzia la Imeneu şi Alexandru din 1 Timotei 1:19-20 este foarte greu de interpretat, deoarece nu ştim precis ce anume se înţelege prin faptul că Pavel i-a „dat pe mâna Satanei ca să se înveţe să nu hulească". Asemenea textului din 2 Timotei 2:17-18, şi această referire trebuie văzută în lumina afirmaţiei lui Pavel din 1 Timotei 1:6-7 cu privire la persoane care s-au rătăcit în discuţii inutile. Remarca lui Pavel că acele persoane nu înţeleg ce spun ar putea foarte bine implica faptul că ele nu fac parte din rândul credincioşilor adevăraţi. Vecinătatea lui 1 Timotei 1:6-7 cu referirea la Imeneu şi Alexandru (v. 19-20) şi folosirea cuvântului cheie ἀστοχέω („a se depărta, a se abate" de la adevăr) atât în 1 Timotei 1:6, cât şi în referirea la Imeneu şi Filet (2 Tim. 2:18), ar putea indica faptul că cele două situaţii au fost similare. Este posibil ca Imeneu şi Alexandru să fi fost credincioşi care au fost pedepsiţi şi disciplinaţi pentru rătăcirea lor de la adevăr sau se poate ca ei să fi fost nişte indivizi care s-au implicat superficial şi care au fost îndepărtaţi de la părtăşie. Cât priveşte celelalte nume (de ex., Dima) amintite de arminieni, nu există dovezi suficiente pentru a justifica concluzia că ei au fost credincioşi adevăraţi care au căzut de la credinţă.

Şi mai puţin demne de crezare sunt exemplele unor persoane contemporane despre care se presupune că au fost odată credincioşi adevăraţi, dar au căzut. În cazul acesta, dificultatea este mărită şi de faptul că putem cita şi cazul unor persoane care au mărturisit că nu au fost niciodată creştini adevăraţi, dar s-a crezut că sunt. În plus, trebuie să fim atenţi să deosebim cazurile de lepădare temporară de credinţă, ca cel al lui Petru, de abandonarea reală a credinţei. Cu privire la cineva care pare să-şi fi pierdut credinţa este necesar să se pună întrebarea: „Este el (sau ea) deja mort spiritual?" Dincolo de aceasta, trebuie să observăm că Biblia nu ne permite să considerăm că fiecare persoană care îşi mărturiseşte public credinţa este cu adevărat regenerată. Isus a atras atenţia asupra profeţilor mincinoşi care vin îmbrăcaţi în haine de oi, dar care în realitate sunt lupi răpitori (Matei 7:15). Ei trebuie evaluaţi după roadele lor, mai degrabă decât după pretenţiile lor (v. 16-20). În ziua judecăţii astfel de oameni Îl vor striga pe Isus „Doamne, Doamne" şi vor pretinde că au profeţit, că au scos demoni şi că au făcut multe lucrări în Numele Lui (v. 22). Toate acestea vor fi probabil adevărate. Însă nu aceşti indivizi vor fi cei care vor intra în Împărăţia cerurilor, ci mai degrabă cei care fac voia Tatălui (v. 21). Cuvintele din urmă ale lui Isus pentru credincioşii falşi vor fi: „Niciodată nu v-am cunoscut; depărtaţi-vă de la Mine voi toţi care lucraţi fărădelegea" (v. 23). Pilda semănătorului (Matei 13:1-9, 18-23) este un alt indiciu că ceea ce pare să fie credinţă autentică poate să fie ceva cu totul diferit. Este posibil să fie doar un răspuns superficial şi temporar: „Sămânţa căzută în locuri stâncoase este cel ce aude Cuvântul şi-l primeşte îndată cu bucurie; dar n-are rădăcină în el, ci ţine până la o vreme; şi cum vine un necaz sau o prigonire din pricina Cuvântului, se leapădă îndată de el. Sămânţa căzută între spini este cel ce aude Cuvântul, dar îngrijorările veacului acestuia şi înşelăciunile bogăţiilor îneacă acest Cuvânt şi ajunge neroditor" (v. 20-22). În lumina celor spuse de Isus în Matei 7:16-20 se poate vedea clar că singurii care sunt credincioşi regeneraţi cu adevărat sunt cei care aduc rod, fie de treizeci de ori mai mult, de şaizeci sau însutit (Matei 13:23). Tot astfel, vorbind despre probleme escatologice, Isus a arătat că răbdarea este marca ce îl deosebeşte pe adevăratul credincios: „Şi din pricina înmulţirii fărădelegii dragostea celor mai mulţi se va răci. Dar cine va răbda până la sfârşit va fi mântuit" (Matei 24:12-13; vezi şi Matei 10:22; Marcu 13:13). În fine, observăm că Isus nu l-a considerat niciodată regenerat pe Iuda. Deoarece în urma mărturiei lui Petru: „Doamne, la cine să ne ducem? Tu ai cuvintele vieţii veşnice. Şi noi am crezut şi am ajuns la cunoştinţa că Tu eşti Cristosul, Sfântul lui Dumnezeu", Isus a răspuns: „Nu v-am ales Eu pe voi cei doisprezece? Şi totuşi unul dintre voi este un drac" (v. 70). Cu toate că nu a fost un credincios, Iuda a avut de jucat un rol important în schema răscumpărării. Din considerentele precedente reiese clar că, din perspectiva lui Isus, nu toţi cei care par a fi credincioşi sunt cu adevărat credincioşi. Tragem concluzia că cei care par a fi căzut nu au fost, de fapt, niciodată regeneraţi.

Implicaţia practică a felului în care înţelegem noi doctrina perseverării este că credincioşii se pot odihni siguri în încredinţarea că mântuirea lor este permanentă; nimic nu-i poate separa de dragostea lui Dumnezeu. Prin urmare ei se pot bucura având în perspectivă viaţa veşnică. Nu trebuie să existe vreo teamă că cineva sau ceva îi va opri să ajungă la starea fericită din final care le-a fost promisă şi pe care au ajuns să o aştepte. Pe de altă parte însă, doctrina despre perseverare nu lasă loc indolenţei sau neseriozităţii. Este sub semnul întrebării dacă cineva care îşi spune: „Acum, că sunt creştin, pot trăi cum îmi place" a fost cu adevărat convertit şi regenerat. În schimb credinţa autentică are ca rezultat roada Duhului. Siguranţa mântuirii, convingerea subiectivă că eşti creştin, rezultă din mărturia lăuntrică a Duhului Sfânt că El este la lucru în viaţa ta. Şi oriunde lucrarea Duhului are ca rezultat convingerea că devotamentul faţă de Cristos este autentic, există şi certitudinea bazată pe Biblie că Dumnezeu îi va da creştinului posibilitatea să persiste în acea relaţie, că nimic nu-l poate separa pe credinciosul adevărat de dragostea lui Dumnezeu.

Glorificarea

Etapa finală a procesului mântuirii este numită glorificare. Conform celor spuse de Pavel, cei pe care Dumnezeu „i-a cunoscut mai dinainte, i-a şi hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său... Şi pe aceia pe care i-a predestinat, i-a şi chemat; şi pe aceia pe care i-a chemat, i-a şi socotit drepţi; iar pe aceia pe care i-a socotit drepţi, i-a şi glorificat" (trad. aut.) (Rom. 8:29-30). Glorificarea este punctul în care doctrina despre mântuire şi doctrina despre lucrurile din urmă se suprapun, pentru că ea priveşte dincolo de această viaţă la lumea viitoare. Acest subiect este prea puţin discutat în manualele standard de teologie şi i se acordă o şi mai mică atenţie în predici, cu toate acestea el este bogat în implicaţii practice fiindcă îi încurajează pe credincioşi şi le întăreşte speranţa.

Glorificarea este multidimensională. Ea implică atât escatologia colectivă, cât şi pe cea individuală. Ea implică ajungerea la perfecţiune a naturii spirituale a credinciosului individual, perfecţiune care apare la moarte când creştinul trece în prezenţa Domnului. Glorificarea implică de asemenea ajungerea la perfecţiune a trupurilor tuturor credincioşilor, perfecţiune care apare în momentul învierii legate de cea de-a doua venire a lui Cristos.[18] Ea implică până şi transformarea întregii creaţii (Rom. 8:18-25).

Semnificaţia termenului de „glorie"

Pentru a înţelege doctrina despre glorificare noi trebuie să cunoaştem în primul rând sensul cuvântului „glorie", prin care sunt traduşi mai mulţi termeni biblici. Unul dintre aceştia este cuvântul ebraic כָּבוֹד (*kabod*). El se referă la un atribut perceptibil, la etalarea de către un individ a splendorii, bogăţiei şi fastului.[19] Când este folosit în legătură cu Dumnezeu, el nu indică un anumit atribut, ci măreţia întregii Lui naturi.[20] Psalmul 24:7-10 vorbeşte despre Dumnezeu ca despre Împăratul slavei. În calitate de Împărat El este însoţit de oştile Lui şi este caracterizat de o infinită splendoare şi frumuseţe.

---

[18] John Murray restrânge glorificarea la momentul învierii; după părerea lui toţi credincioşii vor fi glorificaţi împreună la revenirea lui Cristos (*Redemption*, p. 174-175). Bernard Ramm consideră însă că glorificarea are loc în momentul întâlnirii faţă în faţă a lui Cristos (*Them He Glorified: A Systematic Study of the Doctrine of Glorification*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p. 65). Problema care apare aici este cum să se definească „glorificarea". Ce cuprinde ea; la ce evenimente se referă? În parte răspunsul depinde de concepţia pe care o are fiecare despre natura stărilor intermediare dintre moarte şi înviere (vezi capitolul 56).

[19] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 458-459.

În noul Testament, cuvântul grecesc δόξα are sensul de strălucire, splendoare, grandoare şi faimă.[21] Aici constatăm că gloria Îi este atribuită acum lui Isus Cristos, aşa cum I-a fost atribuită Tatălui în Vechiul Testament. Isus S-a rugat ca Tatăl să-L glorifice aşa cum L-a glorificat şi El pe Tatăl (Ioan 17:1-5). Noi vedem gloria lui Cristos mai ales în învierea Sa. Petru a proclamat faptul că înviindu-L pe Isus din morţi Dumnezeu L-a glorificat pe Acela pe care iudeii L-au respins (Fapte 3:13-15). În mod similar, Petru a scris în prima lui epistolă: „prin El [Cristos] sunteţi credincioşi în Dumnezeu, care L-a înviat din morţi şi I-a dat slavă, pentru ca credinţa şi nădejdea voastră să fie în Dumnezeu" (1 Pet. 1:21). Pavel a susţinut că „Cristos a înviat din morţi prin slava Tatălui" (Rom. 6:4); el a vorbit de asemenea despre gloriosul trup înviat al lui Cristos (Filip. 3:21). Pavel a văzut glorificarea lui Cristos şi în înălţare – El „a fost înălţat în slavă" (1 Tim. 3:16). În plus, apostolii au predicat că Cristos este acum înălţat la dreapta Tatălui (Fapte 2:33; 5:31).

Cea de-a doua venire a lui Cristos urmează să fie şi ea un prilej de glorificare a Lui. Însuşi Isus a schiţat o imagine plastică a revenirii Sale pline de glorie: „vor vedea pe Fiul omului venind pe norii cerului cu putere şi cu o mare slavă" (Matei 24:30); „când va veni Fiul omului în slava Sa, cu toţi sfinţii îngeri, va şedea pe scaunul de domnie al slavei Sale" (Matei 25:31). Una dintre cererile din rugăciunea de mare-preot a lui Isus a fost ca ucenicii Săi să-I vadă slava viitoare: „acolo unde sunt Eu să fie împreună cu Mine şi aceia pe care Mi i-ai dat Tu, ca să vadă slava Mea, slavă pe care Mi-ai dat-o Tu, fiindcă Tu M-ai iubit înainte de întemeierea lumii" (Ioan 17:24). Pavel a vorbit despre „fericita noastră nădejde şi arătarea slavei marelui nostru Dumnezeu şi Mântuitor Isus Cristos" (Tit 2:13). Atât Vechiul, cât şi Noul Testament prezintă această manifestare escatologică a gloriei lui Dumnezeu ca speranţa şi obiectivul credinciosului. Cea mai clară dintre referirile vetero-testamentare se găseşte în Psalmul 73:24: „mă vei călăuzi cu sfatul Tău, apoi mă vei primi în slavă." Această promisiune a unei viitoare stări de fericire este răspunsul lui Dumnezeu la plângerile şi disperarea psalmistului în faţa vieţii fericite şi a prosperităţii aparente a celui rău. În mod asemănător, Noul Testament descrie gloria viitoare ca pe ceva incomparabil cu suferinţa prezentă a celor drepţi. Pavel scrie în Romani 8:18: „Eu socotesc că suferinţele din vremea de acum nu sunt vrednice să fie puse alături de slava viitoare, care are să fie descoperită faţă de noi." El face o afirmaţie similară în 2 Corinteni 4:17: „Căci întristările noastre uşoare de o clipă lucrează pentru noi tot mai mult o greutate veşnică de slavă." Petru leagă şi el suferinţa prezentă de revelaţia viitoare a slavei. Ca „martor al patimilor lui Cristos şi părtaş al slavei care va fi descoperită" el îi îndeamnă pe tovarăşii săi prezbiteri să păstorească turma lui Dumnezeu astfel încât atunci „când Se va arăta Păstorul cel mare" să capete „cununa care nu se poate veşteji, a slavei" (1 Pet. 5:1, 4).

---

[20] Ramm, *Them He Glorified*, p. 18.

[21] William F. Arndt şi F. Wilbur Gingrich, editori, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ediţia a patra, Chicago, University of Chicago, 1957, p. 202-203.

Glorificarea credinciosului

Este important să înţelegem că nu numai Cristos, ci şi toţi credincioşii adevăraţi vor fi glorificaţi. Noul Testament cuprinde mai multe descrieri ale acestei dimensiuni viitoare a mântuirii creştinilor. Pavel a spus: „şi noi, care avem cele dintâi roade ale Duhului, suspinăm în noi şi aşteptăm înfierea, adică răscumpărarea trupului nostru" (Rom. 8:23). Aceasta, adică etapa finală a procesului mântuirii, este o moştenire garantată de Duhul Sfânt: „Şi voi, după ce aţi auzit cuvântul adevărului (Evanghelia mântuirii voastre), aţi crezut în El şi aţi fost pecetluiţi cu Duhul Sfânt, care fusese făgăduit şi care este o arvună a moştenirii noastre, pentru răscumpărarea celor câştigaţi de Dumnezeu, spre lauda slavei Lui" (Efes. 1:13-14). Şi Petru a vorbit despre o moştenire: „Binecuvântat să fie Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care, după îndurarea Sa cea mare, ne-a născut din nou prin învierea lui Isus Cristos din morţi la o nădejde şi la o moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi care nu se poate veşteji, păstrată în ceruri pentru voi. Voi sunteţi păziţi de puterea lui Dumnezeu, prin credinţă, pentru mântuirea gata să fie descoperită în vremurile de apoi!" (1 Pet. 1:3-5). Mai mult decât atât, Noul Testament promite izbăvirea de mânia lui Dumnezeu la vremea judecăţii: „Deci, cu atât mai mult acum, când suntem socotiţi drepţi, prin sângele Lui, vom fi mântuiţi prin El de mânia lui Dumnezeu. Căci, dacă atunci când eram vrăjmaşi am fost împăcaţi cu Dumnezeu, prin moartea Fiului Său, cu mult mai mult acum, când suntem împăcaţi cu El, vom fi mântuiţi prin viaţa Lui" (Rom. 5:9-10). Pe scurt, credinciosul se poate aştepta la o experienţă mult mai mare, o experienţă caracterizată când ca adoptare de către Dumnezeu, când ca răscumpărare a trupului, când ca moştenire neîntinată garantată de Duhul, când ca izbăvire de mânia lui Dumnezeu.

Dar ce anume va atrage după sine glorificarea credinciosului? Unul dintre aspectele glorificării va fi o reabilitare totală şi deplină a credinciosului.[22] Justificarea care a avut loc în momentul convertirii se va manifesta sau va fi evidenţiată în viitor. Acesta este sensul lui Romani 5:9-10, pasaj pe care l-am citat în paragraful precedent. În capitolul 8 Pavel meditează la judecata viitoare şi se întreabă cine va aduce vreo acuzaţie celor aleşi. Având în vedere că Cristos a murit pentru noi iar acum mijloceşte pentru noi, nimeni nu o va face (v. 33-34). Nici lucrurile prezente, nici cele viitoare nu ne pot separa de dragostea lui Dumnezeu în Isus Cristos (v. 38-39). Judecata va însemna declararea definitivă a justificării credinciosului (Matei 25:31-46). Asemenea unui student care este foarte bine pregătit pentru un examen, creştinul priveşte la judecata din urmă nu cu teamă şi nelinişte, ci cu seninătate ştiind că rezultatul va fi pozitiv.

În cadrul glorificării va exista şi o atingere de către individ a perfecţiunii morale şi spirituale.[23] Mai multe texte biblice indică o desăvârşire viitoare a procesului început cu regenerarea şi continuat prin sfinţire. Una dintre cele mai directe afirmaţii este Coloseni 1:22: „El v-a împăcat acum prin trupul Lui de carne, prin moarte, ca să vă facă să vă înfăţişaţi înaintea Lui sfinţi, fără prihană [pată] şi fără vină." Conceptul de caracter ireproşabil sau fără pată se regăseşte şi în

---

[22] Ramm, *Them He Glorified*, p. 67-69.

[23] Charles M. Horne, *Salvation*, Chicago, Moody, 1971, p. 102-106.

Efeseni 1:4 şi Iuda 24. Lipsa de vină este menţionată în 1 Corinteni 1:8. Pavel se roagă: „dragostea voastră [a filipenilor] să crească tot mai mult în cunoştinţă şi orice pricepere, ca să deosebiţi lucrurile alese, pentru ca să fiţi curaţi şi să nu vă poticniţi până în ziua venirii lui Cristos, plini de roada neprihănirii [dreptăţii], prin Isus Cristos, spre slava şi lauda lui Dumnezeu" (Filip. 1:9-11). Perfecţiunea noastră morală şi spirituală va fi realizată în parte prin înlăturarea ispitei, deoarece sursa păcatului, a răului şi a ispitei va fi definitiv biruită (Apoc. 20:7-10).

Glorificarea viitoare va aduce de asemenea o deplinătate a cunoaşterii. În 1 Corinteni 13:12 Pavel compară cunoaşterea imperfectă pe care o avem în prezent cu cea perfectă care urmează să vină: „Acum vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci vom vedea faţă în faţă. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut pe deplin." Caracterul incomplet al înţelegerii noastre din prezent va fi înlocuit de o comprehensiune mult mai deplină. Cunoaşterea noastră va creşte deoarece Îl vom vedea pe Domnul; nu va mai trebui să ne mulţumim doar cu citirea relatărilor scrise de cei care L-au cunoscut în timpul lucrării Sale pe pământ. Cum spune Ioan: „Preaiubiţilor, acum suntem copii ai lui Dumnezeu. Şi ce vom fi nu s-a arătat încă. Dar ştim că atunci când Se va arăta El, vom fi ca El; pentru că Îl vom vedea aşa cum este" (1 Ioan 3:2).

Cele descrise de noi până acum ar putea fi numite probabil glorificarea sufletului (aspectul spiritual al naturii umane). Va exista şi o glorificare a trupului (aspectul fizic). Aceasta va avea loc la învierea credinciosului. La a doua venire a lui Cristos, toţi cei care au murit în Domnul vor fi înviaţi, după care vor fi transformaţi împreună cu credincioşii în viaţă în acel moment. Trei pasaje vorbesc în termeni mai concreţi despre schimbarea ce se va produce în trupul credinciosului. În Filipeni 3:20-21 Pavel spune: „Dar cetăţenia noastră este în ceruri, de unde şi aşteptăm ca Mântuitor pe Domnul Isus Cristos. El va schimba trupul stării noastre smerite şi-l va face asemenea trupului slavei Sale prin lucrarea puterii pe care o are de a-Şi supune toate lucrurile." Cuvântul σύμμορφον („asemenea") arată că trupurile noastre vor fi „asemănătoare ca formă" cu cel al lui Cristos. În 2 Corinteni 5:1-5, Pavel îşi imaginează trupul pe care îl vom avea, un trup etern, care nu este făcut de mâini omeneşti, ci care vine de la Dumnezeu. El va fi sălaşul nostru ceresc. Ceea ce este muritor va fi înghiţit de viaţă (v. 4). Al treilea pasaj este 1 Corinteni 15:38-50. Pavel face o comparaţie între trupul pe care urmează să îl avem şi trupul de acum:

1. Trupul de acum este pieritor, supus îmbolnăvirilor şi morţii; trupul învierii este ferit de stricăciune, imun la boală şi putrezire.
2. Trupul de acum este semănat în dezonoare; trupul învierii va fi glorios.
3. Trupul de acum este slab; trupul învierii este puternic.
4. Trupul de acum este fizic (ψυχικόν); trupul învierii va fi spiritual.

Pavel observă că marea schimbare care va avea loc în momentul venirii lui Cristos va fi instantanee: „Iată, vă spun o taină: nu vom adormi toţi, dar toţi vom fi schimbaţi, într-o clipă, într-o clipeală din ochi, la cea din urmă trâmbiţă. Trâmbiţa va suna, morţii vor învia nesupuşi putrezirii şi noi vom fi schimbaţi" (v. 51-52). Bernard Ramm comentează: Pe scurt, cele patru atribute pozitive ale trupului înviat pot fi echivalate cu glorificarea acelui trup. Această glorificare nu este un proces, nu este o creştere în timp, ci ea are loc dintr-o dată, în mod dramatic, la sfârşitul vremurilor."[24]

În cele din urmă trebuie să amintim relaţia dintre glorificarea credinciosului şi restaurarea creaţiei. Ca urmare a faptului că omul face parte din creaţie, păcatul şi căderea lui au avut anumite consecinţe asupra creaţiei şi asupra lui însuşi (Gen. 3:14-19). Creaţia este în prezent supusă deşertăciunii (Rom. 8:18-25). Cu toate acestea Pavel ne spune că „şi ea va fi izbăvită din robia stricăciunii, ca să aibă parte de slobozenia slavei copiilor lui Dumnezeu" (v. 21). Natura transformării care va avea loc este descrisă mai amănunţit în Apocalipsa 21:1-2: „Apoi am văzut un cer nou şi un pământ nou; pentru că cerul dintâi şi pământul dintâi pieriseră şi marea nu mai era. Şi eu am văzut coborându-se din cer de la Dumnezeu cetatea sfântă, noul Ierusalim, gătită ca o mireasă împodobită pentru bărbatul ei." Atunci Dumnezeu va declara: „Iată, Eu fac toate lucrurile noi" (v. 5). Omul a trăit iniţial în locul paradisiac din Grădina Edenului; locul în care va fi în cele din urmă, va fi de asemenea un loc perfect – noul Ierusalim. O parte a glorificării omului va consta din asigurarea unui mediu perfect în care acesta să locuiască. Acel mediu va fi perfect deoarece gloria lui Dumnezeu va fi prezentă acolo.

În această viaţă credincioşii gem şi suferă adeseori pentru că simt că sunt incompleţi. Totuşi, ei au o speranţă sigură. Doctrina despre perseverare garantează faptul că mântuirea pe care o au ei nu se va pierde niciodată. Şi doctrina despre glorificare ne promite că ceva mai bun ne stă înainte. Noi vom fi tot ceea ce a plănuit Dumnezeu să fim. Glorificarea noastră va avea loc parţial în momentul morţii şi al trecerii noastre dincolo de limitele acestei existenţe pământeşti şi parţial cu ocazia celei de-a doua veniri a lui Cristos. Faptul că după aceea vom fi perfecţi şi desăvârşiţi este sigur.

> Desăvârşit în Tine! nici o faptă a mea
> Nu-Ţi poate lua locul, Doamne;
> Sângele Tău mi-a adus iertarea
> Iar acum sunt desăvârşit în Tine.
>
> Da, justificat! O, gând binecuvântat!
> Şi sfinţit! De Tine mântuit!
> Sângele Tău mi-a adus iertarea,
> Iar glorificarea îmi stă înainte!
> (după James M. Gray)

---

[24] Ramm, *Them He Glorified*, p. 103.

48

Mijloacele și sfera de cuprindere a mântuirii

Perspective asupra mijloacelor mântuirii
  Perspectiva teologiei eliberării
  Perspectiva sacramentalistă
  Perspectiva evanghelică
Sfera de cuprindere a mântuirii
  Tipuri de universalism
  Evaluarea universalismului

Au mai rămas spre a fi analizate două dimensiuni importante ale mântuirii. Prima priveşte mijloacele prin care este realizată sau obţinută mântuirea; a doua are de-a face cu sfera de cuprindere a mântuirii – vor fi toţi mântuiţi?

Perspective asupra mijloacelor mântuirii

Perspectiva pe care o are cineva asupra mijloacelor prin care este obţinută mântuirea depinde în mare măsură de felul în care înţelege persoana respectivă natura mântuirii. Cu toate acestea, chiar şi printre oamenii care au în principiu aceeaşi concepţie despre natura mântuirii există perspective diferite asupra mijloacelor prin care este ea obţinută.

Perspectiva teologiei eliberării

Pentru a înţelege concepţia teologiei eliberării despre mijloacele mântuirii trebuie să trecem mai întâi în revistă concepţia ei despre natura teologiei. În cartea sa *Theology of Liberation,* al cărei subtitlu este în mod semnificativ *History, Politics and Salvation,* Gustavo Gutierrez observă că perspectiva de bază privitoare la natura teologiei a trecut printr-o transformare radicală. Iniţial, teologia a fost doar o meditare pe marginea Bibliei; scopul ei era dobândirea înţelepciunii şi creşterea spirituală.[1] Apoi a ajuns să fie considerată o cunoaştere raţională, o reflectare sistematică şi critică asupra conţinutului credinţei creştine.[2] În ultima vreme însă, înţelegerea credinţei s-a modificat considerabil. Ea nu mai este considerată afirmarea unor adevăruri, ci o dedicare totală faţă de alţii. Dragostea se află în centrul vieţii creştine şi a teologiei. Spiritualitatea nu mai este o contemplare monahală, ci o activitate dusă în lume, accentul fiind pus pe dimensiunile profane ale vieţii.

Gutierrez defineşte mântuirea ca pe o eliberare la trei nivele diferite. Primul nivel al eliberării are de-a face cu „aspiraţiile oamenilor oprimaţi şi ale claselor sociale exploatate, accentuând acele aspecte conflictuale ale procesului economic, social şi politic, care îi fac pe aceştia să fie în relaţii de ostilitate cu naţiunile bogate şi cu clasele oprimante."[3] Gutierrez este categoric împotriva celor care susţin că procesele naturale din cadrul structurilor capitaliste vor rezolva problemele lumii. Al doilea nivel are de-a face cu asumarea de către om a unei „răspunderi conştiente pentru propriul său destin".[4] Al treilea nivel este cel la care Cristos Mântuitorul îl eliberează pe om de păcat.

Gutierrez consideră că mântuirea are o natură escatologică. Totuşi, el nu se gândeşte la o eliberare venită dintr-o lume diferită de condiţiile vieţii de aici. Mai degrabă, el are în minte deschiderea istoriei către viitor.[5] Ţelul spre care tindem nu este o evadarea din istorie, ci realizarea idealurilor fundamentale în cadrul istoriei care urmează să vină. Mai mult decât atât, cu toate că reprezentanţii teologiei eliberării iau foarte în serios dimensiunea escatologică a mesajului creştin şi a Bibliei, nu trebuie să presupunem că interesul lor faţă de escatologie înseamnă că metoda lor de bază este să aplice mesajul biblic unor situaţii din istorie. Mai degrabă, ei se mişcă în sens invers – de la experienţele lor cu privire la realitate, la teologie. Aceasta este ceea ce Juan Luis Segundo a descris prin expresia „cerc hermeneutic". Imaginea lor despre realitate îi determină pe aceşti teologi să pună la îndoială ideologiile predominante, apoi presupunerile teologice care stau la baza acelor ideologii şi în cele din urmă hermeneutica pe care se bazează acele presupuneri; rezultatul este o hermeneutică nouă.[6] Exponenţii teologiei eliberării resping perspectiva apuseană ortodoxă despre teologie din cauză că ea nu se suprapune cu experienţa pe care o au ei cu privire la viaţă, şi nu din cauza unor noi turnuri din domeniul exegezei.

În acest moment trebuie să introducem în discuţia noastră lucrarea lui Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future*. Două dintre eseurile din acest volum, „Religion, Revolution, and the Future" şi „God in Revolution", sunt deosebit de semnificative din perspectiva obiectivelor noastre din acest capitol. În primul, Moltmann înşiră principalele probleme cu care se confruntă omul; în al doilea, câteva soluţii posibile pentru rezolvarea lor.

---

[1] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trad. engl. Sora Caridad Inda şi John Eagleson, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1973, p. 4.

[2] Ibid., p. 5.

[3] Ibid., p. 36.

[4] Ibid.

[5] Ibid., p. 215.

[6] Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, trad. engl. John Drury, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1976, p. 7-38.

În „Religion, Revolution, and the Future" Moltmann observă că omul s-a înstrăinat de adevărata lui esenţă şi de viitorul său. Această înstrăinare apare sub trei aspecte de bază: (1) economic, (2) politic şi (3) rasial.

1. Alienarea economică. Mai mult de jumătate din rasa umană trăieşte în lipsuri grave – în condiţii minime de existenţă sau chiar mai puţin. Aceste poveri şi greutăţi trebuie să înceteze să mai existe; oamenii trebuie să trăiască fără să mai sufere de foame şi de îngrijorările provocate de lipsuri. În timp ce societăţile industrializate actuale sunt o demonstrare a ceea ce se poate face în acest sens, ele au de asemenea efectul de a-i separa pe oameni şi mai mult unii de alţii. Această situaţie îndeamnă la o unire a celor ce dispun de mijloace avansate cu cei în nevoi. Moltmann spune: „Nu poate exista umanitate fără solidaritate."[7]

2. Alienarea politică. Sistemele politice autoritariste controlează viaţa şi destinul celor care trăiesc sub ele. Deşi este posibil ca în unele din aceste sisteme să nu existe privaţiuni economice, există cu toate acestea o înstrăinare. Dacă demnitatea umană depinde de încetarea problemelor economice, fericirea umană reclamă încetarea dominării omului de către om. Deşi în mod obişnuit vorbim despre dominare politică, în cazul unor guverne represive sau a exploatării imperialiste, ea poate lua şi forma unui paternalism excesiv faţă de naţiunile care primesc ajutor în vederea dezvoltării.[8]

3. Alienarea rasială. Oriunde un om este judecat după culoarea pielii lui, indiferent care ar fi ea, nu se recunoaşte identitatea lui umană. Progresul albilor a fost realizat în mare parte pe seama celor de altă culoare, care au fost făcuţi ajutoarele, servitorii şi chiar sclavii oamenilor albi. Doar în cadrul unor zone foarte restrânse celor de altă culoare li s-a permis să ia parte la progresul omului alb.[9]

Eseul lui Moltmann „God in Revolution" dă un răspuns la aceste probleme. Moltmann susţine că istoria devine din ce în ce mai revoluţionară. Revoluţia are loc în numeroase zone diferite. Prin revoluţie Moltmann înţelege o transformare din însăşi fundaţia unui sistem, fie ea politică, economică, morală sau religioasă.[10] Orice alte schimbări sunt doar evoluţie sau reformă. În actualele lupte pentru libertate şi dreptate Biserica nu ar trebui să fie doar un observator sau un arbitru neutru. Cu toate că unii susţin că Biserica nu ar trebui să se implice în aceste lupte, deoarece toată lumea se aşteaptă ca ea să fie imparţială, Moltmann insistă că Biserica trebuie să se declare de partea cuiva. Ea trebuie să treacă de partea celor umiliţi şi să îi ajute să dobândească o poziţie de egalitate, de vreme ce nu vor exista nici un fel de bariere care să divizeze „noul popor al lui Dumnezeu". Deosebirile dintre iudeu şi grec, stăpân şi sclav, bărbat şi femeie trebuie să înceteze să mai existe. Prin urmare, trebuie să ne opunem oricărui lucru care încearcă să ridice bariere de orice fel între oameni şi să-l nimicim.[11]

Necesitatea nimicirii barierelor ridică întrebarea dacă este corect sau nu să se folosească violenţa. Moltmann observă că, în mod paradoxal, cei care pledează astăzi pentru nonviolenţă sunt cei care deţin puterea politică, iar cei care susţin nevoia folosirii violenţei revoluţionare sunt de obicei aceia care nu au nici o putere reală. În orice caz, folosirea violenţei este o necesitate dacă se doreşte să se schimbe condiţiile şi să se realizeze un echilibru în domeniul puterii. În acelaşi timp, Moltmann stipulează că violenţa trebuie folosită doar dacă se au în vedere obiective umane. În plus, înainte de a se iniţia o revoluţie trebuie să se dovedească faptul că actualele structuri ale puterii s-au făcut vinovate de „violenţă crasă", adică s-au folosit nejustificat de puterea lor.[12]

---

[7] Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future*, trad. engl. M. Douglas Meeks, New York, Scribner, 1969, p. 38.

[8] Ibid., p. 38-39.

[9] Ibid., p. 40.

[10] Ibid., p. 131.

[11] Ibid., p. 141.

Din accentul pe care îl pune pe transformarea sistemelor prezente reiese că teologia eliberării consideră că mântuirea este o eliberare a tuturor. Lucrarea lui Dumnezeu în această direcţie este săvârşită prin diferite mijloace, nu numai prin Biserică şi prin intermediul practicării religiei. La drept vorbind, mântuirea este realizată în primul rând cu ajutorul proceselor politice şi când este cazul prin revoluţie şi violenţă.

La evaluarea conceptului de mântuire al teologiei eliberării trebuie să se admită că, dintre cele trei nivele ale eliberării, Gutierrez îl consideră cel mai important pe cel care ţine de faptul că Cristos ne eliberează de păcat. În practică însă, accentul pare să fie pus mai ales asupra aspectului economic şi politic. Bineînţeles că nimeni nu se îndoieşte de faptul că Dumnezeu este preocupat de aceste aspecte ale vieţii, cum va demonstra şi citirea cărţilor profeţilor mici (de ex., Amos). Trebuie însă să se pună serios sub semnul întrebării dacă aceste aspecte sunt atât de semnificative pe cât le-au făcut să pară reprezentanţii teologiei eliberării. Mai degrabă, problema crucială pe care o prezintă Scriptura este robia păcatului şi înstrăinarea şi separarea de Dumnezeu pe care le-a produs păcatul. Nici măcar exodul, eliberarea poporului Israel din robia egiptenilor, nu a fost în primul rând un eveniment politic. De fapt, dacă examinăm de aproape relatarea biblică, vom vedea că scopul principal al exodului a fost stabilirea de către Dumnezeu a unei relaţii unice cu Israel, astfel încât ei să se poată bucura de binecuvântările speciale rezervate pentru poporul Său unic. Libertatea politică, îndestularea economică şi sănătatea fizică, oricât ar fi ele de importante, sunt pe un plan secundar faţă de destinul spiritual. Aceasta este o implicaţie a afirmaţiei lui Isus: „Dacă deci ochiul tău cel drept te face să cazi în păcat, scoate-l şi leapădă-l de la tine; căci este spre folosul tău să piară unul din mădularele tale şi să nu-ţi fie aruncat tot trupul în gheenă. Dacă mâna ta cea dreaptă te face să cazi în păcat, taie-o şi leapădă-o de la tine; căci este spre folosul tău să piară unul din mădularele tale şi să nu-ţi fie aruncat tot trupul în gheenă" (Matei 5:29-30). Dacă analiza noastră este corectă, deficienţa teologiei eliberării nu constă în ceea ce spune, ci în ceea ce nu spune. Nu se spun suficient de multe despre ceea ce Noul Testament prezintă ca fiind dimensiunea principală a mântuirii.

Trebuie să discutăm şi pe marginea pledoariei teologiei eliberării în favoarea utilizării violenţei de către cei exploataţi şi călcaţi în picioare. Trebuie să se remarce faptul că această poziţie pare să contrazică unele din afirmaţiile lui Isus, cum este şi îndemnul Lui de a întoarce şi celălalt obraz (Matei 5:39; Luca 6:29) şi cel de a ne iubi duşmanii (Matei 5:44; Luca 6:27, 35). Deşi este posibil să pledezi justificat în favoarea folosirii forţei pentru o cauză bună (de ex., în cazul unui război drept), susţinătorii teologiei eliberării nu au stabilit un argument adecvat pentru folosirea forţei în situaţia actuală.

---

[12] Ibid., p. 143.

Perspectiva sacramentalistă

O a doua perspectivă majoră cu privire la mijloacele mântuirii e aceea că mântuirea este transmisă şi primită prin intermediul sacramentelor Bisericii. Probabil că expresia cea mai clară şi mai completă a acestei perspective este concepţia romano-catolicismului tradiţional, care este prezentată pe scurt de Joseph Pohle:

> Justificarea păcătosului... nu este în mod normal un proces sau o serie de acte invizibile şi lăuntrice, ci ceva ce reclamă instrumentalitatea semnelor exterioare vizibile instituite de Isus Cristos, care fie că acordă har, fie că îl sporesc.
> Astfel de mijloace vizibile ale harului sunt numite sacramente.[13]

În această scurtă afirmaţie sunt consemnate câteva caracteristici importante ale sacramentelor. Aceste acte sunt necesare pentru justificarea păcătosului. Justificarea nu este numai un eveniment lăuntric şi invizibil (un eveniment pur spiritual), ci ea pretinde şi depinde de anumite ritualuri exterioare. Aceste ritualuri sunt mijloacele reale ale harului. Ele simbolizează schimbările care au loc în individ, fără a fi însă simple simboluri. În realitate fac ca harul să fie operant, sau îl transmit. Cu alte cuvinte, ele sunt semne eficace.[14]

Conform punctului de vedere catolic sunt necesare trei elemente pentru constituirea unui sacrament: un semn vizibil, un har invizibil şi o instituire divină. Semnul vizibil are două părţi: o anumită formă a materiei (de ex., apa la botez) şi cuvântul proclamării.[15] Toate sacramentele transmit un har sfinţitor; adică ele fac ca individul să devină drept şi sfânt, combinând ceea ce protestanţii numesc justificare şi sfinţire.[16]

Ideea că sacramentele sunt eficace este de primă importanţă. După hotărârea Conciliului de la Trent, reformatorii protestanţi au considerat că sacramentele sunt doar nişte „îndemnuri destinate să stimuleze credinţa" (Luther), nişte „simboluri ale credincioşiei promisiunilor divine" (Calvin), sau „semne ale legământului creştin prin care cei credincioşi depun mărturie că aparţin Bisericii lui Isus Cristos" (Zwingli). Condamnând concepţiile reformatorilor, Conciliul şi-a prezentat propria sa poziţie, şi anume că sacramentele sunt mijloace ale harului pentru toţi cei care nu ridică un obstacol în calea acelui har.[17]

Susţinătorii poziţiei Conciliului de la Trent afirmă că Scriptura atestă existenţa unei legături cauzale esenţiale dintre semnele sacramentale şi har. Un exemplu cât se poate de important este Ioan 3:5: „Dacă nu se naşte cineva din apă şi din Duh, nu poate să intre în Împărăţia lui Dumnezeu." Se susţine că apa este cauza instrumentală a naşterii din nou. Pohle spune: „Prin urmare, pe cât este de adevărat că re-naşterea spirituală a unui om este cauzată în principal de Duhul Sfânt, pe atât de adevărat este că ea este cauzată instrumental de apă şi, în consecinţă, apa botezului exercită un efect cauzal asupra justificării."[18] Alte texte aduse în sprijinul afirmaţiei că apa botezului curăţă păcatul sunt Faptele Apostolilor 2:38; 22:16; Efeseni 5:26 şi Tit 3:5. Mai mult decât atât, pe baza altor diverse texte se pretinde că şi celelalte sacramente sunt operante: confirmarea (Fapte 8:17); euharistia (Ioan 6:56-58); penitenţa (Ioan 20:22-23); sfântul mir (Iacov 5:14-16); hirotonisirea (2 Tim. 1:6).[19] În plus, mărturia Părinţilor Bisericii este citată în sprijinul afirmaţiei că sacramentele sunt mijloace ale harului.[20]

---

[13] Joseph Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss, St. Louis, B. Herder, 1942, vol. 1, p. 1.

[14] Ibid., p. 11.

[15] Ibid., p. 15.

[16] Ibid., p. 67.

[17] Ibid., p. 122-123.

Din perspectiva catolică tradiţională, sacramentele sunt operante *ex opere operato* („din lucrarea făcută"). Această expresie, folosită pentru prima dată în secolul al XIII-lea, a fost adoptată oficial de către Conciliul de la Trent. Ea arată că acordarea harului depinde de actul în sine, nu de meritele preotului sau ale recipientului. Fără îndoială că trebuie să existe un preot care să îndeplinească sacramentul şi un recipient care să fie pregătit din punct de vedere moral. De fapt, cantitatea harului acordat depinde de dispoziţia şi cooperarea acestuia din urmă.[21] Totuşi, nu aceşti factori sunt cei care fac ca sacramentul să fie operant. Sacramentul ca atare este cauza eficace a operării harului.

Uneori poziţia catolică pare a fi contradictorie. Pe de-o parte, se spune că sacramentele îşi produc efectele „independent de meritele şi dispoziţia recipientului". Pe de altă parte, se consideră că pregătirea morală este necesară pentru ca sacramentul să producă „efectul deplin, necesar pentru justificare".[22] Această pregătire morală este însă doar îndepărtarea „oricărei indispoziţii precedente opuse caracterului sacramentului respectiv".[23] Astfel, eficienţa reală a sacramentului nu depinde în nici un fel de meritul recipientului. Un argument teologic adus în sprijinul acestei afirmaţii este cazul botezului nou-născuţilor, unde evident nu poate fi vorba de nici un fel de merit sau credinţă activă.[24]

Am făcut deja aluzie la faptul că trebuie să existe un administrator corespunzător al sacramentului. Cu excepţia anumitor cazuri neobişnuite, singurii oameni calificaţi să administreze sacramentele sunt indivizii ordinaţi, adică persoanele care au primit sacramentul hirotoniei.[25] După cum am văzut, validitatea sacramentului nu depinde nici de profilul moral, nici de dreptcredincioşia preotului.[26] Este însă necesar ca el să dorească să îndeplinească sacramentul.[27] Aceasta nu trebuie să fie neapărat o intenţie conştientă. Dacă un preot are atenţia distrasă când îndeplineşte un sacrament, administrarea sacramentului este validă. În acest caz poate fi vorba de intenţie virtuală (spre deosebire de o intenţie reală). Pe de altă parte, dacă în timp ce înoată un preot stropeşte o altă persoană în joacă, acest act nu este botez, deoarece nu a fost făcut cu scopul de a boteza.

---

[18] Ibid., p. 126.
[19] Ibid., p. 126-128.
[20] Ibid., p. 129-131.
[21] Ibid., p. 73.
[22] Ibid., p. 125.
[23] Ibid., 126.
[24] Ibid., p. 132.
[25] Ibid., p. 164.
[26] Ibid., p. 166, 171.
[27] Ibid., p. 175.

Toate acestea înseamnă practic că mântuirea depinde de Biserică. Aceasta în primul rând deoarece se afirmă că sacramentele care i-au fost încredinţate Bisericii de către Cristos sunt precondiţii ale mântuirii. În al doilea rând, se pretinde prezenţa unui adminstrator calificat, şi anume a unui individ ordinat de Biserică. Miezul acestei perspective este că mântuirea este efectuată în realitate prin sacramente. Ele sunt mijloacele prin care este înfăptuită mântuirea. Dacă dorim să primim mântuirea, noi trebuie să primim sacramentele.

Această afirmaţie categorică a romano-catolicismului tradiţional este deficitară în mai multe privinţe. Unele dintre aceste deficienţe le vom arăta în cursul discuţiei noastre despre botez şi Cina Domnului. Aici vom face totuşi observaţia că există puţine dovezi pentru unele interpretări pe care catolicismul tradiţional le-a dat diverselor texte din Biblie. Aceste interpretări sunt în cel mai bun caz îndoielnice, iar în cel mai rău caz cât se poate de fanteziste. Fără îndoială, romano-catolicismul clasic nu subscrie la poziţia noastră că Biblia este singura sursă a adevărului divin. În schimb, el postulează existenţa a două autorităţi egale, Biblia şi tradiţia nescrisă a apostolilor, păstrată, interpretată şi explicată de către Biserică. Şi totuşi, nu ar trebui să existe nici un fel de contradicţii între aceste două autorităţi în învăţătura lor cu privire la probleme fundamentale, cum este şi cea a sacramentelor. Aşadar faptul că nu găsim în Biblie vreo învăţătură clară despre eficienţa obiectivă a sacramentelor este, după câte se pare, cât se poate de semnificativ. Mai mult, ideea că slujirea sau preoţia are un rol unic sau distinct nu este clar exprimată în Biblie. Într-adevăr, învăţătura unor pasaje ca Evrei 9 pare să contrazică această afirmaţie.

Mai mult decât atât, ideea că recipientul trebuie să fie într-o anumită dispoziţie pentru ca sacramentul să transmită har prezintă dificultăţi. Încercând să evite acuzaţia că ar considera că sacramentele sunt fenomene magice, având un efect automat în sau prin ele însele, sacramentaliştii accentuează că sacramentele sunt operante în mod obiectiv, că ele acordă harul de care este nevoie, dar că se cere o anumită dispoziţie din partea recipientului. Acesta trebuie să înlăture orice obstacol din calea primirii harului lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, sacramentul va fi *ex opere operato* dacă recipientul nu-i opune rezistenţă sau nu obiectează împotriva lui. Aceasta face ca credinţa, chiar şi credinţa mântuitoare, să fie destul de pasivă. Cel mult, ea este o consimţire intelectuală. Tipul de credinţă care se cere însă pentru primirea harului lui Dumnezeu este mult mai activ. Vedeţi, de exemplu, Iacov 2:18-26, unde credinţa care implică doar un asentiment mental, fără fapte care să o însoţească, este numită moartă. Mai mult decât atât, credinţa pe care o cer apostolii în Faptele Apostolilor este evident activă. Ei ne invită la o luare în stăpânire în mod pozitiv a promisiunilor lui Dumnezeu şi la o dedicare totală.

Perspectiva evanghelică

Care sunt mijloacele mântuirii sau, într-un sens mai larg, mijloacele harului, conform teologiei evanghelice? Într-o oarecare măsură, perspectiva evanghelică a fost implicată în evaluarea perspectivei teologiei eliberării şi respectiv a sacramentalismului. Este necesar însă să se spună mai multe sub forma unei expuneri pozitive a poziţiei evanghelice.

Din perspectivă evanghelică, Cuvântul lui Dumnezeu joacă un rol indispensabil în întreaga problemă a mântuirii. În Romani, Pavel descrie situaţia dificilă a persoanelor separate de Cristos. Ele nu au nici un fel de dreptate; sunt cu totul nedemne de harul şi mântuirea Sa (3:9-20). Cum vor fi ele atunci mântuite? În primul rând prin chemarea Numelui Domnului (10:13). Însă pentru a chema Numele Domnului, ele trebuie să creadă, deşi nu pot să creadă dacă nu au auzit; din acest motiv cineva trebuie să le spună sau să le predice vestea cea bună (v. 14-15). Pavel îi scrie şi lui Timotei cu privire la importanţa Cuvântului lui Dumnezeu. Scrierile sfinte, cunoscute de Timotei din copilărie, „pot să-i dea înţelepciunea care duce la mântuire, prin credinţa în Cristos Isus. Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos ca să înveţe, să mustre, să îndrepte, să dea înţelepciune în neprihănire [dreptate], pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârşit şi cu totul destoinic pentru orice lucrare bună" (2 Tim. 3:15b-17). Şi Petru vorbeşte despre rolul instrumental al Cuvântului lui Dumnezeu: „fiindcă aţi fost născuţi din nou nu dintr-o sământă care poate putrezi, ci dintr-una care nu poate putrezi, prin Cuvântul lui Dumnezeu care este viu şi care rămâne în veac... Şi acesta este Cuvântul care v-a fost propovăduit prin Evanghelie" (1 Pet. 1:23, 25). În Psalmul 19 David preamăreşte calităţile şi valoarea Legii Domnului: ea înviorează sufletul (v. 7a), dă învăţătură (v. 7b, 8b) şi avertizează împotriva răului (v. 11).

Există o amplă serie de imagini care zugrăvesc natura şi funcţia Cuvântului lui Dumnezeu. El este un ciocan care poate sfărâma inima împietrită (Ier. 23:29), o oglindă care reflectă starea adevărată a omului (Iacov 1:23-25), o sământă care are în ea viaţa (Luca 8:11; 1 Pet. 1:23), ploaie şi zăpadă care fac să încolţească şi să rodească sămânţa (Is. 55:10-11). El este hrană: lapte pentru nou-născuţi (1 Cor. 3:1-2; Evr. 5:12-13), hrană tare pentru cei maturi (1 Cor. 3:2; Evr. 5:12-14) şi miere pentru toţi (Ps. 19:10). Cuvântul lui Dumnezeu este aur şi argint (Ps. 119:72), o candelă (Ps. 119:105; Prov. 6:23; 2 Pet. 1:19), o sabie care desparte gândurile inimii (Evr. 4:12), un foc lăuntric care îl îndeamnă pe credincios să vorbească (Ier. 20:9). Aceste imagini exprimă plastic ideea potrivit căreia Cuvântul lui Dumnezeu este plin de putere şi capabil să realizeze o lucrare mare în viaţa individului. În orice caz, nu Biblia singură, ci Cuvântul aplicat de Duhul Sfânt este cel care realizează transformarea spirituală.[28]

Cuvântul lui Dumnezeu nu este numai mijlocul prin care se înfiripă viaţa creştină, ci şi mijlocul prin care se creşte în viaţa creştină. Astfel, Isus le-a spus ucenicilor Săi că au fost curăţiţi prin Cuvântul pe care li l-a spus El (Ioan 15:3). El S-a rugat de asemenea ca Tatăl să-i sfinţească prin adevăr, care este Cuvântul Tatălui (Ioan 17:17). Domnul i-a spus lui Iosua că cheia pentru o viaţă corectă este cartea Legii: „Cartea aceasta a Legii să nu se depărteze de gura ta; cugetă asupra ei zi şi noapte căutând să faci tot ce este scris în ea; căci atunci vei izbândi în toate lucrările tale şi atunci vei lucra cu înţelepciune" (Ios. 1:8). Cuvântul lui Dumnezeu ne călăuzeşte paşii (Ps. 119:105) şi ne asigură protecţia când ne angajăm în războiul spiritual (Efes. 6:17).

---

[28] Bernard Ramm, *The Pattern of Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, p. 28-37.

Am văzut că indiferent dacă este scris sau predicat Cuvântul lui Dumnezeu este mijlocul prin care Dumnezeu vesteşte mântuirea care se găseşte în Cristos; credinţa este mijlocul prin care acceptăm noi acea mântuire.[29] Pavel a exprimat acest lucru extrem de limpede în Efeseni 2:8-9: „Căci prin har aţi fost mântuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu vine de la voi, ci este darul lui Dumnezeu. Nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni." Faptul că Evanghelia, Cuvântul lui Dumnezeu, şi credinţa sunt mijloacele mântuirii reiese clar din Romani 1:16-17: „Căci mie nu mi-e ruşine de Evanghelia lui Cristos; fiindcă ea este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea fiecăruia care crede: întâi a iudeului, apoi a grecului, deoarece în ea este descoperită o neprihănire [dreptate] pe care o dă Dumnezeu prin credinţă şi care duce la credinţă, după cum este scris: «Cel neprihănit [drept] va trăi prin credinţă.»" Importanţa credinţei este arătată şi în Romani 3:25: „Pe El [pe Isus Cristos] Dumnezeu L-a rânduit mai dinainte să fie, prin credinţa în sângele Lui, o jertfă de ispăşire." Pavel este categoric în privinţa faptului că există doar o singură cale de mântuire pentru toţi oamenii, fie iudei, fie dintre neamuri: „Pentru că noi credem că omul este socotit neprihănit [drept] prin credinţă, fără lucrările Legii. Sau poate Dumnezeu este numai Dumnezeul iudeilor? Nu este şi al neamurilor? Da, este şi al neamurilor; deoarece Dumnezeu este unul singur şi El îi va socoti neprihăniţi [drepţi], prin credinţă, pe cei tăiaţi împrejur, şi tot prin credinţă şi pe cei netăiaţi împrejur" (v. 28-30). Până şi Avraam a fost socotit drept datorită credinţei: „Avraam a crezut pe Dumnezeu şi aceasta i s-a socotit ca neprihănire [dreptate] " (Rom. 4:3; vezi şi v. 9, 12).

Dacă cele spuse mai sus sunt corecte, atunci mântuirea nu este prin fapte. O persoană este declarată dreaptă înaintea lui Dumnezeu nu pentru că a făcut fapte bune, ci pentru că a crezut. Dar cum rămâne cu pasajele care par să spună că faptele sunt necesare în vederea obţinerii mântuirii lui Dumnezeu? Printre aceste pasaje se numără şi Matei 25:31-46; Luca 7:36-50; 18:18-30 şi Iacov 2:18-26. În timp ce le vom interpreta trebuie să păstrăm în minte învăţătura clară din pasajele pe care tocmai le-am examinat.

Probabil că cel mai problematic dintre pasaje este Matei 25:31-46, care pare să sugereze că destinul nostru etern va depinde de faptul dacă am făcut sau nu acte de bunătate şi caritate în favoarea celorlalţi. Totuşi, există o particularitate a acestei relatări care trebuie remarcată. Ceea ce facem pentru alţii nu este cu adevărat factorul determinant pentru felul în care vom fi judecaţi. Deoarece se consideră că aceste lucruri pe care le-am făcut (sau nu), le-am făcut (sau nu) pentru Isus Însuşi (v. 40, 45). Prin urmare, judecata se va întemeia pe relaţia pe care o avem cu Domnul, şi nu pe cea pe care o avem cu semenul nostru. Se ridică întrebarea: Dacă cele făcute pentru alţii nu constituie baza pe care se face judecata, de ce mai sunt ele amintite? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să vedem Matei 25:31-46 în contextul mai larg al doctrinei despre mântuire. Observaţi surpriza ambelor grupuri când sunt prezentate dovezile (v. 37-39, 44). Nici unii nu s-au gândit că lucrurile pe care le-au făcut pentru alţii sunt elocvente pentru relaţia lor cu Dumnezeu. Până şi cei care au făcut acte de caritate sunt surprinşi când actele lor de bunătate sunt prezentate ca dovadă. Adevărat, faptele nu sunt meritorii. Totuşi, ele sunt o dovadă a relaţiei noastre cu Cristos şi a harului Său care operează deja în noi. Donald Bloesch comentează:

---

[29] Edward J. Carnell, *The Case for Orthodox Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 70.

> Scopul parabolei este să ne arate că vom fi judecaţi pe baza roadelor pe care le aduce credinţa noastră, deşi când raportăm acest pasaj la contextul lui mai larg vedem că roadele credinţei sunt în acelaşi timp lucrarea harului în noi. Ele sunt dovada şi consecinţa unui har care a fost deja turnat peste noi. Noi urmează să fim judecaţi potrivit cu faptele noastre, dar suntem mântuiţi în ciuda faptelor noastre. Ambele afirmaţii trebuie susţinute dacă vrem să facem dreptate misterului darului gratuit al mântuirii. Judecata finală este confirmarea validităţii unei justificări săvârşite deja în Isus Cristos.[30]

Aşadar, cheia pentru înţelegerea acestui pasaj este să ţinem cont de faptul că el se referă la judecata finală şi nu la venirea noastră la mântuire. Faptele bune făcute în folosul altora sunt prezentate ca fiind consecinţe ale mântuirii şi nu lucruri pe care trebuie să le facem pentru ca să primim mântuirea.

În Luca 7:36-50 găsim relatarea despre femeia păcătoasă care a spălat picioarele lui Isus cu lacrimile ei, le-a şters cu părul ei, iar apoi le-a sărutat şi le-a uns. Povestind despre cele făcute de femeie şi spunând că ea a iubit mult, Isus i-a declarat păcatele iertate (v. 44-48). Aceasta pare să arate că ea a fost iertată pe baza faptelor şi a dragostei ei. Cuvintele de despărţire pe care Isus le adresează femeii sunt însă foarte instructive: „Credinţa ta te-a mântuit, du-te în pace" (v. 50).[31]

Istorisirea despre tânărul bogat, aşa cum se găseşte în Luca 18:18-30 (şi de asemenea în Matei 19:16-30; Marcu 10:17-31), pare să sugereze că mântuirea se obţine prin fapte. Întrucât la întrebarea: „Bunule Învăţător, ce trebuie să fac ca să moştenesc viaţa veşnică?" Isus a răspuns: „vinde tot ce ai, împarte la săraci şi vei avea o comoară în ceruri. Apoi vino şi urmează-Mă" (Luca 18:22). Este semnificativ, însă, că imediat înainte de acest episod Isus a spus: „Adevărat vă spun că oricine nu va primi Împărăţia lui Dumnezeu ca un copilaş, cu nici un chip nu va intra în ea" (v. 17). Aşadar, încrederea copilărească este cea care constituie baza mântuirii; decizia de a renunţa la toate este doar un test pentru a determina dacă cineva are o asemenea încredere.[32]

În sfârşit, o examinare amănunţită ne va arăta că Iacov 2:18-26 nu consideră că faptele ar fi o alternativă pentru credinţă, ci le vede ca pe o certificare a credinţei. Apostolul spune: „Arată-mi credinţa ta fără fapte şi eu îţi voi arăta credinţa mea din faptele mele" (v. 18). Iacov nu neagă în nici un caz că noi suntem justificaţi doar prin credinţă. Mai degrabă, ceea ce vrea el să ne demonstreze în acest pasaj este că credinţa fără fapte nu este o credinţă autentică; ea este neroditoare (v. 20). Credinţa autentică va fi neapărat urmată de fapte. Credinţa şi faptele sunt inseparabile. Şi astfel Iacov scrie: „Avraam, părintele nostru, n-a fost el socotit neprihănit [drept] prin fapte, când a adus pe fiul său Isaac jertfă pe altar? Vezi că credinţa lucra împreună cu faptele lui şi prin fapte credinţa a ajuns desăvârşită. Astfel s-a împlinit Scriptura care zice: «Avraam a crezut pe Dumnezeu şi i s-a socotit neprihănire [dreptate]» şi el a fost numit «prietenul lui Dumnezeu»" (v. 21-23).

---

[30] Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, New York, Harper and Row, 1978, vol. 2, p. 184.

[31] Johannes Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 234.

[32] I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 682-683.

Este semnificativ că, asemenea lui Pavel în Romani 4:3 şi Galateni 3:6, Iacov citează aici textul-dovadă tipic pentru mântuirea prin credinţă – Geneza 15:6. Spunând că prin ceea ce a făcut Avraam a împlinit acest verset din Scriptură, Iacov leagă în mod evident faptele de justificarea prin credinţă; faptele sunt împlinirea sau desăvârşirea credinţei.

Concluzia noastră este că cele patru pasaje pe care tocmai le-am examinat, atunci când sunt analizate în contextul lor şi în conexiune cu textele care vorbesc despre justificarea prin credinţă, nu ne învaţă că faptele sunt mijlocul prin care se primeşte mântuirea. Mai degrabă, ele ne învaţă că credinţa autentică se va evidenţia prin faptele pe care le produce.[33] Credinţa care nu produce fapte nu este o credinţă reală. Tot astfel, faptele care nu-şi au originea în credinţă şi într-o relaţie potrivită cu Cristos nu vor avea nici o importanţă în vremea judecăţii. Isus demonstrează acest lucru în Matei 7:22-23. În ziua aceea mulţi Îi vor spune: „Doamne, Doamne! N-am prorocit noi în Numele Tău? N-am scos noi draci în Numele Tău? Şi n-am făcut noi multe minuni în Numele Tău?" Probabil că aceste pretenţii vor fi justificate. Cu toate acestea Isus va răspunde: „Niciodată nu v-am cunoscut; depărtaţi-vă de la Mine, voi toţi care lucraţi fărădelege." Din cauză că faptele lor nu au fost motivate de o credinţă adevărată şi devotament, Isus nu îi include pe aceşti oameni în numărul celor care au făcut voia Tatălui Său din ceruri (v. 21).

Sfera de cuprindere a mântuirii

Ajungem acum la problema identităţii persoanelor care vor fi mântuite. Şi mai ales, vor fi toţi mântuiţi? Poziţia obişnuită a Bisericii de-a lungul istoriei a fost că în timp ce unii sau chiar mulţi vor fi mântuiţi, unii nu vor fi. Biserica a adoptat această poziţie nu pentru că nu a dorit ca toţi să fie mântuiţi, ci pentru că a crezut că în Scriptură există afirmaţii clare care susţin că unii vor fi pierduţi. Din când în când însă, în Biserică a fost prezentată o poziţie contrară, şi anume că toţi vor fi mântuiţi. Această poziţie, care este cunoscută sub numele de universalism, a dat naştere în America la o denominaţiune care poartă numele de *universalistă* (ulterior ea s-a unit cu unitarienii). Cu toate acestea însă, nu toţi care au concepţii universaliste sunt membri ai acestei denominaţiuni.

Tipuri de universalism

Universalismul a avut o istorie lungă. Origen a fost probabil primul lui susţinător important. El a presupus că pedeapsa celor răi despre care vorbeşte Biblia nu va fi o anumită formă de suferinţă exterioară veşnică aplicată lor de către Dumnezeu, ci un chin lăuntric temporar cauzat de sentimentul lor de separare de Dumnezeu.[34] Scopul lui trebuie să fie purificarea. Acest scop poate fi realizat fără o pedeapsă exterioară. Aşadar, pedeapsa celor răi va lua sfârşit la un moment dat şi toate lucrurile vor fi repuse în starea lor iniţială. Aceasta este doctrina lui Origen despre *apokatastasis*.

---

[33] Alexander Ross, *The Epistles of James and John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 54-55.

[34] Origen, *De principiis*, 1. 6. 2.

Deşi învăţătura lui Origen despre mântuirea universală a fost cea mai populară, ea nu a fost singura. Într-adevăr, există mai multe ipoteze despre felul în care mântuirea ar putea fi la dispoziţia întregii rase umane şi ar putea fi dobândită (cel puţin teoretic) de toţi:

1. Teoria convertirii universale susţine că toate persoanele vor fi mântuite prin modul stipulat de Biblie – pocăinţă şi credinţă. Susţinătorii acestei concepţii cred că într-o zi lumea va fi evanghelizată cu succes; toate persoanele vor răspunde la Evanghelie şi astfel vor fi mântuite. Problema cu această concepţie este însă că milioane de oameni au trăit deja şi au murit fără a fi convertiţi. Răspunsul universal preconizat se află în viitor. Prin urmare, nu există o garanţie a mântuirii tuturor, ci numai a acelor persoane care vor răspunde în viitor. Aici nu este vorba despre un universalism real. Pentru a fi cu adevărat universalistă, această teorie trebuie combinată cu vreo altă teorie sau cu vreun fragment dintr-o altă teorie.[35]

2. Teoria ispăşirii universale susţine că Cristos nu a murit doar pentru o anumită parte a rasei umane (cei aleşi), ci pentru toţi oamenii. Acesta nu este un universalism real, cu toate că uneori este considerat ca atare de cei care cred într-o ispăşire specifică sau limitată. De vreme ce acei arminieni şi calvinişti moderaţi care propun teoria ispăşirii universale nu afirmă în mod obişnuit că toţi cei pentru care Cristos a făcut ispăşire vor crede (sau că ispăşirea va fi eficace în fiecare caz), ei vorbesc doar despre o ispăşire universală, nu şi despre o mântuire universală.[36] Doar atunci când această concepţie este interpretată prin presupuneri exterioare, mai degrabă decât prin propriile ei supoziţii, ea este prezentată ca un universalism adevărat.

3. Teoria ocaziei universale susţine că fiecare persoană de-a lungul vieţii ei are ocazia să-I răspundă lui Isus Cristos într-un mod pozitiv. Ocazia de a fi mântuit nu se limitează la cei care aud într-adevăr proclamarea Evangheliei, cărora li s-a permis să aibă anumită cunoaştere a conţinutului revelaţiei speciale. Mai degrabă, în urma expunerii la revelaţia generală discutată în Psalmul 19, Romani 1 şi 2, şi în alte locuri din Scriptură, absolut fiecare poate exercita în mod implicit credinţa necesară în Isus Cristos. Aici, din nou, nu se pretinde că fiecare în parte va răspunde; teoria ocaziei universale nu este, aşadar, universalism real. În timp ce fiecare şi-ar putea exercita credinţa, mulţi nu o vor face. S-ar putea să existe creştini nerecunoscuţi, dar ei sunt puţini la număr. Acest grup nu este alcătuit din fanatici ai altor religii ale lumii care sunt în dezacord cu doctrinele centrale ale creştinismului. Mai curând, cei care sunt mântuiţi prin revelaţia generală sunt ca atenienii care se închinau unui „dumnezeu necunoscut" (Fapte 17:23).[37]

4. Teoria ocaziei universale explicite susţine că fiecare va avea ocazia să audă Evanghelia într-un mod limpede sau explicit. Cei care în realitate nu o aud în timpul vieţii lor de pe pământ vor avea o ocazie în viitor.[38] Va exista o a doua şansă. După moarte lor li se va da posibilitatea să audă Evanghelia. Unii dintre

---

[35] Loraine Boettner, „Postmillennialism", în *The Meaning of the Millennium*, ed. Robert G. Clouse, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1977, p. 118. Boettner susţine că Biblia promite „convertirea ultimă a marii majorităţi a oamenilor din toate naţiunile".

[36] H. Orton Wiley, *Christian Theology*, Kansas City, Mo., Beacon Hill, 1958, vol. 2, p. 295.

[37] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 842.

[38] Richard Eddy, *A History of Universalism*, în American Church History, vol. 10, New York, Christian Literature, 1894, p. 458-460.

susţinătorii acestei teorii cred că până şi cei care au auzit Evanghelia şi au respins-o vor fi confruntaţi din nou cu pretenţiile lui Cristos în viaţa de dincolo de moarte. Când această credinţă este asociată cu ideea că fără îndoială fiecare căruia i-a fost dată o asemenea ocazie o va accepta, concluzia inevitabilă este mântuirea universală. Această concepţie este dificil de împăcat cu învăţătura lui Isus despre viaţa de după moarte (vezi Luca 16:19-31, mai ales v. 26).

5. Teoria reconcilierii universale susţine că moartea lui Cristos şi-a realizat obiectivul de a reconcilia întreaga omenire cu Dumnezeu. Moartea lui Cristos a făcut posibil ca Dumnezeu să-l accepte pe om şi Dumnezeu l-a şi acceptat. În consecinţă, orice separare ar exista între om şi beneficiile harului lui Dumnezeu, este de natură subiectivă; ea există doar în mintea omului. Atunci, mesajul care trebuie să i se spună omului nu este că el are ocazia să fie mântuit. Mai degrabă omul are nevoie să i se spună că a fost mântuit, astfel încât el să se bucure de binecuvântările care îi aparţin deja. Susţinătorii acestei concepţii pun un accent deosebit pe 2 Corinteni 5:18: „Şi toate acestea sunt de la Dumnezeu care ne-a împăcat cu El prin Isus Cristos." Reconcilierea nu este ceva ce urmează să aibă loc; ea este un fapt realizat.[39]

6. Teoria iertării universale susţine că Dumnezeu, fiind plin de dragoste, nu se va ţine cu fermitate de condiţiile pe care le-a stabilit. Deşi El i-a ameninţat cu condamnarea eternă pe cei care nu Îl acceptă, în cele din urmă Se va îndupleca şi îi va ierta pe toţi.[40] În consecinţă, nu este nevoie de o exercitare a credinţei. Dumnezeu îi va trata pe toţi de parcă ar fi crezut. El îi va atribui fiecăruia nu numai dreptatea, ci şi credinţa. Deşi aceasta s-ar putea să li se pară un lucru nedrept celor care au crezut şi care au acceptat oferta mântuirii, ei ar trebui să-şi amintească de pilda lucrătorilor din vie prezentată de Isus. Cei care au venit la sfârşitul zilei de lucru au avut parte de aceeaşi plată pe care au primit-o şi cei care au început lucrul în zorii zilei.

7. Teoria restaurării universale este concepţia avansată de Origen. Într-un moment din viitor toate lucrurile vor fi repuse în starea lor originară, rânduită pentru ele; va exista o mântuire deplină. Realitatea existentă va fi modificată sau transformată. Este de presupus că Dumnezeu poate aduce instantaneu rasa umană la o stare de perfecţiune. În orice caz, în varianta clasică a acestei teorii care imită tiparul gândirii lui Origen, începutul vieţii de dincolo de moarte are o funcţie purgatorială. După ce se va încheia o perioadă suficient de lungă de pedeapsă, omenirea va fi atât de purificată, încât Dumnezeu va putea avea părtăşie cu oamenii de-a lungul întregii veşnicii rămase.[41]

Evaluarea universalismului

Trebuie să examinăm acum de aproape argumentele specifice aduse în favoarea universalismului. Nu putem analiza şi evalua fiecare din tipurile de universalism pe care tocmai le-am trecut în revistă. Dar fiindcă ele sunt teorii ale mântuirii universale, sunt clădite pe argumente similare. Există două tipuri generale de considerente aduse în sprijinul credinţei că mântuirea este universală.

---

[39] Karl Barth, *The Humanity of God*, Richmond, John Knox, 1960, p. 60-62.

[40] C. H. Dodd, *New Testament Studies*, New York, Scribner, 1954, p. 118-126.

Unele se bazează sau se referă la un anumit text din Scriptură. Altele sunt de o natură mai teologică. Vom examina mai întâi acest al doilea tip de argument, aşa cum apare el în gândirea lui Nels Ferré.

Născut în Suedia, Ferré a fost fiul unui predicator baptist foarte conservator. Tânăr fiind, Nels a fost tulburat de multe lucruri pe care le-a auzit de la amvonul tatălui său, şi mai ales de ideea că cei care nu au auzit Evanghelia vor fi pierduţi pentru eternitate. Schiţa lui autobiografică, „The Third Conversion Never Fails", relatează despre întrebările lui tot mai multe cu privire la Biblie. Când în cele din urmă a avut curajul să-l întrebe pe tatăl său despre acele probleme, el a fost respins categoric printr-un răspuns autoritar – Dumnezeu nu trebuie pus la îndoială.[42] Ca adolescent el a venit singur în Statele Unite, unde s-a îndepărtat de perspectiva corectă asupra Bibliei. Mai târziu a fost influenţat de şcoala lundensiană din Suedia, ţara sa natală, şcoală care accentua dragostea lui Dumnezeu. Sub această influenţă, Ferré şi-a construit propria sa teologie în jurul ideii centrale a dragostei divine. În felul în care vede el escatologia, acest concept este puternic şi determinant.

Ferré observă că majoritatea modurilor de abordare a escatologiei subliniază justiţia lui Dumnezeu. Deşi este adevărat că Dumnezeu este drept, justiţia Lui, spune Ferré, este completamente în serviciul dragostei Sale.[43] Prin urmare, Ferré Îl vede pe Dumnezeu doar prin prisma unui singur atribut divin. Întrebându-se de ce unii oameni insistă să prezinte şi să predice conceptul iadului veşnic, el sugerează că cei care fac acest lucru nu au înţeles niciodată cu adevărat dragostea lui Dumnezeu.[44] El îşi întemeiază concluzia pe presupunerea că dragostea şi pedeapsa, cerul şi iadul, bucuria şi durerea se exclud reciproc:

> Unii nu au văzut niciodată cu adevărat cât de complet contradictorii sunt cerul şi iadul ca realităţi veşnice. Ochii lor nu au fost niciodată deschişi înspre acest adevăr. Dacă iadul veşnic este real, atunci dragostea este înşelată veşnic şi cerul este un loc de jale şi îngrijorare pentru cei pierduţi. O asemenea bucurie şi o asemenea durere nu pot fi împreună. Nu poate exista o personalitate dedublată psihiatric în cazul celor care Îl iubesc cu adevărat pe Dumnezeu şi cu siguranţă că nici în cazul lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care cerul poate fi cer doar atunci când el a golit iadul, la fel de sigur cum dragostea este dragoste şi Dumnezeu este Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi necredincios faţă de Sine, indiferent de cât de necredincioşi suntem noi; şi a Lui este puterea şi împărăţia şi gloria.[45]

Studiind pasajele escatologice din Noul Testament, Ferré a găsit ceea ce el a considerat că sunt nişte afirmaţii ireconciliabile. În primul rând, există pasajele care susţin că va exista un iad veşnic.[46] Nu este însă sigur dacă Isus a propovăduit o asemenea doctrină.[47] Un alt set de pasaje din Noul Testament prezintă faptul că

---

[41] Origen, *De principiis*, 1. 6. 2.

[42] Nels Ferré, „The Third Conversion Never Fails", în *These Found the Way*, ed. David Wesley Soper, Philadelphia, Westminster, 1951, p. 132-133.

[43] Nels Ferré, *The Christian Understanding of God*, New York, Harper and Brothers, 1951, p. 228.

[44] Ibid., p. 234-237.

[45] Ibid., p. 237.

[46] Ibid., p. 244-245.

[47] Ibid., p. 245.

cei răi vor pieri.[48] Pur şi simplu li se va şterge urma sau vor fi anihilaţi prin moarte. Ei nici nu vor fi mântuiţi veşnic în cer şi nici nu vor fi pedepsiţi veşnic în iad. Dar o a treia linie este cea pe care Ferré o numeşte „victoria suverană a lui Dumnezeu în Cristos asupra oricărui lucru, prin dragostea Lui".[49] El citează anumite texte specifice, afirmând că ele susţin că toate fiinţele umane vor fi mântuite: „ne-am pus nădejdea în Dumnezeul cel viu, care este Mântuitorul tuturor oamenilor şi mai ales al celor credincioşi" (1 Tim. 4:10); „în Numele lui Isus să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ şi de sub pământ şi orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Cristos este Domnul" (Filip. 2:10-11); „Dumnezeu a închis pe toţi oamenii în neascultare ca să aibă îndurare de toţi" (Rom. 11:32). Totuşi, nu au existat nici un fel de versete specifice care să-l ducă pe Ferré la concluzia lui ultimă asupra problemei:

> Dar în orice caz, toate versetele de acest gen, oricât de numeroase ar fi şi oricât de clare, sunt ca o nimica în comparaţie cu mesajul total al Noului Testament... Logica Noului Testament în cel mai înalt şi profund punct al lui este logica dragostei suverane a lui Dumnezeu, „potrivit cu lucrarea prin care El este în stare chiar să-Şi supună toate lucrurile"...Cei care I se închină Domnului suveran nu îndrăznesc să proclame ceva mai puţin decât deplina victorie a dragostei Sale. Nici o altă poziţie nu poate fi în mod consecvent creştină. Toate celelalte poziţii limitează fie bunătatea lui Dumnezeu, fie puterea Sa, caz în care atât fundamentalismul, cât şi liberalismul modern îşi au propriile lor tipuri de Dumnezeu finit.[50]

Pe baza unor asemenea considerente, Ferré a ajuns la o poziţie universalistă. Este semnificativ faptul că escatologia sa apare într-un tratat despre doctrina cu privire la Dumnezeu, căci modul în care Îl înţelege el pe Dumnezeu ca dragoste este ideea care influenţează interpretarea ce o dă textelor pertinente şi problemei în întregul ei. Ferré nu pretinde că înţelege cum va fi realizată mântuirea universală. Noi trebuie să acceptăm pur şi simplu realitatea. Dar indiferent care vor fi mijloacele, dragostea suverană a lui Dumnezeu va duce procesul la o victorie completă.[51]

Analizând concepţia lui Ferré, noi am menţionat câteva texte care par să susţină sau să facă aluzie la o mântuire universală. Diverse alte versete au fost citate în sprijinul universalismului: „Astfel dar, după cum printr-o singură greşeală a venit o osândă, care i-a lovit pe toţi oamenii, tot aşa, printr-o singură hotărâre de iertare a venit pentru toţi oamenii o hotărâre de dreptate care dă viaţa" (Rom. 5:18); „Şi după cum toţi mor în Adam, tot aşa toţi vor învia în Cristos" (1 Cor. 15:22); „Căci Dumnezeu a vrut ca toată plinătatea să locuiască în El şi să împace totul cu Sine prin El, atât ce este pe pământ cât şi ce este în ceruri, făcând pace prin sângele crucii Lui" (Col. 1:19-20); Isus „a fost făcut «pentru puţină vreme mai pe jos decât îngerii»... pentru ca prin harul lui Dumnezeu El să guste moartea pentru toţi" (Evr. 2:9).

Dacă vrem însă să facem teologie sistematică, noi trebuie să luăm în considerare şi acele texte care ne duc la o concluzie opusă, iar apoi trebuie să încercăm să reconciliem materialul aparent contradictoriu. Există multe texte care par să contrazică universalismul: „Şi aceştia vor merge în pedeapsa veşnică, iar cei neprihăniţi [drepţi] vor merge în viaţa veşnică" (Matei 25:46); „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţa veşnică" (Ioan 3:16); „Nu vă miraţi de lucrul acesta; pentru că vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi afară din ele. Cei ce au făcut binele vor învia pentru viaţă, iar cei ce au făcut răul vor învia pentru judecată" (Ioan 5:28-29); „Dumnezeu, fiindcă voia să-Şi arate mânia şi să-Şi descopere puterea, a suferit cu multă răbdare nişte vase ale mâniei, făcute pentru pieire" (Rom. 9:22). Ar putea fi citate numeroase alte pasaje, printre care Matei 8:12; 25:41; 26:24; Marcu 3:29; Romani 2:5; 2 Tesaloniceni 1:9; Apocalipsa 21:8. Chiar şi dacă luăm în calcul numai ponderea versetelor, putem vedea că sunt mult mai multe pasaje care ne învaţă că unii vor fi pierduţi pentru eternitate, decât că toţi vor fi mântuiţi.

---

[48] Ibid., p. 242-243.
[49] Ibid., p. 246.
[50] Ibid., p. 246-247.
[51] Ibid., p. 248-249.

Pot fi reconciliate contradicţiile aparente? Una dintre posibilităţile avansate de universalişti este ca acele pasaje care sugerează că cei răi vor fi pierduţi să fie considerate nişte descrieri ale unei situaţii mai degrabă ipotetice decât reale. (Amintim aici interpretarea pe care am dat-o noi textului din Evrei 6:4-6; vezi p. 855-856) Cu alte cuvinte, ele sunt descrieri a ceea ce s-ar întâmpla dacă L-am respinge pe Cristos. Dar, la drept vorbind, nimeni nu o face, pentru că pasajele în cauză sunt suficient de ameninţătoare încât să ne facă să ne întoarcem la Cristos. Prin acest procedeu universaliştii pot răstălmăci texte ca Ioan 3:16 şi Marcu 3:29. Totuşi, rămân acele texte care declară că unii oameni vor fi cu adevărat pierduţi. Exemple în acest sens sunt Matei 8:12; 25:41, 46 şi Ioan 5:29. Noi nu putem înlătura pur şi simplu aceste pasaje. Suntem siliţi prin urmare să conchidem împreună cu Ferré că în cadrul Noului Testament există afirmaţii ireconciliabile?

Rămâne o alternativă: să se interpreteze pasajele universaliste într-un asemenea mod încât să se potrivească cu cele restrictive. Ne aflăm în faţa unei încercări mai promiţătoare. Observaţi, în primul rând, că Filipeni 2:10-11 şi Coloseni 1:19-20 nu afirmă că toţi vor fi mântuiţi şi repuşi în părtăşie cu Dumnezeu. Aceste pasaje vorbesc doar despre restabilirea ordinii distruse din univers, aducerea tuturor lucrurilor la supunere faţă de Dumnezeu. Dar aceasta s-ar putea realiza printr-o victorie care să-i aducă pe rebeli la o supunere forţată; ele nu indică neapărat o revenire reală la părtăşie. Observaţi de asemenea că 1 Timotei 4:10 şi Evrei 2:9 spun doar că Cristos a murit pentru toţi sau că le oferă tuturor mântuirea. Aceste versete pledează în favoarea ispăşirii universale, dar nu neapărat în favoarea mântuirii universale. Într-adevăr, în 1 Timotei, Pavel face o deosebire clară între „cei care cred" şi restul umanităţii.

Mai dificile sunt pasajele în care se face o paralelă între efectul universal al păcatului lui Adam şi efectul universal al lucrării mântuitoare a lui Cristos, şi anume Romani 5:18 şi 1 Corinteni 15:22. Totuşi, în contextul fiecărui pasaj în parte există elemente care servesc la clarificarea felului în care dimensiunea universală i se aplică lucrării lui Cristos. În cazul pasajului din Romani 5, versetul 17 specifică faptul că „*cei ce primesc* în toată plinătatea harul şi darul neprihănirii [dreptăţii] vor domni în viaţă prin Acel unul singur care este Isus Cristos" (italicele sunt adăugate). Mai mult decât atât, în versetele 15 şi 19 este folosit mai degrabă termenul *mulţi* (πολλοί) decât *toţi*. Pavel restrânge în mod similar semnificaţia lui „toţi" în 1 Corinteni 15:22 („toţi vor învia în Cristos"). Deoarece în versetul următor el adaugă: „dar fiecare la rândul cetei lui. Cristos este Cel dintâi rod; apoi, la venirea Lui, *cei ce sunt ai lui Cristos*" (italicele sunt adăugate). De fapt, în prealabil Pavel a clarificat faptul că vorbeşte despre credincioşi: „Şi dacă n-a înviat Cristos... şi cei ce au adormit în Cristos sunt pierduţi" (v. 17-18). Tragem concluzia că beneficiile morţii lui Cristos sunt date pentru *toţi cei care sunt în Cristos*, la fel cum cei care sunt în Adam îşi atrag asupra lor pedeapsa pentru păcatul lui Adam.

Rămâne un singur pasaj universalist. Romani 11:32 pare să sugereze că Dumnezeu îi mântuieşte pe toţi: „Dumnezeu a închis pe toţi oamenii în neascultare ca să aibă îndurare de toţi." În realitate însă, îndurarea pe care a manifestat-o Dumnezeu este oferirea Fiului Său ca ispăşire şi extinderea ofertei mântuirii asupra tuturor, deoarece în acest context Pavel vorbeşte despre respingerea de către Israel a lui Dumnezeu şi oferta ulterioară a mântuirii făcută neamurilor. Îndurarea lui Dumnezeu a fost arătată faţă de toţi oamenii, dar numai cei care o acceptă o vor experimenta şi vor profita de pe urma ei. Într-adevăr, Pavel subliniază faptul (de ex., în v. 7-10, 21-22) că unii au respins îndurarea lui Dumnezeu şi, în consecinţă, nu au primit mântuirea Lui. Astfel, deşi mântuirea este universal disponibilă, ea nu este universală.

Nu fiecare va fi mântuit. Aceasta nu este o concluzie pe care noi o afirmăm cu satisfacţie, dar ea este cea mai potrivită cu întreaga mărturie biblică. Ea ar trebui să dea un imbold efortului evanghelistic:

> Dar cum vor chema pe Acela în care n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela despre care n-au auzit? Şi cum vor auzi despre El fără propovăduitor? Şi cum vor propovădui dacă nu sunt trimişi? După cum este scris: «Cât de frumoase sunt picioarele celor ce vestesc pacea, ale celor ce vestesc Evanghelia!»" [Rom. 10:14-15]

PARTEA A UNSPREZECEA

Biserica

49. Natura Bisericii
50. Rolul Bisericii
51. Conducerea Bisericii
52. Ritul de inițiere al Bisericii: botezul
53. Ritul permanent al Bisericii: Cina Domnului
54. Unitatea Bisericii

49

Natura Bisericii

- Definiția Bisericii
  - Confuzia legată de Biserică
  - Definiția empirico-dinamică a Bisericii
  - Definiția biblico-filologică a Bisericii
- Imagini biblice ale Bisericii
  - Poporul lui Dumnezeu
  - Trupul lui Cristos
  - Templul Duhului Sfânt
- Probleme speciale
  - Biserica și Împărăția
  - Biserica și Israel
  - Biserica vizibilă și Biserica invizibilă
  - Momentul întemeierii Bisericii
- Implicații

Până acum am discutat despre natura mântuirii raportate la creştinii individuali. Totuşi, viaţa creştină nu este ceva solitar. În Faptele Apostolilor îndeosebi, vedem că prin convertire individul este introdus în părtăşia unui grup de credincioşi. Această dimensiune colectivă a vieţii creştine noi o numim Biserică.

Definiția Bisericii

Confuzia legată de Biserică

Biserica este un subiect foarte familiar şi în acelaşi timp foarte răstălmăcit. Ea este unul dintre puţinele aspecte ale teologiei creştine care pot fi observate. Pentru multe persoane Biserica este primul, şi probabil şi singurul loc, în care poate fi întâlnit creştinismul. Karl Barth a remarcat că unul dintre variatele moduri în care Biserica mărturiseşte despre Isus Cristos este prin simpla ei existenţă.[1] Există dovezi concrete care atestă că Biserica există sau cel puţin a existat. Edificiile bisericeşti, chiar dacă în ele se adună uneori doar câteva persoane, atestă existenţa a ceea ce noi numim Biserică. Biserica este menţionată de către mijloacele de informare în masă, dar fără o specificare a ceea ce se înţelege prin ea. Documentele legislative se referă la Biserică. În Statele Unite, Biserica trebuie să fie ţinută separat de stat. Oamenii aparţin unei biserici; ei merg duminica la biserică. Dar în pofida acestei familiarităţi, adeseori există o considerabilă confuzie şi răstălmăcire a conceptului de Biserică.

---

[1] Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1936, vol. 1, partea 1, p. 1.

O parte din această înţelegere greşită rezultă din întrebuinţările multiple ale termenului *Biserică*. Uneori el este folosit în legătură cu un edificiu arhitectural, cu o clădire. Adeseori el este folosit cu referire la un anumit grup de credincioşi; de exemplu, am putea vorbi despre Biserica metodistă nr. 1. Alteori, termenul se referă la o denominaţiune, un grup distinct având unele trăsături specifice; de exemplu, Biserica Prezbiteriană sau Biserica Luterană. Pe lângă această confuzie generată de multiplele întrebuinţări ale termenului *Biserică*, există evidenţe ale unei confuzii la un nivel mai profund – o lipsă de înţelegere a naturii de bază a Bisericii.

Printre motivele acestei lipse de înţelegeri se află faptul că în nici un moment din istoria gândirii creştine doctrina despre Biserică nu a primit atenţia directă şi deplină pe care au primit-o alte doctrine. La prima adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, care a avut loc la Amsterdam în 1948, Părintele Georges Florovsky a afirmat că doctrina despre Biserică abia a trecut de faza ei preteologică.[2] Dimpotrivă, cristologiei şi doctrinei despre Trinitate li s-au acordat o atenţie deosebită în secolele al IV-lea şi al V-lea, la fel cum lucrării ispăşitoare a lui Cristos i s-a dat o atenţie deosebită în evul mediu, iar doctrinei despre mântuire în secolul al XVI-lea. Până şi controversa augustiniano-donatistă de la începutul secolului al V-lea şi disputa din secolul al XVI-lea cu privire la mijloacele harului, deşi s-au ocupat de aspectele naturii Bisericii, nu au ajuns cu adevărat până în miezul problemei legate de ceea ce *este* Biserica. Colin Williams sugerează că „Bisericii ca atare i s-a dat prea puţină atenţie teologică probabil din cauza faptului că ea a fost luată de bună”.[3]

Totuşi, abordarea problemei naturii Bisericii nu mai poate fi amânată. Mişcarea ecumenică din secolul al XX-lea a împins Biserica în primplanul discuţiei. Deşi în ecumenism există loc pentru păreri diferite cu privire la unele domenii ale teologiei sau cel puţin cu privire la unele amănunte legate de probleme cum sunt relaţia dintre divinitatea şi umanitatea lui Isus, caracterul judiciar al justificării şi posibilitatea sfinţirii complete în această viaţă, problema naturii Bisericii nu poate fi ignorată. Deoarece preocuparea principală a mişcării ecumenice este relaţia dintre biserici, iar manifestarea cât se poate de vizibilă a acestei preocupări apare sub forma unui „Conciliu al Bisericilor”.

Există şi alte motive pentru care este foarte important să se descrie cu atenţie natura Bisericii. John Macquarrie a scos în evidenţă că în prezent Biserica este subiectul multor scrieri teologice:

---

[2] Colin W. Williams, *The Church*, New Directions in Theology Today, vol. 4, Philadelphia, Westminster, 1969, p. 11.

[3] Ibid.

> Probabil că în zilele noastre se scriu mai multe despre Biserică decât despre oricare altă temă teologică. Cea mai mare parte a acestor lucrări are o orientare practică. Auzim despre Biserica în raport cu transformările sociale rapide, despre Biserica într-o societate seculară, despre Biserică şi unificare, despre Biserica în misiune. Dar oricât de valoroase ar fi unele din cunoştinţele câştigate în aceste domenii diverse, ele trebuie să fie călăuzite şi corelate de către o perspectivă teologică asupra Bisericii.[4]

Observaţi că Macquarrie atrage atenţia asupra faptului că cea mai mare parte a discuţiei pe marginea subiectului Bisericii este prin prisma relaţiei ei cu alte entităţi, ca de exemplu, societatea seculară. În prezent, cea mai mare parte a acestei literaturi nu se concentrează asupra Bisericii în sine, ci asupra celorlalte entităţi. Este timpul ca această orientare să se schimbe, deoarece dacă nu avem o înţelegere clară despre natura Bisericii noi nu putem avea o înţelegere clară despre relaţia ei cu celelalte domenii.

Accentul pus mai degrabă pe probleme ca transformarea socială şi misiune, decât pe Biserică în sine se datorează în parte unei tendinţe generale de a gândi într-un mod secular. Cu alte cuvinte: a avut loc o schimbare majoră în felul în care este văzut Dumnezeu; există o accentuare mult mai mare a imanenţei decât a transcendenţei Lui. Nu se mai consideră că El se raportează la lume doar prin intermediul instituţiei Lui supranaturale, a Bisericii. În general, Biserica nu mai este privită ca singura întruchipare a prezenţei şi activităţii divine, ca agentul special al lui Dumnezeu. Mai degrabă, există o concepţie mult răspândită că Dumnezeu Se raportează într-un mod dinamic la lume, prin intermediul multor căi sau instituţii. Accentul este pe ceea ce face Dumnezeu, nu pe ceea ce este El. În consecinţă, se dă o mai mare atenţie misiunii Bisericii decât identităţii şi limitelor sau graniţelor ei.

În mod tradiţional s-a considerat că Biserica este distinctă de lume, că ea este în conflict cu lumea şi are menirea să o transforme. În varianta cea mai deplin dezvoltată a acestei concepţii, Biserica este deţinătoarea harului şi lumea poate primi acest har şi poate fi transformată de el doar dacă este legată de Biserică şi îi primeşte sacramentele. Într-o formă mai protestantă, această concepţie susţine că Biserica posedă Evanghelia, vestea bună a mântuirii, şi că lumea, care este pierdută şi separată de Cristos, poate fi mântuită sau reunită cu El doar dacă aude această Evanghelie, dacă o crede şi este justificată şi regenerată. Cu toate acestea se consideră că Dumnezeu lucrează direct în lume, în afara structurii oficiale a Bisericii şi că El Îşi realizează scopul chiar şi prin persoane şi instituţii care nu se declară a fi creştine. După cum am observat în capitolul 48, una dintre consecinţele acestei tendinţe în gândire este o concepţie modificată despre natura mântuirii şi mijloacele ei.

Definiţia empirico-dinamică a Bisericii

Există un alt factor care a obstrucţionat încercările moderne de dezvoltare a unei doctrine despre Biserică. Secolul al XX-lea, cu marea lui aversiune faţă de filozofie şi mai ales faţă de metafizică şi ontologie, este mult mai puţin interesat de natura teoretică a unui lucru decât de manifestările lui istorice concrete. Prin urmare, o mare parte a teologiei moderne este mult mai puţin interesată de esenţa Bisericii, de ceea ce „este ea cu adevărat" sau „ar trebui să fie", decât de întruchiparea ei, de ceea ce este ea concret sau ceea ce devine ea în mod dinamic. În cadrul unei abordări filozofice, care este fundamental deductivă şi platonică, se începe prin formularea unei definiţii a Bisericii ideale şi apoi urmează trecerea de la această esenţă pură şi fixă la cazurile concrete, care nu sunt decât nişte copii imperfecte sau umbre. Într-o abordare istorică, ceea ce Biserica trebuie să fie reiese într-un mod inductiv din angajarea ei în realităţile înconjurătoare - starea lumii şi problemele din lume modelează ceea ce trebuie să fie Biserica. Aceasta este, desigur, în parte o consecinţă a trecerii de la preocuparea faţă de lumea de dincolo, de domeniul nevăzut al realităţii, la preocuparea faţă de cele lumeşti, de domeniul observabil. Ceea ce este determinant este prezentul empiric, care se schimbă, şi nu definiţiile pure, neschimbătoare.

---

[4] John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, New York, Scribner, 1966, p. 346.

Faptul că o asemenea schimbare de orientare a avut loc în cultura noastră este universal recunoscut şi mulţi teologi acceptă această schimbare ca normativă şi dezirabilă. Carl Michalson, de exemplu, a scris: „Fiinţa lui Dumnezeu – El Însuşi, natura şi atributele Lui, natura Bisericii, natura omului, natura preexistentă a lui Cristos – toate aceste subiecte ipotetice, care au atras teologia într-un domeniu al speculaţiei fizice sau metafizice, un domeniu îndepărtat de reşedinţa oamenilor vii, ar trebui abandonate."[5] Colin Williams îşi exprimă acordul: „Nu mă îndoiesc că această modificare a avut loc şi ea trebuie considerată binevenită."[6]

Mutarea accentului de la esenţa teoretică la prezenţa empirică este caracteristică modului în care întreaga lume este privită. Întreaga realitate este văzută ca una în mişcare mai degrabă decât una fixă. Walter Ong atrage atenţia asupra faptului că noi am trecut de la o cultură a tipăriturilor la o cultură a audio-vizualului. Prima tinde spre fixitate; a doua este dinamică şi schimbătoare sau în dezvoltare. El ilustrează această tendinţă prin exemplul lui *Webster's Third New International Dictionary*. Ediţiile anterioare au reflectat acea concepţie lingvistică ce afirmă existenţa unor forme fixe care trebuie urmate în mod rigid. Ediţia mai recentă oglindeşte concepţia potrivit căreia limbajul este dinamic: el este viu şi în continuă schimbare. Regulile lui sunt stabilite de uzanţa actuală. (Ong consideră că reacţia populară puternică la adresa acestei noi concepţii despre limbă este doar o formă a unui protest general împotriva trecerii la concepţia că realitatea este dinamică.)[7] În mod similar, Biserica este acum privită ca fiind ceva dinamic. Ea nu este gândită în termenii esenţei ei, ci în cei ai existenţei ei – o interpretare făţiş existenţialistă. Biserica nu este o formă fixă, ci un proiect, o realizare continuă.

Drept rezultat al acestei schimbări de orientare, Biserica este în prezent studiată prin intermediul altor discipline şi metodologii decât dogmatica sau teologia sistematică, care încearcă să definească sau să delimiteze esenţele. Mulţi teologi se aşteaptă ca istoria Bisericii să le spună ce este Biserica: Biserica este ceea ce a fost. Unii dintre ei văd Biserica ca pe un fenomen strict neo-testamentar; adică ei limitează studiul lor istoric la perioada timpurie a Bisericii, considerând-o normativă. Biserica este (sau ar trebui să fie) ceea ce a fost la început (sau ceea ce a devenit ea prima dată).

---

[5] Carl Michalson, *Worldly Theology: The Hermeneutical Focus of an Historical Faith*, New York, Scribner, 1967, p. 218.

[6] Williams, *Church*, p. 20; vezi şi lucrarea sa *Faith in a Secular Age*, New York, Harper and Row, 1966.

[7] Walter Ong, „The Word in Chains", în *In the Human Grain*, New York, Macmillan, 1967, p. 52-59.

Noua tendinţă, aceea de a folosi disciplinele şi metodologiile nonteologice în studierea Bisericii prezintă un pericol în calea încercării Bisericii de a se înţelege pe sine din punct de vedere teologic. Ori de câte ori i s-a cerut Bisericii în trecut să justifice concepţia în anumite domenii doctrinare (de ex., doctrina despre om sau păcat) înaintea unei metodologii sau structuri care reprezintă o alternativă (de ex., biologia, antropologia sau psihologia), ea avea deja în mare măsură propria sa formulare, astfel încât era relativ sigură de sine. În acest caz, însă, Biserica nu este foarte sigură de propria ei doctrină şi, în consecinţă, ar putea fi tentată să adopte pur şi simplu o concepţie şi nişte categorii derivate din ştiinţele sociale. Ca instituţie socială, Biserica a trezit interesul celor care studiază diverse tipuri de instituţii sociale. Ei folosesc în cazul Bisericii acelaşi gen de analiză pe care îl aplică oricărei instituţii sociale, folosind aceleaşi categorii. Trebuie să fim conştienţi că Biserica este mult mai mult decât o instituţie socială şi din acest motiv ea trebuie definită în termeni care trec dincolo de domeniul sociologic.

Problema principală în cazul încercării de a defini Biserica în funcţie de activitatea ei dinamică este că o asemenea definiţie evită să facă orice fel de afirmaţie cu privire la natura ei. Acesta este un exemplu pentru ceea ce am descris noi în capitolul 5 al lucrării prezente ca perspectiva transformatorilor, care fac modificări destul de serioase în conţinutul doctrinei pentru a face faţă situaţiilor schimbătoare din lume. Se ridică însă următoarea întrebare: Dacă definiţia Bisericii trebuie să treacă prin modificări frecvente ca să se raporteze la lumea modernă, în ce fel există o continuitate cu ceea ce a fost? Sau, cu alte cuvinte, de ce să-i mai spunem Biserică? Care este trăsătura comună care caracterizează Biserica de-a lungul tuturor transformărilor? Oare n-ar trebui cumva, la un moment dat, să i se aplice o altă denumire? Să luăm, de exemplu domeniul evoluţiei biologice. Când o nouă specie se dezvoltă dintr-una deja existentă, celei noi i se dă un nume nou. Biologii nu folosesc vechiul nume pentru o nouă specie. Acel nume este rezervat membrilor vechii specii. Pentru toate schimbările evidente din lume anumite categorii morfologice sau clasificatorii rămân fixe. Cu toate acestea, s-a afirmat că deşi Biserica se schimbă şi trebuie să se schimbe, şi probabil că încă radical, ea trebuie să se numească totuşi Biserică. Dar dacă ea trebuie să continue să fie numită Biserică, trebuie să ştim ce anume face ca Biserica să fie Biserică sau ce anume o califică pentru a fi numită Biserică. Această întrebare nu a fost pusă. Trebuie de asemenea să stabilim dacă există vreun moment din care Biserica ar trebui numită mai degrabă club sau agenţie socială sau ceva similar. La aceste întrebări nu putem răspunde fără a ne confrunta cu problema naturii Bisericii. Aceasta este o problemă pe care trebuie să o abordăm şi nu există altceva mai bun cu care să începem decât mărturia biblică.

Definiţia biblico-filologică a Bisericii

Termenul englezesc *church* şi cuvintele înrudite cu el din alte limbi (de ex., *Kirche*) sunt derivaţi din la cuvântul grecesc κυριακός, „aparţinând Domnului".

Totuşi, ei trebuie înţeleşi în lumina termenului grecesc ἐκκλησία din Noul Testament. Deşi acesta este un cuvânt comun, apariţiile lui în Noul Testament sunt distribuite în mod inegal. Singurele două cazuri în care apare în Evanghelii sunt Matei 16:8 şi 18:17, ambele fiind întrucâtva contestate. El nu apare în 2 Timotei, Tit, 1 sau 2 Petru, 1 sau 2 Ioan sau în Iacov. Faptul că el lipseşte din 1 şi 2 Ioan este de mică importanţă, deoarece el se găseşte în 3 Ioan; la fel şi în cazul lui 2 Timotei şi Tit, întrucât apare în 1 Timotei, şi de asemenea şi în al lui Iuda care este o epistolă foarte scurtă. Mai surprinzătoare este însă absenţa acestui termen din epistolele lui Petru. Karl Schmidt comentează: „1 Petru se ocupă cel mai insistent de natura şi semnificaţia comunităţii din Vechiul Testament şi foloseşte expresii vetero-testamentare, astfel că ne putem întreba dacă nu cumva problema [Bisericii] este prezentă, chiar dacă lipseşte termenul. Aceeaşi întrebare se ridică şi în legătură cu faptul că termenul nu apare în cele două sinoptice, Marcu şi Luca, şi nici în Ioan."[8]

Semnificaţia conceptului neo-testamentar trebuie văzută în cadrul a două contexte, cel al limbii greceşti clasice şi cel al Vechiului Testament. În greaca clasică termenul ἐκκλησία apare deja la Herodot, Tucidide, Xenofan, Platon şi Euripide (începând cu secolul al V-lea î.d.Cr.).[9] El denotă o adunare a cetăţenilor dintr-un *polis* (oraş). Asemenea adunări aveau loc la intervale mici, de treizeci-patruzeci de ori pe an în cazul atenienilor.[10] Deşi autoritatea acestei adunări, ἐκκλησία, se limita la anumite probleme, tuturor celor care erau cetăţeni cu drepturi depline li se îngăduia să aibă un vot în aceste probleme. Prin urmare, în sensul secular al cuvântului, ἐκκλησία se referă doar la o adunare sau întrunire a unor persoane, sens care mai poate fi găsit şi în Faptele Apostolilor 19:32, 39, 41. Acest termen este folosit în legătură cu o grupare religioasă sau cu o organizaţie cultică doar în trei cazuri excepţionale din greaca clasică.[11] Şi în aceste trei cazuri el se referă la întâlnirile lor de afaceri, nu la părtăşie ca atare.

De o importanţă mai mare pentru noi este contextul vetero-testamentar. Aici găsim doi termeni ebraici קָהָל (*qahal*) şi עֵדָה (*'edah*). Primul termen, derivat probabil din substantivul folosit pentru voce, se referă la o convocare în vederea unei adunări şi la adunarea propriu-zisă a participanţilor. El nu are în vedere atât o descriere a membrilor adunării, cât o desemnare a evenimentului în sine. Acestui cuvânt i se ataşează uneori o semnificaţie religioasă (de ex., Deut. 9:10; 10:4; 23:1-3). Termenul mai poate denota o mulţime mult mai pestriţă de oamenii (de ex., 1 Împ. 12:3). Sunt incluse şi femeile (Ier. 44:15) şi chiar şi copiii (Ezra 10:1; Neem. 8:2). El este folosit şi pentru adunarea trupelor, iar în Ezechiel el se referă la alte naţiuni decât Israel (Egipt, 17:17; Tir, 27:27; Asiria, 32:22).

Al doilea termen relevant pentru noi este עֵדָה. El apare mai ales în Pentateuh, mai mult de jumătate din numărul locurilor în care poate fi găsit aflându-se în Numeri. El se referă la popor, mai ales la poporul adunat înaintea cortului întâlnirii. Faptul că el apare pentru prima oară în Exodul 12:3 sugerează că

---

[8] Karl L. Schmidt, ἐκκλησία, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 3, p. 504.

[9] Ibid., p. 513.

[10] Lothar Coenen, „Church", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1975, vol. 1, p. 291.

[11] Ibid., p. 291-292.

„congregaţia" lui Israel a luat fiinţă o dată cu porunca sărbătoririi Paştelui şi a părăsirii Egiptului.[12] Cuvântul עֵדָה indică o comunitate adunată în jurul cultului sau al legii. Rezumând deosebirile dintre cei doi termeni ebraici, Lothar Coenen comentează:

> Dacă se compară felul în care sunt folosiţi cei doi termeni ebraici, reiese clar, din pasajele în care ambii termeni apar în acelaşi context (de ex., Ex. 12:1 şi urm.; 16:1 şi urm.; Num. 14:1 şi urm.; 20:1 şi urm.; 1 Împ. 12:1 şi urm.), că *'edah* este termenul permanent şi fără echivoc pentru comunitatea ceremonială în întregimea ei. Pe de altă parte, *qahal* este expresia ceremonială pentru adunarea apărută în urma Legământului, pentru comunitatea sinaitică şi în sens deuteronimic pentru comunitate în forma ei prezentă. El poate reprezenta de asemenea adunarea obişnuită a poporului cu ocazii seculare (Num. 10:7; 1 Împ. 12:3) sau religioase (Ps. 22:26), cât şi o mulţime adunată (Num. 14:5; 17:12).[13]

Când ne uităm la cuvintele greceşti folosite în Septuaginta pentru traducerea acestor termeni ebraici, vedem că ἐκκλεσία este adeseori folosit ca traducere a lui קָהָל, dar niciodată ca traducere a lui עֵדָה. Acest din urmă termen ebraic este de obicei tradus cu συναγωγή, care este folosit ca echivalent a lui קָהָל. Termenul ἐκκλησία este cel care reprezintă pentru noi sursa majoră pentru a înţelege conceptul neo-testamentar de Biserică.

Pavel foloseşte cuvântul ἐκκλησία mai mult decât oricare alt scriitor neo-testamentar. Deoarece majoritatea scrierilor lui au fost epistole adresate unor anumite adunări locale de credincioşi, nu este surprinzător faptul că în mod obişnuit termenul se referă la un grup de credincioşi dintr-un anumit oraş. Astfel, noi găsim epistolele lui Pavel adresate „către Biserica lui Dumnezeu care este în Corint" (1 Cor. 1:2; 2 Cor. 1:1), „către Bisericile Galatiei" (Gal. 1:2), „către Biserica tesalonicenilor" (1 Tes. 1:1). Acelaşi lucru este valabil şi pentru alte scrieri testamentare. Fragmentul de început al Apocalipsei lui Ioan (Apoc. 1-3) a fost adresat celor şapte biserici specifice. Şi în Faptele Apostolilor, ἐκκλησία se referă în primul rând la toţi creştinii care trăiesc şi se întâlnesc într-un anumit oraş cum este Ierusalimul (Fapte 5:11; 8:1; 11:22; 12:1, 5) sau Antiohia (13:1). Pavel a vizitat biserici locale ca să numească prezbiteri (14:23) sau că să dea învăţătură şi să încurajeze (15:41; 16:5). Acest sens local al termenului de biserică este avut în vedere în mod evident în marea majoritate a apariţiilor cuvântului ἐκκλησία.

În afară de referirile la unele biserici din anumite oraşe, există aluzii la biserici care se întrunesc în case particulare. Trimiţându-şi salutul lui Priscila şi Acuila, Pavel transmite urări de bine şi „Bisericii care se adună în casa lor" (Rom. 16:5; vezi şi 1 Cor. 16:19). În Epistola lui către Coloseni, el scrie: „Spuneţi sănătate fraţilor din Laodiceea şi lui Nimfa şi Bisericii din casa lui" (Col. 4:15). În cele mai multe cazuri, însă, cuvântul ἐκκλησία are un sens mai larg – el include toţi credincioşii dintr-un anumit oraş (Fapte 8:1; 13:1). În unele cazuri se are în vedere o zonă geografică mai mare. Un exemplu este Faptele Apostolilor 9:31: „Biserica se bucura de pace în toată Iudeea, Galileea şi Samaria, se întărea sufleteşte şi umbla în frica Domnului şi, cu ajutorul Duhului Sfânt, se înmulţea." Un alt exemplu este 1 Corinteni 16:19: „Bisericile din Asia vă trimit sănătate." Observaţi că în prima ocazie termenul este la singular, în timp ce în a doua este la plural.

---

[12] Ibid., p. 294.

[13] Ibid., p. 295.

Trebuie să observăm că congregaţia individuală, sau grupul de credincioşi dintr-un anumit loc, nu este niciodată considerată doar o parte sau o componentă a întregii Biserici. Biserica nu este o sumă sau un compus al grupurilor individuale locale. În schimb, întregul poate fi regăsit în fiecare loc. Karl Schmidt spune: „Am scos în evidenţă faptul că suma congregaţiilor individuale nu dă comunitatea totală sau Biserica. Fiecare comunitate în parte, oricât ar fi de mică, reprezintă întreaga comunitate, Biserica."[14] Coenen comentează pe un ton similar: „Şi în Faptele Apostolilor [ca şi la Pavel] *ekklesia* este în ultimă instanţă una. Este adevărat că ea apare doar sub forma în care se adună în locuri specifice (cf. 14:27). Dar ea implică întotdeauna totalitatea."[15] 1 Corinteni 1:2 ne ajută în mod special să înţelegem acest concept. Pavel adresează Epistola către Corinteni „Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint" (vezi şi 2 Cor. 1:1). Observaţi că el scrie Bisericii aşa cum se manifestă sau apare ea într-un singur loc, şi anume în Corint. „Ea este una în întreaga lume şi totuşi ea este în acelaşi timp pe deplin prezentă în fiecare adunare individuală."[16]

În acest punct este posibil ca unii oameni să-i acuze pe teologi că adoptă o perspectivă platonică prin care bisericile locale sunt considerate reprezentări sau manifestări concrete, particulare ale Formei pure, ale Ideii abstracte de Biserică. Observaţi totuşi că teologii nu răstălmăcesc Biblia, introducând acest concept în ea. Conceptul este cu adevărat prezent în gândirea lui Pavel şi a lui Luca; el nu este introdus de interpreţii lor. În acest unic punct există o paralelă autentică între gândirea biblică şi cea a lui Platon. Faptul acesta nu este nici bun, nici rău şi nu ar trebui considerat ca o dovadă a influenţei platonice asupra Bibliei. El este doar un fapt oarecare.

Conceptul că Biserica este universală în natura sa ne dă posibilitatea să înţelegem mai bine anumite pasaje din Noul Testament. De exemplu, afirmaţia lui Isus din Matei 16:18, „voi zidi Biserica Mea", are sens în lumina acestui concept. În Efeseni, Pavel accentuează în mod deosebit natura universală a Bisericii. Biserica este trupul lui Cristos şi toate lucrurile sunt sub stăpânirea Lui (1:22-23); Biserica face cunoscută înţelepciunea nespus de felurită a lui Dumnezeu (3:10) şi Îl va glorifica din generaţie în generaţie (3:21). „Este un singur trup" (4:4); „Cristos este capul Bisericii, El, Mântuitorul trupului" (5:23). Biserica Îi este supusă lui Cristos (v. 24) şi trebuie să fie înfăţişată înaintea Lui (v. 27). El a iubit Biserica şi S-a dat pe Sine pentru ea (v. 25). Relaţia dintre Cristos şi Biserică este o mare taină (v. 32). Toate aceste versete arată spre natura universală a Bisericii, la fel ca 1 Corinteni 10:32; 11:22; 12:28 şi Coloseni 1:18, 24. În mod evident, Biserica include toate persoanele de pretutindeni din lume care sunt legate de Cristos printr-o relaţie mântuitoare. Ea îi cuprinde de asemenea pe toţi cei care au trăit şi au făcut parte din acest trup, cât şi pe toţi cei care vor trăi şi vor face parte din acest trup. Acest caracter atotcuprinzător este zugrăvit într-un mod izbitor în Evrei 12:23: „Biserica celor întâi născuţi care sunt scrişi în ceruri." Din perspectiva acestui caracter atotcuprinzător noi putem încerca să definim teologic Biserica ca fiind întregul trup alcătuit din cei care prin moartea lui Cristos au fost împăcaţi în mod mântuitor cu Dumnezeu şi au primit viaţă nouă. Ea cuprinde toate persoanele de acest gen, din ceruri sau de pe pământ. Deşi este de natură universală, Biserica se manifestă prin grupuri locale de credincioşi care posedă aceleaşi calităţi ca şi trupul lui Cristos luat în ansamblu.

---

[14] Schmidt, ἐκκλησία, p. 506.

[15] Coenen, „Church", p. 303.

[16] Ibid.

Imagini biblice ale Bisericii

Este nevoie acum să ne punem întrebări în legătură cu calităţile sau caracteristicile care sunt prezente la Biserica adevărată. În mod tradiţional, acest subiect era abordat prin examinarea „semnelor distinctive ale Bisericii" – unitatea, sfinţenia, universalitatea, apostolicitatea. Noi îl vom aborda însă din perspectiva examinării anumitor imagini pe care le-a folosit Pavel în legătură cu Biserica. Deşi există un mare număr de asemenea imagini,[17] vom examina în special trei dintre ele. Arthur Wainwright a afirmat că într-o mare parte a operei lui Pavel există un trinitarianism de la sine înţeles care reiese până şi din felul în care îşi structurează el epistolele.[18] Acest trinitarianism este prezent şi în modul în care înţelege el Biserica, deoarece o descrie ca pe poporul lui Dumnezeu, trupul lui Cristos şi templul Duhului Sfânt.

Poporul lui Dumnezeu

Pavel a scris despre decizia lui Dumnezeu de a face din credincioşi poporul Său: „...cum a zis Dumnezeu: «Eu voi locui şi voi umbla în mijlocul lor; Eu voi fi Dumnezeul lor şi ei vor fi poporul Meu»" (2 Cor. 6:16). Biserica este constituită din poporul lui Dumnezeu. Poporul lui Dumnezeu îi aparţine lui Dumnezeu şi Dumnezeu aparţine poporului Său.

Conceptul Bisericii ca popor al lui Dumnezeu scoate în evidenţă iniţiativa lui Dumnezeu în alegerea celor care fac parte din acest popor. În Vechiul Testament El nu a adoptat o naţiune deja existentă, ci *a creat* efectiv un popor pentru Sine. El l-a ales pe Avraam, iar apoi prin intermediul lui Avraam a adus în fiinţă poporul lui Israel. În Noul Testament acest concept al alegerii unui popor de către Dumnezeu este lărgit, în rândurile Bisericii sunt cuprinşi atât iudeii, cât şi neamurile. Aşadar, Pavel le scrie tesalonicenilor: „Noi însă, fraţi preaiubiţi de Domnul, trebuie să mulţumim totdeauna lui Dumnezeu pentru voi, căci de la început Dumnezeu v-a ales pentru mântuire, în sfinţirea Duhului şi credinţa adevărului. Iată la ce v-a chemat El, prin Evanghelia noastră, ca să căpătaţi slava Domnului nostru Isus Cristos" (2 Tes. 2:13-14; vezi şi 1 Tes. 1:4).

Printre textele din Vechiul Testament în care Israel este numit poporul lui Dumnezeu se află şi Exodul 15:13, 16. În cântarea sa compusă în cinstea Domnului după trecerea Mării Roşii, Moise remarcă faptul că Dumnezeu l-a răscumpărat pe

---

[17] Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, Westminster, 1960, sugerează peste o sută de asemenea imagini.

[18] Arthur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, Londra, S.P.C.K., 1962, p. 256-260.

Israel şi el este poporul Lui: „Prin îndurarea Ta Tu ai călăuzit şi ai izbăvit pe poporul acesta; iar prin puterea Ta îl îndrepţi spre locaşul sfinţeniei Tale... Îi va apuca teama şi spaima [pe căpeteniile Edomului, pe războinicii Moabului şi pe locuitorii Canaanului]; iar văzând măreţia braţului Tău vor sta muţi ca o piatră până va trece poporul Tău, Doamne! Până va trece poporul pe care Ţi l-ai răscumpărat." Alte aluzii la Israel ca popor al lui Dumnezeu sunt: Numeri 14:8; Deuteronom 32:9-10; Isaia 62:4; Ieremia 12:7-10 şi Osea 1:9-10; 2:23. În Romani 9:24-26 Pavel foloseşte afirmaţiile din Osea pentru a vorbi despre includerea de către Dumnezeu în rândul poporului Său atât a neamurilor, cât şi a iudeilor: „Astfel, El ne-a chemat nu numai dintre iudei, ci şi dintre neamuri, după cum zice în Osea: «Voi numi popor al Meu pe cel ce nu era poporul Meu şi preaiubită pe cea care nu era preaiubită. Şi acolo unde li se zicea: 'Voi nu sunteţi poporul Meu' vor fi numiţi fii ai Dumnezeului celui viu.»"

Conceptul Israelului şi cel al Bisericii ca popor al lui Dumnezeu are mai multe implicaţii. Dumnezeu are un sentiment de satisfacţie din pricina poporului Său. El Se îngrijeşte de el şi îl protejează; îl păzeşte „ca lumina ochiului Lui" (Deut. 32:10). În final, El aşteaptă ca cei care fac parte din poporul Său să fie ai Lui fără rezerve şi să manifeste faţă de El o loialitate deplină. Pretenţiile exclusive ale lui Iehova de la poporul Său sunt zugrăvite prin istorisirea care vorbeşte despre pretenţiile exclusive ale lui Osea de la Gomer, soţia lui necredincioasă. Toţi cei care fac parte din poporul lui Dumnezeu sunt însemnaţi, ca să zicem aşa, cu un semn special. În Vechiul Testament semnul apartenenţei lui Dumnezeu era circumcizia. Ea era pretinsă de la toţi copiii de parte bărbătească din poporul lui Israel, ca şi de la toţi convertiţii sau prozeliţii de parte bărbătească. Circumcizia era un semn exterior al Legământului care făcea din ei poporul lui Dumnezeu. Ea era de asemenea un semn subiectiv al Legământului prin faptul că era aplicată individual fiecărei persoane în parte, în timp ce chivotul legământului servea ca semn obiectiv pentru întregul grup.

În locul acestei circumcizii exterioare a cărnii, existente în perioada vechiului legământ, sub noul legământ noi găsim o circumcizie lăuntrică a inimii. Pavel a scris: „Ci iudeu este acela care este iudeu în lăuntru şi tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în slovă" (Rom. 2:29; vezi şi Filip. 3:3). În timp ce în Vechiul Testament, sau sub vechiul legământ, poporul lui Dumnezeu a fost naţiunea Israel, în Noul Testament includerea în rândurile poporului lui Dumnezeu nu se baza pe identitatea naţională: „Căci nu toţi cei ce se coboară din Israel sunt Israel" (Rom. 9:6). Poporul lui Dumnezeu este caracterizat de includerea în Legământul lui Dumnezeu; el este alcătuit din toţi cei care au fost chemaţi „nu numai dintre iudei, ci şi dintre neamuri" (v. 24). Pentru Israel, Legământul a fost legământul avraamic; pentru Biserică el este legământul cel nou, realizat şi încheiat de către Cristos (2 Cor. 3:3-18).

De la poporul lui Dumnezeu se aşteaptă un gen aparte de sfinţenie. Dumnezeu a cerut întotdeauna ca Israel să fie pur sau sfinţit. Ca mireasă a lui Cristos, Biserica trebuie să fie şi ea sfântă: „Cristos [a iubit] Biserica şi S-a dat pe Sine pentru ea ca s-o sfinţească după ce a curăţit-o prin botezul cu apă prin Cuvânt, ca să înfăţişeze înaintea Lui această Biserică, slăvită, fără pată, fără zbârcitură sau altceva de felul acesta, ci sfântă şi fără pată" (Efes. 5:25b-27).

Trupul lui Cristos

Probabil că cea mai complexă imagine a Bisericii este reprezentarea ei ca trup al lui Cristos. Într-adevăr, după câte se pare unii consideră că această imagine este de fapt o definiţie completă a Bisericii.[19] Deşi ea este foarte cuprinzătoare şi bogată, nu prezintă totuşi întregul adevăr.

Imaginea Bisericii ca trup al lui Cristos accentuează faptul că Biserica este sediul activităţii lui Cristos în prezent, rol pe care în timpul lucrării Sale pământeşti l-a îndeplinit trupul Lui fizic. Imaginea este folosită atât în cazul Bisericii universale, cât şi pentru congregaţiile locale individuale. Efeseni 1:22-23 reprezintă prima situaţie: „El I-a pus totul sub picioare şi L-a dat căpetenie peste toate lucrurile Bisericii, care este trupul Lui, plinătatea Celui ce plineşte totul în toţi." Afirmaţia pe care o face Pavel despre corinteni în 1 Corinteni 12:27 ilustrează a doua situaţie: „Voi sunteţi trupul lui Cristos şi fiecare în parte mădularele Lui."

Imaginea trupului lui Cristos subliniază de asemenea legătura Bisericii, ca grup de credincioşi, cu Cristos. Mântuirea, în toată complexitatea ei, este în mare parte rezultatul unirii cu Cristos. Am observat în capitolul 45 numeroase referiri la faptul că credinciosul este „cu Cristos" şi „în Cristos". Aici găsim o accentuare a situaţiei reciproce. Cristos în credincios este temelia credinţei şi a speranţei. Pavel scrie: „...cărora [sfinţilor] Dumnezeu a voit să le facă cunoscut care este bogăţia slavei tainei acesteia între neamuri, şi anume: Cristos în voi, nădejdea slavei" (Col. 1:27; vezi şi Gal. 2:20).

Cristos este capul acestui trup (Col. 1:18), ale cărui membre sau părţi individuale sunt credincioşii. Toate lucrurile au fost create în El, prin El şi pentru El (Col. 1:16). El este începutul, Cel întâi născut (v. 15). „Toate lucrurile, cele din ceruri şi cele de pe pământ, [vor fi aduse] împreună sub un singur cap, anume Cristos" (Efes. 1:10, NIV). Credincioşii, uniţi cu El, sunt hrăniţi prin El, prin capul de care sunt legaţi (Col. 2:19). Această imagine este asemănătoare cu cea a lui Isus despre Sine ca viţă de care sunt legate mlădiţele, adică credincioşii (Ioan 15:1-11). În calitate de cap al trupului (Col. 1:18) El de asemenea domneşte peste Biserică: „Căci în El locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii. Voi aveţi totul deplin în El, care este Capul oricărei domnii şi stăpâniri" (Col. 2:9-10). Cristos este Domnul Bisericii. Ea trebuie să fie călăuzită şi controlată de îndrumarea dată de El şi de activitatea Lui.

Imaginea trupului lui Cristos vorbeşte şi despre interconexiunile dintre toate persoanele care alcătuiesc Biserica. Credinţa creştină nu trebuie definită doar prin prisma relaţiei individuale cu Domnul. Nu există ceva în genul unei vieţi creştine solitare şi izolate. În 1 Corinteni 12 Pavel dezvoltă conceptul relaţiilor reciproce dintre membrii trupului, mai ales în termenii darurilor Duhului. El subliniază dependenţa credincioşilor unul faţă de celălalt, faptul că „toate mădularele trupului, măcar că sunt mai multe, sunt un singur trup" (v. 12). Toţi membrii trupului, fie iudei, fie greci, au fost botezaţi de un singur Duh ca să alcătuiască un singur trup şi au fost adăpaţi dintr-un singur Duh (v. 13). Tuturor membrilor li s-au dat daruri. Aceste daruri nu sunt pentru a produce satisfacţii personale, ci pentru edificarea (zidirea) trupului luat în întregime (14:4-5, 12). Deşi există variate daruri, nu trebuie să existe diviziune în cadrul trupului. Unele daruri sunt mai remarcabile decât altele, fără a fi însă, din acest motiv, mai importante (12:14-25). Nu există nici un dar care să fie pentru toţi membrii (12:27-31) şi, în mod reciproc, nimeni nu are toate darurile. Fiecare membru are nevoie de ceilalţi şi fiecare este necesar celorlalţi.

---

[19] De exemplu, Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 557.

În această perspectivă asupra trupului există o reciprocitate; fiecare credincios îi încurajează şi îi zideşte pe ceilalţi. În Efeseni 4:11-16 Pavel dezvoltă această idee a valorii contribuţiei fiecăruia pentru ceilalţi. El încheie: „Credincioşi adevărului, în dragoste, să creştem în toate privinţele ca să ajungem la Cel ce este Capul, Cristos. Din El tot trupul bine închegat şi strâns legat prin ceea ce dă fiecare încheietură, îşi primeşte creşterea potrivit cu lucrarea fiecărei părţi în măsura ei şi se zideşte în dragoste." Trebuie să existe o puritate a întregului. Membrii trupului trebuie să-şi poarte unii altora poverile (Gal. 6:2) şi să-i ridice pe cei despre care se descoperă că trăiesc în păcat (v. 1). În unele cazuri, ca acesta, lucrarea cu membrii păcătoşi ar putea însemna reabilitarea cu blândeţe. Alteori, s-ar putea să implice îndepărtarea de la părtăşie a celor care o pângăresc. Cu alte cuvinte, este posibil să implice excluderea sau excomunicarea. În Matei 18:8, 17 Isus a vorbit despre această posibilitate, ca de altfel şi Pavel în Romani 16:17 şi 1 Corinteni 5:12-13.

Trupul trebuie să fie caracterizat de o părtăşie autentică. Aceasta nu înseamnă numai legături sociale, ci şi un sentiment intim al fiecăruia pentru celălalt şi o înţelegere reciprocă. Trebuie să existe empatie şi încurajare (edificare). Ceea ce experimentează unul trebuie să fie experimentat de toţi. Astfel, Pavel scrie: „Şi dacă suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună cu el; dacă este preţuit un mădular, toate mădularele se bucură împreună cu el" (1 Cor. 12:26). Membrii Bisericii din Faptele Apostolilor au împărtăşit chiar şi bunuri materiale unii cu alţii.

Trupul trebuie să fie unit. Cei din Corint aveau păreri împărţite cu privire la conducătorii religioşi pe care să-i urmeze (1 Cor. 1:10-17; 3:1-9). S-au format bisericuţe sau partide care ieşeau foarte mult în evidenţă la adunările Bisericii (1 Cor. 11:17-19). Aceasta însă nu trebuia să se întâmple, deoarece toţi credincioşii sunt botezaţi de un singur Duh într-un singur trup (1 Cor. 12:12-13). Cu o altă ocazie Pavel a scris: „Este un singur trup, un singur Duh, după cum şi voi aţi fost chemaţi la o singură nădejde a chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credinţă, un singur botez. Este un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor, care este mai presus de toţi, care lucrează prin toţi şi care este în toţi" (Efes. 4:4-6).

Trupul lui Cristos este de asemenea universal. El este pentru toţi cei care vor să facă parte din el. Nu mai există nici un fel de cerinţe speciale, cum ar fi naţionalitatea. Toate barierele de acest gen au fost înlăturate, cum arată Pavel: „Aici nu mai este nici grec, nici iudeu, nici tăiere împrejur, nici netăiere împrejur, nici barbar, nici schit, nici rob, nici slobod, ci Cristos este totul în toţi" (Col. 3:11). Aceeaşi idee se găseşte şi în Romani 11:25-26, 32; Galateni 3:28 şi Efeseni 2:15, cu o referire specială la eliminarea diviziunilor dintre iudei şi neamuri în cadrul trupului.

În calitate de trup al lui Cristos, Biserica este extinderea lucrării lui Cristos. Nu trebuie să mergem prea departe cu această idee în sensul de a considera Biserica drept o încarnare literală a lui Cristos, deoarece rezultatul ar fi un panteism virtual. Mai degrabă, noi trebuie să privim la Marea Însărcinare formulată de Cristos. După ce le-a arătat ucenicilor Săi că întreaga autoritate I-a fost dată în cer şi pe pământ (Matei 28:18), Isus i-a trimis să evanghelizeze, să boteze şi să dea învăţătură, promiţându-le că va fi mereu cu ei, până la sfârşitul veacului (v. 19-20). El le-a spus că ei Îi vor continua lucrarea, şi o vor continua într-un fel uimitor: „Adevărat, adevărat vă spun că cine crede în Mine va face şi el lucrările pe care le fac Eu, ba încă va face altele şi mai mari decât acestea, pentru că Eu Mă duc la Tatăl" (Ioan 14:12). Prin urmare, lucrarea lui Cristos, dacă va fi făcută, va fi făcută de trupul Său, Biserica.

Templul Duhului Sfânt

Imaginea Bisericii ca templu al Duhului Sfânt completează conceptul trinitarian de Biserică al lui Pavel. Duhul este Cel care a adus Biserica în fiinţă. Această lucrare dramatică a Duhului a avut loc de Rusalii, când El i-a botezat pe ucenici şi a convertit trei mii de oameni, dând naştere Bisericii. Şi Duhul a continuat să mărească Biserica: „Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh" (1 Cor. 12:13).

Biserica este acum locuită de Duhul, atât la nivel individual, cât şi colectiv. Pavel le scrie corintenilor: „Nu ştiţi că voi sunteţi Templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi? Dacă nimiceşte cineva Templul lui Dumnezeu, pe acela îl va nimici Dumnezeu, căci Templul lui Dumnezeu este sfânt: şi aşa sunteţi voi" (1 Cor. 3:16-17). Pavel le spune mai târziu: „Nu ştiţi că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi şi pe care l-aţi primit de la Dumnezeu?" (1 Cor. 6:19). În altă parte el îi descrie pe credincioşi ca „un Templu sfânt în Domnul... un lăcaş al lui Dumnezeu prin Duhul" (Efes. 2:21-22). Iar într-un context în care găsim imaginea lui Cristos ca piatră unghiulară a Templului, Petru vorbeşte despre credincioşi ca despre „o casă duhovnicească" (1 Pet. 2:5).

Locuind în cadrul Bisericii, Duhul Sfânt Îşi împarte viaţa cu Biserica. Acele calităţi care reprezintă natura Lui şi despre care se vorbeşte ca despre „roada Duhului" se vor regăsi în Biserică: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioşia, blândeţea, înfrânarea poftelor (Gal. 5:22-23). Prezenţa unor asemenea calităţi este un indiciu al activităţii Duhului Sfânt şi prin urmare, într-un sens, al autenticităţii Bisericii.

Duhul Sfânt este Cel care dă putere Bisericii. Aşa a spus Isus în Faptele Apostolilor 1:8: „Ci voi veţi primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi şi-Mi veţi fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului." Datorită venirii iminente, cu putere, a Duhului, Isus le-a putut da ucenicilor Săi incredibila promisiune că ei vor face lucrări chiar mai mari decât cele făcute de El (Ioan 14:12). Astfel, Isus le-a spus: „Vă este de folos să Mă duc Eu, căci dacă nu Mă duc Eu, Mângâietorul nu va veni la voi; dar dacă Mă duc Eu, vi-L voi trimite" (Ioan 16:7). Duhul este Cel care face tot ceea ce este necesar ca să convingă lumea de păcat, dreptate şi judecată (v. 8).

Promisiunea s-a împlinit foarte curând. Nu numai că trei mii de oameni au răspuns de Rusalii la propovăduirea Evangheliei de către Petru (Fapte 2:41), dar Domnul a mai şi adăugat zilnic la numărul lor oameni care erau mântuiţi (Fapte 2:47). Umpluţi cu Duhul, ucenicii mărturiseau cu îndrăzneală şi mare putere despre învierea lui Isus (Fapte 4:31, 33). Eficacitatea lucrării acelor credincioşi nu poate fi explicată doar prin capacităţile sau eforturile lor. Ei nu au fost nişte persoane neobişnuite. Rezultatele au fost o consecinţă a lucrării Duhului Sfânt.

La un curs de homiletică studenţilor li s-a cerut să pregătească predici bazate pe diferitele discursuri consemnate în Biblie. Ajungând la Faptele Apostolilor capitolul 2 studenţii au descoperit că discursul de Rusalii al lui Petru nu a fost culmea perfecţiunii homiletice. Fiecare dintre ei a fost în stare să pregătească o predică superioară predicii lui Petru din punct de vedere tehnic, totuşi, nici unul dintre ei nu se aştepta să depăşească rezultatele lui Petru. Aceste rezultate pur şi simplu nu pot fi explicate prin îndemânarea cu care a fost pregătită şi prezentată predica. Motivul succesului ei constă în puterea Duhului Sfânt.

După cum am observat anterior, Duhul, fiind unul singur, produce unitate în cadrul trupului. Aceasta nu înseamnă uniformitate, ci conformitate în scop şi acţiune. Biserica primară este descrisă ca fiind „o inimă şi un suflet" (Fapte 4:32). Ei îşi aveau până şi bunurile materiale în comun (2:44-45; 4:32, 34-35). Duhul crease în ei o conştienţă mai puternică a membralităţii lor decât a identităţii lor individuale, astfel că ei considerau că posesiunile nu sunt „ale mele" sau „ale tale", ci „ale noastre".

Locuind în Biserică, Duhul Sfânt produce şi sensibilitate la călăuzirea Domnului. Isus a promis că va continua să rămână cu ucenicii Săi (Matei 28:20; Ioan 14:18, 23). Totuşi, El a spus şi că trebuie să plece pentru ca să poată veni Duhul Sfânt (Ioan 16:7). Tragem concluzia că Duhul care locuieşte înăuntrul nostru este mijlocul prezenţei lui Isus în noi. Pavel a scris: „Voi însă nu mai sunteţi pământeşti, ci duhovniceşti, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în adevăr în voi. Dacă n-are cineva Duhul lui Cristos, nu este al Lui. Şi dacă Cristos este în voi, trupul vostru, da, este supus morţii, din pricina păcatului; dar duhul vostru este viu, din pricina dreptăţii" (Rom. 8:9-10). Pavel foloseşte în mod interschimbabil ideile că Cristos este în noi şi că Duhul locuieşte în noi.

Când Duhul i-a pătruns pe ucenicii lui Isus, El le-a amintit învăţăturile Domnului (Ioan 14:26) şi i-a călăuzit în tot adevărul (Ioan 16:13). Această lucrare a Duhului a fost ilustrată cu putere în cazul lui Petru. Lui Petru i s-a spus într-o viziune să omoare şi să mănânce anumite animale necurate coborâte pe pământ într-o imensă faţă de masă (Fapte 10:11-13). Primul răspuns al lui Petru a fost: „Nicidecum, Doamne" (v. 14), deoarece el era foarte conştient de interdicţia de a consuma animale necurate. Tradiţia îi spunea să se abţină. Petru şi-a dat însă foarte repede seama că mesajul acestei viziuni nu era ca el să mănânce animale necurate, ci să ducă Evanghelia neamurilor, precum şi iudeilor (v. 17-48). Duhul care locuia în Petru l-a făcut conştient de faptul că Domnul îl trimitea la neamuri şi l-a făcut dispus să asculte. Duhul Sfânt face ca credincioşii care sunt la începutul căii lor să fie receptivi faţă de călăuzirea Domnului şi ascultători.

Duhul este, într-un anumit sens, şi suveranul Bisericii. Pentru că El este Cel care echipează trupul prin acordarea darurilor, care în unele cazuri sunt persoane chemate să împlinească diverse oficii, iar în alte cazuri sunt capacităţi speciale. El decide când anume va fi dat un dar şi cui îi va fi dat. Pavel scrie: „Dar toate aceste lucrări [diversele daruri] le face unul şi acelaşi Duh, care dă fiecăruia în parte cum voieşte" (1 Cor. 12:11).

În fine, Duhul Sfânt face ca Biserica să fie sfântă şi curată. Deoarece la fel cum Templul a fost un loc sfânt şi sacru sub vechiul legământ ca urmare a faptului că Dumnezeu locuia în el, şi credincioşii sunt sfinţiţi sub noul legământ ca urmare a faptului că ei sunt Templul Duhului Sfânt (1 Cor. 6:19-20).

Probleme speciale

În capitolul nostru introductiv despre doctrina Bisericii există patru probleme speciale care necesită o atenţie deosebită: relaţia dintre Biserică şi Împărăţie; relaţia dintre Biserică şi Israel; relaţia dintre Biserica vizibilă şi invizibilă, şi momentul apariţiei Bisericii.

Biserica şi Împărăţia

În mod evident există o legătură strânsă între Biserică şi Împărăţie. De fapt, după ce Isus a anunţat că Îşi va întemeia Biserica şi că puterile morţii nu vor triumfa asupra ei, El a continuat imediat prin a-i spune lui Petru: „Îţi voi da cheile Împărăţiei cerurilor" (Matei 16:18-19). De aici s-ar putea deduce că Biserica este sinonimă cu Împărăţia. Într-adevăr, Geerhardus Vos a susţinut că imaginea care reiese din acest pasaj este că Biserica este o casă construită pe o temelie stâncoasă (v. 18) şi cheile acelei case îi vor fi încredinţate lui Petru.[20] George Ladd a susţinut însă în mod corect că atunci când se afirmă aşa ceva se merge prea departe cu limbajul metaforic. Mai degrabă, spune el, Împărăţia trebuie văzută ca domnia lui Dumnezeu.[21] Biserica, prin contrast, este un domeniu al lui Dumnezeu şi este formată din oamenii care se află sub stăpânirea Lui. Împărăţia este stăpânirea lui Dumnezeu, în timp ce Biserica este comunitatea umană care se află sub acea stăpânire.[22] Ladd enunţă cinci idei principale cu privire la relaţia dintre Împărăţie şi Biserică:[23]

1. Biserica nu este Împărăţia.
2. Împărăţia creează Biserica.
3. Biserica mărturiseşte despre Împărăţie.
4. Biserica este instrumentul Împărăţiei.
5. Biserica este custodele Împărăţiei.

Biserica este o manifestare a Împărăţiei sau a stăpânirii lui Dumnezeu. Este forma pe care o îmbracă acea stăpânire în vremurile noastre pe pământ. Ea este manifestarea concretă a stăpânirii suverane a lui Dumnezeu în inimile noastre. Sub vechiul legământ, forma de manifestare pe care a luat-o Împărăţia a fost

---

[20] Geerhardus Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*, New York, American Tract Society, 1903, p. 150.

[21] George E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, New York, Harper and Row, 1964, p. 259-260.

[22] Ibid., p. 260.

[23] Ibid., p. 259-273.

Israelul. Împărăţia poate fi găsită oriunde Dumnezeu stăpâneşte în inimile umane. Dar mai mult decât atât, ea se găseşte oriunde se face voia Lui. Astfel, Împărăţia a fost prezentă în ceruri încă înainte de crearea oamenilor, deoarece îngerii Îi erau supuşi lui Dumnezeu şi Îl ascultau. În prezent ei sunt incluşi în Împărăţia Lui şi aşa vor fi şi în viitor. Însă ei nu au făcut şi nu vor face niciodată parte din Biserică. Biserica este doar una dintre manifestările Împărăţiei.

Biserica și Israelul

O a doua problemă specială este relaţia lui Israel cu Biserica. Aici ne întâlnim cu opinii puternic constante, care în unele cazuri pot fi considerate dispute. Pe de-o parte, unii teologi reformaţi consideră că Israelul literal este efectiv înghiţit sau înlocuit de Biserică sau de Israelul spiritual.[24] Nu a mai rămas nimic de împlinit în privinţa Israelului literal; în consecinţă, nu este nevoie de acea mie de ani în care iudeii vor fi reabilitaţi şi puşi într-un loc de cinste în lucrarea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, dispensaţionaliştii cred că Israelul şi Biserica sunt două entităţi veşnic separate pe care Dumnezeu le tratează în mod diferit.[25] După cum a observat Ladd, în cazul acesta adevărul se află, ca în atâtea multe alte cazuri, undeva la mijloc.[26]

Observăm în primul rând că în multe privinţe Israelul spiritual a luat locul Israelului literal. Pavel a accentuat acest lucru în Romani şi Galateni. De exemplu, el a scris: „Iudeu nu este acela care se arată pe dinafară că este iudeu; şi tăiere împrejur nu este aceea care este pe dinafară, în carne. Ci iudeu este acela care este iudeu înlăuntru; şi tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în slovă" (Rom. 2:28-29). Galatenilor el le-a scris: „Şi dacă sunteţi ai lui Cristos, sunteţi «sămânţa» lui Avraam, moştenitori prin făgăduinţă" (3:29). Alte pasaje care se referă la aceeaşi problemă sunt Romani 4:11, 16, 18 şi 9:7-8.

Mai departe, trebuie să observăm faptul că scriitorii Noului Testament au considerat că unele dintre promisiunile făcute Israelului literal în Vechiul Testament s-au împlinit în Israelul spiritual, Biserica. De exemplu, Osea a scris: „Îmi voi sădi pe Lo-Ruhama în ţară şi-i voi da îndurare; voi zice lui Lo-Ami: «Tu eşti poporul Meu!» Şi el va răspunde: «Dumnezeul meu!»" (Osea 2:23). Reiese clar din Osea 1:6-11 că acest verset se referă la Israel. Pavel, însă, îl aplică iudeilor şi neamurilor deopotrivă. Deoarece vorbind despre noi pe care „[Dumnezeu] ne-a chemat nu numai dintre iudei, ci şi dintre neamuri", el citează acest verset: „după cum zice în Osea: «Voi numi popor al Meu pe cel ce nu era poporul Meu şi preaiubită pe cea care nu era preaiubită»" (Rom. 9:24-25). Ladd evocă şi felul în care foloseşte Petru promisiunea lui Ioel: „După aceea voi turna Duhul Meu peste orice făptură; fiii şi fiicele voastre vor proroci, bătrânii voştri vor visa visuri şi tinerii voştri vor avea vedenii" (Ioel 2:28; cf. Fapte 2:17).[27] Trebuie totuşi să se remarce că în acest punct Petru le vorbea iudeilor şi despre iudei (Fapte 2:5, 22).

---

[24] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 570-571.

[25] Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, Dallas Seminary, 1948, vol. 4, p. 29-35.

[26] George E. Ladd, „Israel and the Church", *Evangelical Quarterly* 36, nr. 4, octombrie-decembrie 1964. p. 207.

[27] Ibid., p. 209.

Prin urmare, afirmaţia că Petru aplică aici Bisericii promisiunile făcute lui Israel poate fi pusă la îndoială.

Există, în orice caz, un viitor pentru naţiunea Israel. Ei rămân în continuare poporul special al lui Dumnezeu. După ce declară că respingerea lui Israel a însemnat reconcilierea lumii, Pavel întreabă: „...ce va fi primirea lor [a lui Israel] din nou, decât viaţă din morţi?" (Rom. 11:15). Viitorul este strălucitor: „...şi atunci tot Israelul va fi mântuit" (v. 26). Şi totuşi, Israelul va fi mântuit prin intrarea în Biserică la fel cum intră neamurile. Nu există nici o afirmaţie, nicăieri în Noul Testament, că ar exista vreo altă bază pe care să poţi fi mântuit.

Prin urmare, să rezumăm: Biserica este noul Israel. Ea ocupă în noul legământ locul pe care Israel l-a ocupat în vechiul legământ. În timp ce în Vechiul Testament Împărăţia lui Dumnezeu a fost populată de naţiunea lui Israel, în Noul Testament ea este populată de Biserică. Totuşi, pentru naţiunea lui Israel există un viitor special, printr-o întoarcere în masă la Cristos şi prin intrarea în Biserică.

Biserica vizibilă și Biserica invizibilă

O altă problemă este relaţia dintre Biserica vizibilă şi Biserica invizibilă. Această distincţie, care apare încă de la Augustin,[28] a fost enunţată clar pentru prima dată de Martin Luther,[29] iar apoi a fost incorporată de Calvin în teologia sa.[30] Ea a făcut parte din modul lui Luther de a trata aparentele discrepanţe dintre acele calităţi ale Bisericii, pe care le găsim înfăţişate în Scriptură, şi trăsăturile Bisericii empirice, adică Biserica aşa cum există ea în realitate pe pământ. El a sugerat că Biserica adevărată constă doar din cei justificaţi, din cei care se raportează în mod mântuitor la Dumnezeu.

Examinând distincţia dintre Biserica vizibilă şi cea invizibilă, pe care unii o neagă, trebuie să observăm că nu este identică cu distincţia dintre Biserica locală şi cea universală. Mai exact, noi ne ocupăm aici de întrebarea dacă şi în ce măsură trebuie identificată Biserica adevărată cu instituţia pământească existentă în prezent. Este posibil, pe de-o parte, ca în Biserica vizibilă să existe persoane care să nu fie credincioşi adevăraţi, care să nu facă parte în realitate din trupul lui Cristos? Şi invers, poate exista o apartenenţă la trupul lui Cristos fără afilierea la vreun segment al Bisericii vizibile, la vreun grup local de credincioşi? Sau, ca să punem altfel problema, care este factorul mai important, cel instituţional sau cel personal/spiritual? Te face creştin legătura cu Biserica instituţională? Sau este Biserica alcătuită din experienţele creştine individuale ale membrilor ei? Care o justifică pe care, organizaţia instituţională justifică experienţele spirituale individuale, sau invers? Răspunsul la aceste întrebări a fost dat în mai multe moduri diferite.

Pe de-o parte, avem grupările ce susţin că Biserica instituţională sau vizibilă este mai importantă. Romano-catolicismul tradiţional este probabil cea mai pură formă a acestui punct de vedere, deşi această poziţie este caracteristică şi pentru comunităţile anglicane şi ortodoxe răsăritene. Organizaţiile individuale sunt considerate părţi ale Bisericii adevărate dacă pot dovedi că subzistă de la întemeierea Bisericii de către Cristos (Matei 16:18).[31] Din acest punct de vedere, afirmaţia lui Isus: „...voi zidi Biserica Mea" nu a fost doar o prezicere şi o promisiune. Ea a fost o declaraţie constitutivă. Că acesta a fost momentul în care El a întemeiat Biserica se confirmă prin afirmaţia Lui ulterioară: „Îţi voi da cheile Împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ, va fi legat în ceruri şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat în ceruri" (v. 19). În interpretarea romano-catolică tradiţională, Isus le-a conferit aici apostolilor un statut special, împuternicindu-i să definească doctrina şi să transmită harul, de exemplu, prin iertarea păcatelor. Acesta este harul (harul sfinţitor, în formularea tradiţională) care dă mântuire sau te face creştin. Autoritatea de a împărţi acest har a fost transmisă de către apostoli succesorilor lor, un proces care a continuat până în zilele noastre.[32]

---

[28] Augustin, *On Christian Doctrine*, 3. 31-34.

[29] Martin Luther, „Preface to Revelation".

[30] Jean Clavin, *Institutio Christianae religionis*, cartea 4, capitolul 1, secţiunea 7.

Prin urmare, o trăsătură majoră a unei Biserici adevărate este apostolicitatea ei. Isus le-a dat apostolilor Săi drepturi exclusive, ca să zicem aşa; în consecinţă, o Biserică adevărată va da dovadă de o anumită descendenţă. O Biserică adevărată este una care îşi are trasată originea până la apostoli şi astfel, desigur, până la actul lui Isus de întemeiere a Bisericii. Fără o asemenea descendenţă nu există Biserică, nu există mântuire şi nu există creştini. Un grup de persoane se poate aduna, se poate organiza într-o corporaţie, poate conduce servicii religioase, poate elabora o structură şi se poate numi Biserică, dar acele persoane nu constituie o Biserică doar datorită acestor lucruri. Fără o legătură propriu-zisă cu instituţia formală întemeiată de Cristos şi de apostoli, grupul acela nu este o biserică şi indivizii nu sunt creştini. Ceea ce face ca un grup de oameni să fie Biserică este legătura lor vizibilă cu o organizaţie contemporană a cărei origine poate fi urmărită pe plan istoric până la Biserica din Noul Testament. Bineînţeles, cei care susţin acest punct de vedere dau o extremă importanţă unor lucruri cum sunt ordinea din Biserică, conducerea şi executivul ei şi preoţimea ordinată.

La polul opus se află ceea ce s-ar putea numi concepţia pietistă despre Biserică, deşi acest termen ne induce întrucâtva în eroare. Accentul este pus aici pe relaţia directă a individului cu Dumnezeu prin Isus Cristos. Doar aceasta şi numai aceasta te face să fii creştin. Şi prezenţa unor asemenea credincioşi, a unor asemenea persoane, este cea care face ca un anumit grup să fie Biserică.[33] Observaţi că din acest punct de vedere cei care se raportează în mod mântuitor la Cristos alcătuiesc Biserica, fie că sunt sau nu adunaţi într-un grup vizibil. Calitatea de membru al unui grup vizibil nu este în nici un caz o garanţie a justificării înaintea lui Dumnezeu, astfel că organizaţia vizibilă este relativ lipsită de importanţă. De fapt, unii neagă necesitatea de a face parte dintr-un corp organizat. Părtăşia neoficială şi voluntară este singurul lucru necesar. În cazul unor grupuri cum sunt Fraţii din Plymouth se prea poate să existe o aversiune faţă de tot ce se aseamănă cu o structură formală sau cu o preoţime profesionistă.[34]

---

[31] Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James Canon Bastible, St. Louis, B. Herder, 1960, p. 271-274.

[32] Ibid., p. 274-279.

[33] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 494-497.

[34] D. Nauta, „Church, Nature and Government of: Quakers, «Plymouth» Brethren, Darbytes, etc.", în *Encyclopedia of Christianity*, ed. Gary G. Cohen, Marshalltown, Del., National Foundation for Christian Education, 1968, vol. 2, p. 487-488.

Membralitatea în Biserică, ca angajament permanent faţă de un anumit grup de credincioşi, este minimalizată în cadrul acestei concepţii individualiste. Organizaţiile parabisericeşti sau Bisericile din case pot lua locul Bisericii organizate. Iar organizaţiile intercongregaţionale, fie ele denominaţiuni sau părtăşii interdenominaţionale, sunt considerate relativ neimportante. Deşi creştinii care adoptă acest mod de abordare se pot considera interdenominaţionalişti, ei sunt în realitate adeseori nondenominaţionalişti sau uneori chiar antidenominaţionalişti.

În unele cazuri, lipsa oricărui accent pus pe Biserica vizibilă poate proveni dintr-o perspectivă dispensaţionalistă care consideră că Biserica în general este o paranteză în planul lui Dumnezeu, o idee ulterioară de fapt. Greutatea cade pe faptul că intenţia iniţială a lui Dumnezeu a fost în legătură cu naţiunea lui Israel. Când Israel a respins oferta Împărăţiei pe care i-a făcut-o Isus, Dumnezeu S-a întors înspre neamuri şi a creat Biserica. Cu toate acestea, Dumnezeu nu Şi-a pierdut niciodată interesul faţă de Israel. Când se va încheia perioada de timp în care El Se ocupă de Biserică, Israelul va fi repus în poziţia lui de întâietate. Împărăţia davidică adevărată va fi adusă înapoi, cum vor fi şi jertfele vetero-testamentare. Israelul şi Biserica sunt două entităţi separate şi aşa vor fi întotdeauna.[35] Primatul viitor al lui Israel nu va fi rezultatul unui număr masiv de convertiri, prin care iudeii vor fi încorporaţi în Biserică. Mai degrabă, el va fi rezultatul reinstituirii statutului special al lui Israel ca naţiune. Biserica este un fenomen temporar neprevăzut în Vechiul Testament. Într-adevăr, nici o profeţie vetero-testamentară nu se referă la Biserică şi nu se împlineşte în Biserică. De vreme ce acesta este cazul, şi chiar Biserica vizibilă este relativ tranzitorie, Bisericii vizibile sau instituţionale cu siguranţă că nu trebuie să i se acorde prea multă atenţie.

Această concepţie despre Biserică pe care am schiţat-o aici ar putea fi numită mai degrabă individualistă, decât pietistă. Ceea ce face totuşi ca termenul *pietistă* să fie potrivit este faptul că adeseori se pune un accent puternic asupra calităţii vieţii creştine individuale. De vreme ce relaţia individului cu Cristos este determinantă pentru creştinism, pietatea şi puritatea individuală a vieţii sunt deosebit de importante. Prin urmare, ori de câte ori creştinii individuali se vor aduna împreună, ei vor accentua asemenea trăsături etice şi în cadrul grupului. Aceste trăsături nu trebuie privite ca nişte caracteristici ale grupului ca atare, ci ca nişte caracteristici ale indivizilor care întâmplător alcătuiesc acel grup.

Între cele două concepţii pe care le-am discutat se află cea pe care am putea să o numim concepţia „parohiei". Aceasta pune accentul atât pe Biserica vizibilă, cât şi pe cea invizibilă. Biserica vizibilă sau parohia îi cuprinde pe toţi cei care fac un legământ vizibil şi se adună să asculte Cuvântul şi să sărbătorească sacramentele.[36] Credincioşii din această Biserică vizibilă constituie Biserica adevărată, Biserica invizibilă.

Potrivit acestei concepţii există anumite semne cu ajutorul cărora poate fi detectată prezenţa Bisericii adevărate. Acestea sunt semne obiective, nu numai criterii subiective. Cu alte cuvinte, ele nu sunt numai calităţi ale indivizilor care alcătuiesc grupul, ci sunt calităţi ale adunării locale separat de starea spirituală a indivizilor din ea. Cele două semne menţionate mai frecvent sunt predicarea corectă a Cuvântului şi administrarea cuvenită a sacramentelor. Primul are de-a face cu puritatea sau corectitudinea doctrinei. Cel de-al doilea înseamnă că o persoană împuternicită în mod potrivit administrează corect sacramentele unor oameni îndreptăţiţi să le primească şi că există o înţelegere corectă a eficacităţii lor.[37]

---

[35] Chafer, *Systematic Theology*, vol. 4, p. 27-53.

[36] Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, ed. a treia rev., Minneapolis, Augsburg, 1899, p. 591.

După ce am examinat aceste câteva puncte de vedere, conchidem că distincţia dintre Biserica vizibilă şi cea invizibilă trebuie să fie păstrată, dar cu rezerve. Pilda neghinei în mijlocul grâului (Matei 13:24-30, 36-43) şi învăţătura lui Isus cu privire la oi şi capre (Matei 25:31-46) întăresc această distincţie. Dar ea trebuie văzută ca o admitere a posibilităţii existenţei ipocriziei şi chiar a înşelăciunii, nu ca o diminuare a importanţei membralităţii în Biserică. Ea este o reflectare a adevărului din 2 Timotei 2:19: „Domnul cunoaşte pe cei ce sunt ai Lui." Până şi unul dintre cei doisprezece ucenici ai lui Isus s-a dovedit a fi un trădător.

Trebuie să observăm că Scriptura pare să considere că mai importantă este starea spirituală a individului. De exemplu, Luca spune despre Biserica primară: „Şi Domnul adăuga în fiecare zi la numărul lor pe cei ce erau mântuiţi" (Fapte 2:47). Când au fost întrebaţi despre mântuire, apostolii nu au sugerat niciodată că ea ar depinde de apartenenţa la un grup de credincioşi. Când Petru şi ceilalţi au fost întrebaţi: „Fraţilor, ce să facem?", răspunsul a fost: „Pocăiţi-vă şi fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre" (v. 38). Mesajul lui Petru a fost acelaşi în Faptele Apostolilor 3:12-26 şi 4:7-12. Răspunsul lui Pavel la întrebarea temnicerului din Filipi, „Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?" (Fapte 16:30), a fost direct: „Crede în Domnul Isus şi vei fi mântuit tu şi casa ta" (v. 31). În nici unul din aceste cazuri nu apare vreo sugestie că relaţia cu un anumit grup ar fi determinantă. Afirmaţia pe care a făcut-o Isus în cadrul discuţiei cu femeia samariteancă arată că închinarea într-un loc anume este de mai mică importanţă decât închinarea în duh şi adevăr (Ioan 4:20-24).

După ce am atribuit prioritate credinţei sau după ce am dat întâietate invizibilului asupra vizibilului, trebuie totuşi să nu minimalizăm importanţa formei vizibile a Bisericii. După câte se pare, procedura standard pentru credincios a fost să devină şi el parte a părtăşiei (vezi, de ex., Fapte 2:47). Deşi nu ştim exact ce anume atrăgea după sine membralitatea în Biserica apostolică, această membralitate era cu siguranţă în vederea edificării, rugăciunii, a slujirii şi, după cum se poate vedea mai ales în Faptele Apostolilor capitolul 5, a disciplinei. De aceea trebuie să accentuăm cât de important este ca fiecare credincios să devină parte integrantă a unui grup de credincioşi şi să facă un angajament ferm faţă de acel grup. Creştinismul este o problemă colectivă şi viaţa creştină poate fi pe deplin împlinită doar în relaţie cu alţii.

Deşi recunoaştem existenţa distincţiei dintre Biserica vizibilă sau empirică şi părtăşia invizibilă sau spirituală, trebuie să facem tot ce putem ca cele două să devină identice. La fel cum nici un credincios adevărat nu ar trebui să fie în afara părtăşiei, tot aşa ar trebui să se facă eforturi în vederea asigurării purităţii părtăşiei şi pentru ca în cadrul ei să se găsească numai credincioşi adevăraţi. Modul în care au fost trataţi Anania şi Safira (Fapte 5), precum şi instrucţiunile date de Pavel corintenilor (1 Cor. 5:1-5) şi galatenilor (6:1) cu privire la tratarea păcătoşilor, pledează în favoarea unei monitorizări de către grup a stării spirituale şi a comportamentului membrilor. Deşi puritatea perfectă a adunării este un ideal care nu poate fi atins în această viaţă (Matei 13:24-30), necredinţa făţişă şi păcatul nu trebuie tolerate.

---

[37] Ibid., p. 590-591.

Momentul întemeierii Bisericii

O ultimă întrebare cu privire la natura Bisericii se leagă de momentul apariţiei ei. Louis Berkhof, printre alţii, vorbeşte despre Biserică în perioada patriarhală şi cea mozaică.[38] Este însă de reţinut faptul că Isus face doar două referiri la Biserică (Matei 16:18; 18:17) şi că în primul caz El vorbeşte la viitor („voi zidi Biserica Mea"). Este de asemenea important că Luca nu foloseşte niciodată termenul ἐκκλησία în Evanghelia sa, dar inserează de douăzeci şi patru de ori în Faptele Apostolilor. Se pare că el nu a considerat că Biserica ar fi fost prezentă până în perioada acoperită de Faptele Apostolilor. (Deşi în Fapte 7:38 se foloseşte ἐκκλησία cu referire la poporul Israel în pustie, este foarte probabil ca termenul să nu fie folosit în sens tehnic.) Tragem concluzia că Biserica s-a născut la Rusalii.

În lumina acestei concluzii trebuie să ne punem anumite întrebări cu privire la statutul lui Israel. Ce vom zice despre credincioşii din Vechiul Testament? Am afirmat că deşi forma pe care a luat-o poporul lui Dumnezeu în Vechiul Testament a fost Israelul literal, în Noul Testament ea este Biserica şi că Biserica a început o dată cu Rusaliile. Înseamnă oare că noi, cei care facem acum parte din Biserică, vom fi pentru totdeauna într-o comunitate separată de grupul credincioşilor din Vechiul Testament? Eu aş sugera, mai degrabă, că cei care au făcut parte din Israel înainte de Rusalii au fost incorporaţi în Biserică. Cu siguranţă aceasta pare să se fi întâmplat cu apostolii. Ei au făcut parte din Israel, dar la Rusalii au devenit nucleul Bisericii. Dacă credincioşii din Vechiul Testament, cei care alcătuiau adevăratul Israel, au fost mântuiţi, asemenea nouă, pe baza vieţii şi morţii răscumpărătoare ale lui Cristos, atunci se prea poate ca ei să fi intrat prin evenimentul Rusaliilor în acelaşi trup din care fac parte şi credincioşii neo-testamentari. Aşadar, Israelul nu a fost pur şi simplu succedat de Biserică; mai degrabă, el a fost inclus în Biserică. Poporul lui Dumnezeu este cu adevărat un singur popor; trupul lui Cristos este cu adevărat un singur trup.

Implicaţii

1. Biserica nu trebuie concepută în primul rând ca un fenomen sociologic, ci ca o instituţie întemeiată în mod divin. În consecinţă, esenţa ei nu trebuie determinată printr-o analiză a activităţii ei, ci din Scriptură.

2. Biserica există datorită relaţiei ei cu Dumnezeul triunic. Ea există ca să realizeze voia Domnului ei prin puterea Duhului Sfânt.

---

[38] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 570.

3. Biserica este continuarea prezenţei şi lucrării Domnului în lume.

4. Biserica trebuie să fie părtăşia credincioşilor regeneraţi care manifestă calităţile spirituale ale Domnului lor. Puritatea şi consacrarea trebuie accentuate.

5. Deşi Biserica este o creaţie divină, ea este alcătuită din fiinţe umane imperfecte. Ea nu va ajunge la sfinţire sau glorificare perfectă până ce nu se va reîntoarce Domnul ei.

50

Rolul Bisericii

Funcțiile Bisericii
  Evanghelizarea
  Zidirea
  Închinarea
  Preocupări sociale
Miezul lucrării Bisericii: Evanghelia
Caracterul Bisericii
  Disponibilitatea pentru slujire
  Adaptabilitatea

Am criticat poziţia că Biserica trebuie definită prin prisma funcţiilor ei, cu alte cuvinte, că forma ei trebuie să decurgă din funcţiile ei. Cu toate acestea, funcţiile Bisericii sunt foarte importante deoarece Biserica nu a fost adusă în fiinţă de către Domnul nostru doar ca să existe ca un scop în sine. Mai degrabă, ea a fost adusă în fiinţă ca să îndeplinească intenţia Domnului pentru ea. Ea trebuie să ducă mai departe lucrarea Domnului în lume – să perpetueze ce a făcut El şi să facă ceea ce ar face El dacă ar mai fi aici. Vom analiza mai întâi în acest capitol diversele funcţii pe care Biserica este însărcinată să le împlinească.[1] Apoi vom vedea ce se află în centrul slujirii Bisericii, modelând tot ce face Biserica, şi anume vom privi la Evanghelie. În cele din urmă, ne vom uita la două calităţi pe care în zilele noastre este deosebit de important să le manifeste Biserica – disponibilitatea de a sluji şi adaptabilitatea.

Funcțiile Bisericii

Evanghelizarea

Subiectul accentuat de ambele relatări ale ultimelor cuvinte ale lui Isus către ucenicii Săi este evanghelizarea. În Matei 28:19 El îi instruieşte: „Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile." În Faptele Apostolilor El le spune: „Ci voi veţi primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi şi-Mi veţi fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului." Aceasta a fost ultima subliniere a lui Isus în mesajul adresat ucenicilor Săi. Se pare că El a considerat că evanghelizarea este însăşi raţiunea lor de a fi.

---

[1] J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out*, Philadelphia, Westminster, 1966, partea 1.

Chemarea la evanghelizare este o poruncă. Acceptându-L pe Isus ca Domn, ucenicii s-au pus sub stăpânirea Lui şi erau obligaţi să facă orice le-ar fi cerut El. Căci El le spusese: „Dacă Mă iubiţi, veţi păzi poruncile Mele" (Ioan 14:15); „Cine are poruncile Mele şi le păzeşte, acela Mă iubeşte" (v. 21a); şi „Voi sunteţi prietenii Mei dacă faceţi ce vă poruncesc Eu" (Ioan 15:14). Dacă ucenicii Îl iubeau cu adevărat pe Domnul lor, ei aveau să răspundă la chemarea Lui la evanghelizare. Această chemare nu era ceva opţional pentru ei.

Însă ucenicii nu au fost trimişi să lucreze doar prin propria lor putere. Isus Şi-a prefaţat însărcinarea cu afirmaţia: „Toată puterea Mi-a fost dată în cer şi pe pământ" (Matei 28:18). Având toată autoritatea, El i-a însărcinat pe ucenici să fie agenţii Săi. Prin urmare, ei aveau dreptul să meargă şi să evanghelizeze toate naţiunile. Mai mult, Isus le-a promis ucenicilor Săi că va veni Duhul Sfânt şi, în consecinţă, ei vor primi putere. Aşadar, au fost autorizaţi şi împuterniciţi pentru sarcina ce le revenea. Mai mult decât atât, ucenicii au fost asiguraţi că Domnul Isus nu îi trimite pe propria lor răspundere. Deşi urma să fie luat de la ei, El avea cu toate acestea să fie cu ei în chip spiritual până la sfârşitul veacului (Matei 28:20).

Observaţi şi amploarea însărcinării: ea este atotcuprinzătoare. În Matei 28:19 Isus vorbeşte despre „toate neamurile" şi în Faptele Apostolilor 1:8 El enumeră locuri specifice: „...şi-Mi veţi fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria şi până la marginile pământului." Diferite probleme sunt implicate la variatele nivele ale acestei porunci:[2]

Ierusalimul era, desigur, imediata vecinătate. Deşi nu era teritoriul natal al cercului intimi de ucenici (ei erau galileeni), el fusese scena Rusaliilor. Întrucât primii convertiţi aveau multe cunoştinţe apropiate în Ierusalim, era firesc ca Biserica să mărturisească şi să crească acolo. În Ierusalim însă era şi cel mai dificil de mărturisit, deoarece acolo avusese loc scandalul legat de evenimentele din ultimele zile ale lui Cristos şi mai ales moartea Lui umilitoare prin răstignire. Era posibil să existe o neîncredere firească faţă de orice prezentare a mesajului Mântuitorului şi probabil chiar şi o reacţie împotriva lui. Pe de altă parte, unul dintre avantajele mărturisirii în Ierusalim era că oamenii erau suficient de apropiaţi unii de alţii ca să se unească într-o congregaţie dacă alegeau să facă acest lucru.

În afară de Ierusalim, ucenicilor li se cerea să fie martori „în toată Iudeea". Teoretic această zonă era omogenă din perspectiva gândirii şi a obiceiurilor, deoarece locuitorii ei erau evrei, şi pe deasupra evrei iudaici. Totuşi, ei se aflau prea departe de centrul din Ierusalim ca să se strângă acolo. În consecinţă, îndeplinirea acestei părţi a însărcinării urma să aibă ca rezultat întemeierea unor congregaţii suplimentare.

Probabil că cea mai neplăcută parte a însărcinării, cel puţin în ceea ce îi privea pe ucenici, a fost cea de-a treia parte – „în Samaria". Ea îi ducea pe ucenici la oamenii despre care credeau că este cel mai dificil să îi iubească şi care aveau să fie probabil cel mai puţin receptivi la mesajul lor din pricina faptului că mesajul urma să fie adus de iudei. Iudeii şi samaritenii se aflau de multă vreme în conflict. Neînţelegerile dintre ei datau de pe vreme întoarcerii iudeilor din captivitatea babiloniană. Samaritenii erau pe jumătate iudei, fiind rodul căsătoriilor mixte dintre israeliţii lăsaţi în urmă de către asirieni şi diverşi colonişti străini pe care aceştia i-au trimis pentru repopularea zonei. Când iudeii s-au întors din Babilon şi au început să reclădească Templul, samaritenii s-au oferit să îi ajute, dar oferta lor a fost primită cu dispreţ. Începând din acel moment au existat neînţelegeri între cele două grupuri. Lucrul acesta reiese clar din relatările despre lucrarea lui Isus. Când Isus i-a cerut unei femei samaritence să Îi dea să bea apă, aceasta I-a răspuns: „Cum, Tu, iudeu, ceri să bei de la mine, femeie samariteancă?" Ioan comentează: „Iudeii, într-adevăr, nu au legături cu samaritenii" (Ioan 4:9). Aceasta a fost o întâlnire neobişnuită, pentru că de obicei Isus şi ucenicii Săi nu treceau prin Samaria, preferând să treacă Iordanul şi să meargă prin Pereea cu ocazia călătoriilor lor între Galileea în nord şi Iudeea în sud. Isus a dat mai multă putere pildei despre iubirea aproapelui făcându-l pe erou samaritean (Luca 10:29-37). Iudeii aveau intenţia să îl insulte pe Isus atunci când L-au întrebat: „Nu zicem noi bine că eşti samaritean şi că ai drac?" (Ioan 8:48). Este posibil ca primul afront (la care Isus nu a răspuns) să fi fost rostit cu intenţia de a fi cu mult mai umilitor decât al doilea. Cu siguranţă că samaritenii erau persoanele pe care iudeii ar fi dorit cel mai puţin să le vadă incluse în Biserică alături de ei, cu toate acestea Isus a spus: „...şi-Mi veţi fi martori ... în Samaria."

---

[2] Michael Green, *Evangelism in the Early Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, vol. 1, p. 117 şi urm.

În fine, ucenicii au fost trimişi să depună mărturie „până la marginile pământului". Însărcinarea nu avea vreo limită geografică. Ei trebuiau să ducă pretutindeni mesajul Evangheliei, la toate naţiunile şi la orice gen de oameni. Fireşte că ei nu puteau să realizeze singuri acest lucru. Mai degrabă, pe măsură ce câştigau tot mai mulţi convertiţi, aceştia urmau la rândul lor să-i evanghelizeze pe alţii. Astfel, mesajul urma să se răspândească în cercuri tot mai largi şi în cele din urmă sarcina avea să fie îndeplinită.

Din acest motiv, dacă Biserica vrea să fie credincioasă Domnului ei şi dacă vrea să aducă bucurie inimii Lui, ea trebuie să fie angajată în răspândirea Evangheliei printre oameni. Aceasta înseamnă că trebuie să mergem la oameni de care ne place şi la oameni de care s-ar putea ca din fire să nu ne placă. Sunt cuprinşi şi oamenii care nu sunt ca noi. Şi însărcinarea trece dincolo de sfera noastră imediată de contact şi influenţă. Într-un sens cât se poate de real, evanghelizarea locală, extinderea bisericii locale sau plantarea de biserici şi misiunile mondiale sunt toate unul şi acelaşi lucru. Biserica trebuie să lucreze în toate aceste domenii. Dacă nu o va face, se va îmbolnăvi din punct de vedere spiritual, deoarece va încerca să funcţioneze într-un mod pe care Domnul ei nu l-a avut în vedere niciodată.

Zidirea

A doua funcţie majoră a Bisericii este zidirea credincioşilor. Cu toate că Isus a pus un accent mai mare pe evanghelizare, zidirea credincioşilor este anterioară din punct de vedere logic. Pavel a vorbit în repetate rânduri despre zidirea trupului. De exemplu, în Efeseni 4:12 el arată că Dumnezeu a dat diverse daruri

Bisericii „pentru desăvârşirea sfinţilor în vederea lucrării de slujire, pentru zidirea trupului lui Cristos". Credincioşii trebuie să ajungă oameni maturi în Cristos, din care „tot trupul, bine închegat şi strâns legat, prin ceea ce dă fiecare încheietură, îşi primeşte creşterea, potrivit cu lucrarea fiecărei părţi în măsura ei şi se zideşte în dragoste" (v. 16). Potenţialul pentru zidire este criteriul pe baza căruia trebuie evaluate toate activităţile noastre, inclusiv vorbirea noastră: „Nici un cuvânt stricat să nu vă iasă din gură; ci unul bun, pentru zidire, după cum e nevoie, ca să dea har celor ce-l aud" (v. 29).

Mai mult decât atât, în cursul analizării anumitor daruri spirituale controversate, Pavel aduce în discuţie problema zidirii. El spune, de exemplu, în 1 Corinteni 14:4-5: „Cine vorbeşte în altă limbă se zideşte pe sine însuşi; dar cine proroceşte, zideşte sufleteşte Biserica. Aş dori ca toţi să vorbiţi în alte limbi, dar mai ales să prorociţi. Cine proroceşte este mai mare decât cine vorbeşte în alte limbi; afară numai dacă tălmăceşte aceste limbi pentru ca să capete Biserica zidire sufletească." Importanţa edificării altora în timp ce se exercită anumite daruri controversate este menţionată din nou, în diverse moduri, în versetele 12, 17 şi 26. Ultima dintre aceste referiri rezumă întreaga problemă: „Toate să se facă spre zidirea sufletească." Observaţi că edificarea este o zidire reciprocă realizată de toţi membrii trupului. Nu numai lucrătorul sau pastorul trebuie să îi zidească pe ceilalţi membri.

Există mai multe mijloace prin care membrii Bisericii trebuie edificaţi. Unul dintre ele este părtăşia.[3] Noul Testament vorbeşte despre κοινωνία, care în sens literal înseamnă: a avea sau a ţine toate lucrurile în comun. Şi într-adevăr, în conformitate cu Faptele Apostolilor capitolul 5 membrii Bisericii primare îşi păstrau până şi bunurile materiale în comun. Pavel vorbeşte despre împărtăşirea reciprocă a experienţelor: „Şi dacă suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună cu el; dacă este preţuit un mădular, toate mădularele se bucură împreună cu el" (1 Cor. 12:26). În timp ce durerea se micşorează dacă este împărtăşită, bucuria creşte. Noi trebuie să ne încurajăm unii pe alţii şi să fim plini de înţelegere unii faţă de alţii. Credincioşii trebuie să-şi poarte reciproc poverile (Gal. 6:2). În unele ocazii, acest lucru s-ar putea să implice corectarea şi mustrarea celuilalt, ceea ce trebuie făcut cu dragoste. Isus a stabilit un tipar pentru disciplină în Matei 18:15-17. În unele cazuri grave este posibil să fie nevoie chiar şi de excomunicare, aşa cum s-a întâmplat şi cu omul imoral menţionat în 1 Corinteni 5:1-2. Totuşi, scopul principal al unei astfel de acţiuni disciplinare nu este debarasarea grupului de un membru care greşeşte, ci readucerea unei astfel de persoane la o trăire dreaptă şi astfel la părtăşia cu ceilalţi membri.

Biserica îşi zideşte membrii şi prin instruire sau învăţătură.[4] Aceasta face parte din vasta sarcină a ucenicizării. Una dintre poruncile lui Isus în cadrul Marii Însărcinări a fost ca ucenicii să-i înveţe pe convertiţi „să păzească tot ce v-am poruncit" (Matei 28:20). În acest scop, Dumnezeu a dăruit Bisericii „păstorii şi învăţătorii" (Efes. 4:11) care să-i pregătească şi să-i echipeze pentru slujire pe cei care fac parte din poporul lui Dumnezeu. Instruirea însă nu trebuie făcută întotdeauna de către păstorul-învăţător al unei congregaţii, şi nici nu trebuie să aibă loc în cadrul unui grup mare. O frumoasă ilustrare a acestui adevăr se află în Faptele Apostolilor capitolul 18. Apolo, un iudeu învăţat şi elocvent, care ajunsese să-L cunoască pe Isus, vorbea cu îndrăzneală în sinagoga din Efes, unde a fost auzit de Priscila şi Acuila, care l-au invitat în casa lor şi „i-au arătat mai cu de amănuntul calea lui Dumnezeu" (v. 26). El şi-a continuat apoi lucrarea cu o eficacitate şi mai mare.

---

[3] James E. Carter, *The Mission of the Church*, Nashville, Broadman, 1974, p. 65-73.

[4] Edmund Clowney, „Toward a Biblical Doctrine of the Church", *Westminster Theological Journal* 31, nr. 1, noiembrie 1968, 71-72.

Educaţia poate lua multe forme şi poate cuprinde multe nivele. Este de datoria Bisericii să utilizeze toate mijloacele şi tehnologiile legitime, disponibile în prezent. În primul rând, se face educaţie creştină în biserica locală prin intermediul şcolii duminicale, de exemplu. Pe lângă acest nivel, biserica locală cooperează cu alte biserici pentru a duce mai departe aspectele specifice ale sarcinii lor educaţionale comune. De exemplu, seminariile şi institutele teologice echipează păstori-învăţători şi alţi lucrători pentru instruirea oamenilor în Cuvânt. Aceasta este o împlinire a poruncii pe care Pavel i-o dă lui Timotei: „Şi ce-ai auzit de la mine, în faţa multor martori, încredinţează la oameni de încredere, care să fie în stare să înveţe şi pe alţii" (2 Tim. 2:2).

De vreme ce Biserica are sarcina de a-i învăţa pe alţii adevărul lui Dumnezeu, aşa cum este el revelat în Sfânta Scriptură, ea are în mod indirect obligaţia să crească în înţelegerea acelei revelaţii. Prin urmare, asupra Bisericii apasă sarcina cercetării în domeniul biblic. Această sarcină este realizată de specialişti care sunt dotaţi pentru aşa ceva. Dar Biserica nu trebuie să studieze numai revelaţia specială a lui Dumnezeu, ci şi revelaţia Lui generală şi relaţiile dintre cele două. Institutele creştine de ştiinţe umaniste sunt mijloace prin care Biserica îşi poate îndeplini sarcina de a instrui. Şcolile de zi creştine şi şcolile de învăţământ superior creştine reprezintă acelaşi efort la un nivel mai puţin avansat. Iar şcolile misionare, prin care se face alfabetizare, îi echipează pe oameni pentru citirea mesajului biblic.

Predicarea este un alt mijloc de instruire care a fost folosit de biserică încă de la începutul ei.[5] În 1 Corinteni 14, atunci când Pavel vorbeşte despre prorocire, el se referă probabil la predicare. El spune că prorocirea este de o mai mare valoare decât vorbirea în limbi, deoarece ea edifică sau zideşte Biserica: „Cine proroceşte, dimpotrivă, vorbeşte oamenilor spre zidire, sfătuire şi mângâiere. Cine vorbeşte în altă limbă se zideşte pe sine însuşi; dar cine proroceşte, zideşte sufleteşte Biserica" (v. 3-4).

În scopul unei edificări reciproce Dumnezeu a înzestrat Biserica cu diverse daruri, împărţite şi oferite de către Duhul Sfânt (1 Cor. 12:11). După cum am observat anterior (p. 758), Noul Testament conţine patru liste semnificativ distincte ale acestor daruri. Ori de câte ori virtuţi cum sunt credinţa, slujirea şi dărnicia, care – aşa cum spune Biblia – trebuie pretinse de la toţi credincioşii, sunt prezentate ca daruri speciale ale Duhului, se pare că scriitorul are în minte dimensiuni sau grade neobişnuite sau extraordinare ale acelor virtuţi. În înţelepciunea Lui, Duhul Sfânt dă exact ceea ce trebuie, astfel încât trupul ca întreg să fie zidit şi înzestrat cum trebuie.

---

[5] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trad. Douglas Horton, New York, Harper and Row, 1956, p. 97-135.

Închinarea

O altă activitate a Bisericii este închinarea. În timp ce zidirea se concentrează asupra credincioşilor şi este în beneficiul lor, închinarea se concentrează asupra Domnului. Biserica primară se aduna să se închine în mod regulat, o practică poruncită şi recomandată de apostolul Pavel. Îndemnul pe care el îl face corintenilor de a pune bani de-o parte în prima zi a fiecărei săptămâni (1 Cor. 16:2) lasă să se înţeleagă că în ziua aceea ei se adunau în mod regulat în vederea închinării. Scriitorul Epistolei către Evrei îşi îndeamnă cititorii să nu neglijeze adunarea lor împreună, cum era obiceiul unora (Evr. 10:25). Cu toate că închinarea pune accentul pe Dumnezeu, ea este de asemenea menită să fie în beneficiul celor care se închină. Acest lucru îl deducem din faptul că Pavel critică rugăciunile, cântările şi mulţumirile care nu zidesc din cauză că nu este nimeni care să poată interpreta semnificaţia lor pentru cei care nu înţeleg (1 Cor. 14:15-17).

Închinarea, lauda şi glorificarea lui Dumnezeu au fost practici vetero-testamentare obişnuite, după cum se poate vedea mai ales în Psalmi. Iar în ilustraţiile despre cer din Apocalipsa şi din alte locuri din Scriptură, poporul lui Dumnezeu este prezentat ca unul care recunoaşte şi proclamă măreţia lui Dumnezeu. Se cuvine ca Biserica ce Îi aparţine lui Dumnezeu să Îl laude şi să Îl glorifice. În acest domeniu al activităţii ei Biserica îşi concentrează atenţia asupra a cine şi ce este Dumnezeu, şi nu asupra ei înseşi. Scopul ei este să exprime corect cine şi ce este El, şi nu satisfacerea propriilor ei sentimente.[6]

La acest punct este important să vedem locul diverselor funcţii ale Bisericii. În vremurile biblice Biserica se aduna pentru închinare şi pentru instruire. Apoi a ieşit să evanghelizeze. În cadrul închinării membrii Bisericii se concentrează asupra lui Dumnezeu; în cadrul instruirii şi părtăşiei asupra lor înşişi şi asupra semenilor lor creştini, iar prin evanghelizare ei îşi îndreaptă atenţia spre necreştini. Este bine pentru Biserică să păstreze oarecum separate aceste câteva activităţi. Dacă nu, se poate întâmpla ca una sau mai multe să fie neglijate prin suprapunerea cu celelalte. În acest caz Biserica va suferi, deoarece toate aceste activităţi, asemenea diverselor ingrediente dintr-o dietă bine echilibrată, sunt esenţiale pentru sănătatea spirituală şi bunăstarea trupului. De exemplu, adorarea lui Dumnezeu va suferi dacă adunările se vor orienta în primul rând spre interacţiunea dintre creştini sau dacă serviciul de închinare urmăreşte exclusiv evanghelizarea necredincioşilor care ar putea fi prezenţi. Nu acesta a fost tiparul Bisericii din Faptele Apostolilor. Mai degrabă, credincioşii se adunau să Îl laude pe Dumnezeu şi să fie zidiţi; apoi ei plecau de la adunare îndreptându-se spre cei pierduţi din lumea de afară.

Preocupări sociale

Responsabilitatea Bisericii de a săvârşi acte pline de dragoste şi compasiune creştină faţă de creştini şi necreştini este ca un fir roşu care străbate diversele funcţii ale Bisericii examinate acum. Este clar că lui Isus I-a păsat de problemele celor în nevoi şi în suferinţă.[7] El i-a vindecat pe cei bolnavi şi uneori i-a înviat chiar pe cei morţi. Dacă Biserica vrea să continue lucrarea Lui, ea va fi angajată într-o anumită lucrare în folosul celor nevoiaşi şi a celor suferinzi. Faptul că Isus aşteaptă aceasta de la cei credincioşi reiese clar din pilda samariteanului milostiv (Luca 10:25-37). Isus a spus această pildă unui învăţător al Legii care, înţelegând că viaţa eternă se moşteneşte prin a-L iubi pe Dumnezeu cu toată fiinţa şi pe aproapele ca pe sine, a întrebat cine este aproapele său. Răspunzându-i la întrebare Isus i-a explicat totodată şi ce înseamnă să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi. Samariteanul cel bun, deşi nu îl privea deloc tragedia omului care cobora spre Ierihon, a decis să se îngrijească de nevoile victimei, în ciuda costului unor eventuale neplăceri sau riscuri. De vreme ce iubirea aproapelui este strâns legată de cerinţa iubirii lui Dumnezeu şi implică acţiuni asemănătoare celor întreprinse de bunul samaritean, Biserica trebuie să fie preocupată de durerile şi nevoile din lume. Într-adevăr, Isus sugerează în Matei 25:31-46 că singurul semn prin care adevăraţii credincioşi pot fi deosebiţi de cei care fac mărturisiri false sunt actele de bunătate făcute în Numele lui Isus şi care imită faptele Lui. Grija pentru orfani, văduve şi străini se potriveşte celor care I se închină unui Dumnezeu care manifestă El Însuşi o asemenea grijă (Deut. 10:17-19).

---

[6] Langdon Gilkey, *How the Church Can Minister to the World Without Losing Itself*, New York, Harper and Row, 1964, p. 104-117.

Accentul pus pe preocupări sociale poate fi regăsit şi în epistole. Iacov vorbeşte foarte mult despre creştinismul practic. Ascultaţi, de exemplu, definiţia pe care o dă el religiei: „Religiunea curată şi neîntinată înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, este să cercetăm pe orfani şi pe văduve în necazurile lor şi să ne păzim neîntinaţi de lume" (Iacov 1:27). El se pronunţă categoric împotriva favorizării celor bogaţi, un rău care se infiltrase până şi în Biserică (2:1-11). El condamnă încurajarea verbală neînsoţită de acţiune: „Dacă un frate sau o soră sunt goi şi lipsiţi de hrana de toate zilele şi unul dintre voi le zice: «Duceţi-vă în pace, încălziţi-vă şi săturaţi-vă!» fără să le dea cele trebuincioase trupului, la ce i-ar folosi? Tot aşa şi credinţa: dacă nu are fapte, este moartă în ea însăşi" (2:15-17). Ioan este la fel de tăios: „Dar cine are bogăţiile lumii acesteia şi vede pe fratele său în nevoie şi îşi închide inima faţă de el, cum rămâne în el dragostea de Dumnezeu? Copilaşilor, să nu iubim cu vorba, nici cu limba, ci cu fapta şi cu adevărul" (1 Ioan 3:17-18). Iacov, fratele vitreg al lui Isus, şi Ioan, ucenicul preaiubit, au învăţat bine ceea ce i-a învăţat Isus că înseamnă împlinirea poruncii „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi".

Preocupările sociale includ şi condamnarea nedreptăţii. Amos şi mulţi alţi profeţi vetero-testamentari s-au pronunţat energic împotriva răului şi a corupţiei din zilele lor. În mod similar, Ioan Botezătorul a condamnat păcatul lui Irod, domnitorul contemporan lui, chiar dacă a făcut-o cu preţul libertăţii lui (Luca 3:19-20) şi în cele din urmă cu cel al vieţii lui (Marcu 6:17:29).

Biserica trebuie să-şi manifeste îngrijorarea şi să ia măsuri ori de câte ori zăreşte nevoi, durere sau rău. Vor exista diferenţe de opinie cu privire la strategiile şi tacticile care trebuie adoptate. În unele cazuri Biserica va lucra doar ca să aline durerea, adică să trateze consecinţele problemei. În alte cazuri ea va acţiona să schimbe circumstanţele care au produs problema. Vor exista cazuri în care

---

[7] Sherwood Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical*, New York, Harper and Row, 1968, p. 19-26.

Biserica, acţionând în mod colectiv, va fi în stare să realizeze mai mult decât ar realiza acţiunile creştinilor individuali; în alte situaţii va fi valabil reversul.[8]

Biserica are multe de făcut pentru a-şi îmbunătăţi mărturia. Totuşi, uneori ea nu reuşeşte să observe cât de multe s-au realizat deja. Ce procent din numărul total al colegiilor şi spitalelor din Anglia şi Statele Unite le reprezintă pe cele fondate de grupuri creştine? Multe din funcţiile caritabile şi educaţionale care au aparţinut odată Bisericii îi revin astăzi statului şi sunt realizate cu ajutorul impozitelor plătite atât de creştini, cât şi de necreştini. Luaţi în considerare şi faptul că nevoile sociale din ţările dezvoltate nu sunt nici pe departe atât de grave ca altădată.

Multe dintre bisericile care minimalizează importanţa regenerării omului pretind că evanghelicii nu au contribuit suficient la uşurarea nevoilor umane.[9] Însă atunci când se mută cadrul de referinţă de la scena americană internă la lume, imaginea este cu totul diferită. Aceasta deoarece evanghelicii, concentrându-şi slujirea lor în sfera medicinii, a agriculturii şi a învăţământului în acele ţări în care nevoile sunt cele mai mari, şi-au depăşit tovarăşii din principalele denominaţiuni pe tărâmul efortului misionar mondial. Într-adevăr, luaţi individual, evanghelicii au făcut mai mult decât bisericile liberale, şi cu siguranţă mult mai mult decât populaţia în general.[10]

Miezul lucrării Bisericii: Evanghelia

Este important să privim acum de aproape la factorul care dă o formă de bază tuturor lucrurilor pe care le face Biserica, la elementul care este miezul tuturor funcţiilor ei, şi anume Evanghelia – vestea bună. La începutul lucrării Lui, Isus a anunţat că a fost uns mai ales pentru a predica Evanghelia; ulterior, El i-a provocat pe ucenicii Săi să continue lucrarea Sa prin răspândirea Evangheliei. Aşadar, Evanghelia se află fără îndoială la rădăcina tuturor lucrurilor pe care le face Biserica.

Isus le-a încredinţat credincioşilor vestea bună care a caracterizat propria Lui învăţătură şi propovăduire încă de la început. Este semnificativ faptul că în Evanghelia după Marcu prima activitate a lui Isus consemnată după botezul şi ispitirea Sa este predicarea Evangheliei în Galileea: „După ce a fost închis Ioan, Isus a venit în Galileea şi propovăduia Evanghelia lui Dumnezeu. El zicea: «S-a împlinit vremea şi Împărăţia lui Dumnezeu este aproape. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie»" (Marcu 1:14-15). În mod similar, Luca înregistrează faptul că Isus Şi-a inaugurat lucrarea în Nazaret citind din Isaia 61:1-2 şi aplicându-Şi Lui Însuşi profeţia: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să vestesc săracilor Evanghelia; M-a trimis să tămăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc robilor de război slobozirea şi orbilor căpătarea vederii; să dau drumul celor apăsaţi şi să vestesc anul de îndurare al Domnului" (Luca 4:18-19). Şi când Ioan Botezătorul a făcut cercetări ca să vadă dacă Isus este cu adevărat Cel care fusese profeţit, răspunsul lui Isus a inclus ca dovadă faptul că „săracilor li se propovăduieşte Evanghelia" (Luca 7:22). Matei caracterizează lucrarea lui Isus în felul următor: „învăţând pe norod în sinagogi, propovăduind Evanghelia Împărăţiei şi vindecând orice fel de boală şi orice fel de neputinţă care era în norod" (Matei 9:35). Mai mult decât atât, Isus a legat ireversibil credincioşia faţă de Evanghelie cu devotamentul faţă de El: „Adevărat vă spun că nu este nimeni care să fi lăsat casă sau fraţi sau surori sau tată sau mamă sau nevastă sau copii sau holde pentru Mine şi pentru Evanghelie şi să nu primească acum, în veacul acesta, de o sută de ori mai mult: case, fraţi, surori, mame, copii şi holde, împreună cu prigoniri; iar în veacul viitor, viaţa veşnică" (Marcu 10:29-30). El a declarat de asemenea că vestea bună trebuie predicată tuturor naţiunilor sau pretutindeni în lume înainte de a veni sfârşitul (Matei 24:13; Marcu 13:10).

---

[8] David O. Moberg, *Inasmuch: Christian Social Responsibility in the Twentieth Century*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 81-82.

[9] Robert M. Price, „A Fundamentalist Social Gospel?" *Christian Century* 96, nr. 39, 28 noiembrie 1979, p. 1183-1186. Urmăriţi replicile cititorilor din vol. 97, nr. 3, 23 ianuarie 1980, p. 78-79.

[10] Harold Lindsell, „The Missionary Retreat", *Christianity Today*, 9 noiembrie 1971, p. 26-27 (188-189); William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. 1, *Introduction*, Philadelphia, Westminster, 1966, p. 75-76. Vezi de asemenea *Yearbook of American Churches*, ed. Herman C. Weber, New York, Round Table, ed. 1933, p. 300-305; ed. 1939, p. 6-17; ed. 1941, p. 129-138.

Cuvântul cheie din Vechiul Testament cu referire la Evanghelie este verbul בָּשַׂר (*basar*). El are sensul de „proclamare a unor veşti bune". Un exemplu se găseşte în 1 Împăraţi 1:42, unde Adonia îi spune lui Ionatan, fiul preotului Abiatar: „Apropie-te, că eşti un om viteaz şi aduci veşti bune." David foloseşte verbul în 2 Samuel 4:10: „... pe cel ce a venit să-mi spună: «Iată, Saul a murit», şi care credea că-mi aduce o veste bună, l-am prins şi l-am omorât la Ţiclag, ca să-l răsplătesc pentru ştirea lui." Se considera că un mesager care vine din bătălie aduce veşti bune (2 Sam. 18:27). În Ieremia 20:15 verbul este folosit pentru vestea plăcută a naşterii unui fiu.

În unele cazuri, verbul בָּשַׂר este folosit în conexiune cu un mesaj care nu este favorabil, ca şi în 1 Samuel 4:17, unde un mesager anunţă înfrângerea lui Israel, pierderea chivotului şi moartea fiilor lui Eli, Hofni şi Fineas, o combinaţie de veşti rele care a avut drept rezultat moartea lui Eli – el a căzut pe spate de pe scaun şi şi-a frânt gâtul. În 1 Împăraţi 1:42 şi Isaia 52:7, precum şi în 2 Samuel 18:27, adjectivul טוֹב (*tov*, „bun") este folosit împreună cu בָּשַׂר. În consecinţă, unii cercetători au tras concluzia că verbul în sine înseamnă doar „a aduce un mesaj". Adică nu este specificat felul veştilor, dacă sunt bune sau rele. Gerhard Friedrich respinge această concluzie, aducând dovezi din alte limbi semitice:

> Aceasta nu este aşa. În toate limbile semitice, în acadiană, etiopiană şi arabă, sensul de „bucurie" este conţinut în rădăcină. Concepţia realistă despre „cuvânt" în limbile semitice este dovedită prin faptul că ele au o rădăcină specială pentru declararea unui lucru bun, în timp ce latina şi limbile moderne nu au aşa ceva, iar limba greacă ia o cale de mijloc, folosind cuvinte compuse εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι. Adăugarea lui טוֹב în Vechiul Testament este doar o întărire a ceva ce este deja prezent în rădăcină.[11]

În mod similar, cuvintele neo-testamentare cheie cu referire la Evanghelie, εὐαγγελίζομαι şi εὐαγγέλιον, în virtutea elementului εὐ, denotă în mod invariabil veşti bune.[12] De fapt, Friedrich afirmă categoric: „εὐαγγέλιον este un termen tehnic pentru «veşti despre victorie»."[13]

---

[11] Gerhard Friedrich, εὐαγγελίζομαι, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 2, p. 707.

[12] Ibid., p. 710-712, 721-725.

S-a pus la îndoială dacă Isus a folosit termenul εὐαγγέλιον (sau, mai corect, echivalentul lui aramaic) atunci când a vorbit despre Sine. Scopul acestei cărţi nu ne permite să luăm în considerare toate argumentele care s-au acumulat cu privire la subiect. Este suficient să observăm că Isus a considerat nu numai că El declară, ci şi că El este vestea bună:

> Întrebarea cu adevărat decisivă nu este dacă Isus Însuşi a folosit cuvântul *euangelion*, ci dacă acesta este un cuvânt potrivit pentru esenţa mesajului Său. Nu există nici o îndoială că Isus a considerat că mesajul Său despre venirea Împărăţiei lui Dumnezeu (Marcu 1:14), Împărăţie deja prezentă în vorbirea şi acţiunile Lui, este vestea bună... Mai mult decât atât, El Se dovedeşte a fi nu numai vestitorul şi autorul mesajului, ci, în acelaşi timp şi subiectul lui, Cel despre care vorbeşte mesajul. Prin urmare, este foarte logic ca Biserica primară să preia termenul *euangelion* pentru a descrie mesajul mântuirii cuplat cu venirea lui Isus.[14]

Friedrich face observaţia că dacă Isus a folosit sau nu cuvântul εὐαγγέλιον cu privire la Sine este „o întrebare legată de conştienţa Sa mesianică. Dacă El a realizat că este Fiul lui Dumnezeu care trebuie să moară şi să învie, atunci Şi-a dat seama şi că El Însuşi este conţinutul mesajului... Ceea ce este dat o dată cu persoana Lui constituie conţinutul Evangheliei."[15]

Dintre scriitorii neo-testamentari Pavel este cel care foloseşte cel mai mult termenii εὐαγγέλιον şi εὐαγγελίζομαι. Este semnificativ faptul că adeseori el utilizează substantivul fără nici un calificativ; adică nu există nici un adjectiv, nici o expresie sau propoziţie subordonată care să definească ce anume vrea el să spună prin „Evanghelie" (Rom. 1:16; 10:16; 11:28; 1 Cor. 4:15; 9:14 [de două ori]; 9:23; 2 Cor. 8:18; Gal. 2:5, 14; Filip. 1:5, 7, 12, 16, 27; 2:22; 4:3, 15; 1 Tes. 2:4; 2 Tim. 1:8; Filim. 13). În mod evident, εὐαγγέλιον avea o semnificaţie suficient de standardizată pentru ca cititorii lui Pavel să ştie cu exactitate ce înţelegea el prin termenul „Evanghelie". Cuvântul are două sensuri de bază: proclamare activă a mesajului şi conţinutul proclamat. Ambele sensuri apar în 1 Corinteni 9:14: „cei ce propovăduiesc Evanghelia [conţinutul] să trăiască din Evanghelie [actul proclamării Evangheliei]."

Este evident că atunci când Pavel foloseşte εὐαγγέλιον ca şi complement direct al unui verb care se referă la vorbire sau auzire, el are în vedere un anumit conţinut, un anumit set de date. Printre verbele care exprimă vorbirea şi care sunt folosite în legătură cu εὐαγγέλιον se află εὐαγγελίζομαι (1 Cor. 15:1; 2 Cor. 11:7; Gal. 1:11), καταγγέλλω (1 Cor. 9:14); κηρύσσω (Gal. 2:2; Col. 1:23; 1 Tes. 2:9), λαλέω (1 Tes. 2:2); γνωρίζω (Cor. 15:1; Efes. 6:19), διδάσκω (Gal. 1:12) şi ἀνατίθημι (Gal. 2:2). Verbele care exprimă auzirea folosite cu εὐαγγέλιον cuprind termenii ἀκούω (Col. 1:23), προακούω (Col. 1:5), παραλαμβάνω (1 Cor. 15:1; Gal. 1:12) şi δέχομαι (2 Cor. 11:4).

Se ridică întrebarea: Dacă Pavel şi cititorii săi au considerat că Evanghelia presupune un anumit conţinut, care este acel conţinut? Deşi Pavel nu ne face nicăieri o specificare completă şi detaliată a tezelor Evangheliei, unele pasaje sunt elocvente în privinţa a ceea ce cuprinde ea. În Romani 1:3-4 el vorbeşte despre faptul că „ea priveşte pe Fiul Său, născut din sămânţa lui David, în ce priveşte trupul, iar în ce priveşte duhul sfinţeniei dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morţilor; adică pe Isus Cristos, Domnul nostru." În 1 Corinteni capitolul 15 Pavel le reaminteşte cititorilor săi în ce termeni le-a propovăduit el Evanghelia (v. 1): „V-am învăţat înainte de toate, aşa cum am primit şi eu, că: Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; că a fost îngropat şi a înviat a treia zi, după Scripturi, şi că S-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece... la peste cinci sute de fraţi deodată... lui Iacov... şi mie" (v. 3-8). O referire mai scurtă este îndemnul lui Pavel din 2 Timotei 2:8: „Adu-ţi aminte de Domnul Isus Cristos, din sămânţa lui David, înviat din morţi, după Evanghelia mea."

---

[13] Ibid., p. 722.

[14] Ulrich Becker, „Gospel, Evangelize, Evangelist", în *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Grand Rapids, Zondervan, 1976, vol. 2, p. 110.

[15] Friedrich, εὐαγγελίζομαι, p. 728.

Să rezumăm: Pavel a considerat că Evanghelia se concentrează asupra lui Isus Cristos şi asupra a ceea ce Dumnezeu a făcut prin El. Punctele esenţiale ale Evangheliei sunt statutul lui Isus Cristos ca Fiul lui Dumnezeu, umanitatea Lui veritabilă, moartea Lui pentru păcatele noastre, punerea în mormânt, învierea, apariţiile Lui ulterioare şi revenirea Lui viitoare ca judecător. Se poate foarte bine spune că, după părerea lui Pavel, Isus Cristos *este* Evanghelia. De fapt, apostolul foloseşte cu diferite ocazii expresia „Evanghelia lui Cristos" (Rom. 15:19; 1 Cor. 9:12; 2 Cor. 2:12; 9:13; 10:14; Gal. 1:7; Filip. 1:27; 1 Tes. 3:2). Friedrich susţine că noi ar trebui să încercăm să determinăm dacă în aceste pasaje este folosit genitivul obiectiv sau subiectiv; Cristos trebuie înţeles ca fiind atât obiectul, cât şi autorul mesajului.[16] Pavel vede adevărurile esenţiale ale mesajului Evangheliei ca pe nişte împliniri ale promisiunilor din Vechiul Testament (Rom. 1:1-4; 16:25-26; 1 Cor. 15:1-4). Până şi realitatea judecăţii viitoare este veste bună pentru credincios (Rom. 2:16), deoarece Cristos va fi agentul judecăţii. Pentru credincios rezultatul judecăţii va fi reabilitare, nu condamnare.

A lua în seamă lucrurile cărora Pavel li se opune sau pe care el le respinge este un alt mod de a determina câteva dintre elementele de bază ale Evangheliei. Prilejul scrierii Epistolei către Galateni a fost întoarcerea galatenilor de la lucrurile propovăduite de Pavel, şi de la Acela în care crezuseră, spre un gen diferit de evanghelie – care, în realitate, nu a fost nicidecum Evanghelie (Gal. 1:6-9). Unii dintre galateni au ajuns să creadă că dreptatea, sau cel puţin un anumit grad al ei, poate fi dobândită prin fapte. Pe de altă parte, adevărata Evanghelie, spune Pavel, susţine categoric că justificarea este prin credinţa în lucrarea plină de îndurare a lui Isus Cristos pe care a desfăşurat-o prin moartea şi învierea Sa.

În pofida tuturor celor spuse până acum, noi nu trebuie să considerăm că Evanghelia constă doar dintr-o enumerare a unor adevăruri teologice şi a unor evenimente istorice. Mai degrabă, ea raportează aceste adevăruri şi evenimente la situaţia fiecărui credincios individual. Astfel, Isus a murit. Dar El a murit „pentru păcatele noastre" (1 Cor. 15:3). Nici învierea lui Isus nu este un eveniment izolat; ea este începutul învierii generale a tuturor credincioşilor (1 Cor. 15:20 în legătură cu Rom. 1:3-4). Mai mult decât atât, realitatea judecăţii viitoare are de-a face cu fiecare. Noi toţi vom fi evaluaţi pe baza atitudinii noastre personale faţă de

---

[16] Ibid., p. 731.

Evanghelie şi a răspunsului nostru personal la ea: „...să pedepsească pe cei ce nu cunosc pe Dumnezeu şi pe cei ce nu ascultă de Evanghelia Domnului nostru Isus Cristos" (2 Tes. 1:8).

Evanghelia este de o importanţă covârşitoare pentru Pavel. El declară Bisericii din Roma că Evanghelia „este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea fiecăruia care crede: întâi a iudeului, apoi a grecului" (Rom. 1:16). El le aminteşte corintenilor: „...prin care [prin Evanghelie] sunteţi mântuiţi, dacă o ţineţi aşa după cum v-am propovăduit-o eu; altfel, degeaba aţi crezut" (1 Cor. 15:2). El le explică efesenilor: „Şi voi, după ce aţi auzit cuvântul adevărului (Evanghelia mântuirii voastre), aţi crezut în El [Cristos] şi aţi fost pecetluiţi cu Duhul Sfânt, care fusese făgăduit" (Efes. 1:13). Evanghelia este mijlocul prin care se obţine viaţa. Pavel îi scrie lui Timotei că Dumnezeu ne-a dat har „care a fost descoperit acum prin arătarea Mântuitorului nostru Cristos Isus, care a nimicit moartea şi a adus la lumină viaţa şi neputrezirea, prin Evanghelie" (2 Tim. 1:10). Evanghelia aduce pace şi speranţă celor ce cred. În conformitate cu aceasta, Pavel vorbeşte despre „Evanghelia păcii" (Efes. 6:15) şi despre „nădejdea Evangheliei" (Col. 1:23).

Convins că numai Evanghelia poate aduce mântuirea împreună cu toate binecuvântările care o însoţesc, Pavel insistă că Evanghelia este absolută şi exclusivă. Nimic nu trebuie adăugat la ea sau scos din ea, şi nici nu există vreo altă cale spre mântuire. Ne-am referit deja la cazul anumitor iudaizatori care au venit în Galatia după ce Pavel predicase acolo. Căutând să îmbunătăţească Evanghelia, ei au cerut ca cei care se convertesc dintre neamuri să se supună circumciziei – un ritual pe care Legea vetero-testamentară le cerea prozeliţilor să-l împlinească. Pavel s-a opus vehement, deoarece orice fel de încredere în asemenea acte ar constitui o pierdere parţială a încrederii în eficacitatea harului. El le-a amintit galatenilor că celor ce se bazează pe Lege li se pretinde să împlinească toate cerinţele ei şi prin urmare sunt condamnaţi la eşec (Gal. 3:10). Credincioşii care se întorc înspre această evanghelie diferită Îl abandonează pe Cel care i-a chemat (1:6). Pavel se opune atât de categoric oricărui efort de modificare a mesajului Evangheliei încât declară: „Dar chiar dacă noi înşine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o Evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema!" (v. 8). El reia acest gând în versetul următor: „...dacă vă propovăduieşte cineva o Evanghelie deosebită de aceea pe care aţi primit-o, să fie anatema!" (v. 9) (Verbul din prima afirmaţie este la modul subjonctiv [„ar veni să vă propovăduiască"], denotând o situaţie ipotetică; verbul din a doua este la indicativ [„vă propovăduieşte"], indicând o situaţie reală.) Fără îndoială că Pavel ar fi atât de categoric doar dacă ar fi vorba despre un lucru de o importanţă extremă.

Ştiind că Evanghelia este singura cale spre mântuire, Pavel este hotărât să o apere. El le scrie filipenilor despre „apărarea şi întărirea Evangheliei" (Filip. 1:7). Cei care predică Evanghelia din dragoste ştiu că Pavel a fost întemniţat pentru apărarea Evangheliei (v. 16). În ambele cazuri cuvântul grecesc este ἀπολογία, un termen legal ce desemnează probele pe care le are o persoană care este adusă în faţa tribunalului. Pavel era pregătit să prezinte o argumentaţie bine gândită în favoarea Evangheliei. Este demn de remarcat faptul că el vorbeşte despre apărarea Evangheliei în Epistola sa către Biserica din Filipi. După toate probabilităţile, temnicerul care a răspuns la vestirea Evangheliei de către Pavel şi a devenit o nouă creatură (Fapte 16:25-34) a fost un membru al acelei adunări. Putea oare Pavel să lase fără apărare Evanghelia după ce a fost martorul unei demonstraţii zguduitoare a puterii lui Dumnezeu în vederea mântuirii tocmai în acel oraş? Totuşi, unii oameni au susţinut că Evanghelia nu are nevoie de nici o apărare, că ea poate să stea singură pe picioarele ei. Această argumentare se desfăşoară însă contrar tiparului activităţii lui Pavel, de exemplu, contrar cuvântării rostite de el în mijlocul Areopagului (Fapte 17:16-34).[17] Obiecţia adusă unei abordări apologetice se sprijină pe o concepţie greşită despre modul în care lucrează Dumnezeu, pe nerecunoaşterea faptului că atunci când Duhul Sfânt aduce credinţa, El se foloseşte de mintea şi raţiunea umană.

Dar noi nu trebuie să caracterizăm activitatea lui Pavel doar ca pe o apărare a Evangheliei. El a fost şi în ofensivă. Pavel a fost dornic să proclame vestea bună tuturor popoarelor. El a dorit să o vadă primită pretutindeni. A dorit să o propovăduiască romanilor (Rom. 1:15). El avea sentimentul că este constrâns să-şi ducă la bun sfârşit misiunea: „...vai de mine, dacă nu vestesc Evanghelia!" (1 Cor. 9:16). Ea făcea parte din slujirea lui şi el avea obligaţia sacră de a proclama Vestea bună.

Această Evanghelie nu numai că trece peste toate barierele rasiale, sociale, economice şi educaţionale (Rom. 1:16; Gal. 3:28), dar şi peste secole. Un mesaj care nu se învecheşte (Iuda 3); ea este astăzi încrederea sfântă a Bisericii. Într-un veac în care majoritatea ideilor şi a sistemelor de gândire, precum şi a tehnicilor şi facilităţilor, sunt efemere, Biserica are o resursă infailibilă şi durabilă – un mesaj care este singurul mijloc de mântuire. Biserica poate manifesta aceeaşi încredere în Evanghelie ca şi Pavel, deoarece ea este în continuare aceeaşi Evanghelie; timpul nu i-a erodat eficacitatea.

Biserica are o veste bună pe care să o ofere lumii, o veste care, după cum am observat mai devreme, aduce speranţă. În această privinţă mesajul şi lucrarea Bisericii sunt unice. Aceasta pentru că în lumea noastră contemporană există puţină speranţă. Bineînţeles că într-o măsură mai mare sau mai mică a existat întotdeauna o lipsă de speranţă. În veacul de aur al Greciei, cu vreo cinci secole înainte de Cristos, Sofocle a scris: „Să nu te naşti – aceasta este de departe cea mai bună soartă. Cea de-a doua soartă bună este ca odată ce te-ai născut să alergi cu toată viteză într-acolo de unde ai venit."[18] În secolul al XX-lea însă, lipsa de speranţă a luat noi proporţii. Existenţialismul a dat naştere unor lucrări literare ca *No Exit*, a lui Jean-Paul Sartre, şi „Mitul lui Sisif", a lui Albert Camus. Există prea puţine veşti încurajatoare, fie sociale, economice sau politice, în ziare. În *Herzog* Saul Bellow a prins bine spiritul întregului veac: „Dar care este filozofia acestei generaţii? Nu Dumnezeu este mort, acea perioadă a trecut de mult. Probabil ar trebui să se afirme că moartea este Dumnezeu. Această generaţie crede – şi acesta este gândul gândurilor ei – că nimic din ce este credincios, vulnerabil, fragil nu poate fi durabil sau nu poate avea vreo putere adevărată. Moartea este în aşteptarea acestor lucruri, la fel cum podeaua de ciment este în aşteptarea becului care cade."[19] Dimpotrivă, Biserica spune împreună cu Petru: „Binecuvântat să fie Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care, după îndurarea Sa cea mare, ne-a născut din nou prin învierea lui Isus Cristos din morţi, la o nădejde vie" (1 Pet. 1:3). Există speranţă, şi ea ajunge la împlinire când credem în Evanghelie şi ascultăm de ea.

---

[17] F. F. Bruce, *The Defence of the Gospel in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959, p. 37-38.

[18] Sofocle, *Oedip*, 1224.

Evanghelia oferă binecuvântările ei care sunt: pacea, bucuria şi mulţumirea într-un mod contrar lucrurilor la care ne-am putea aştepta. (Aceasta nu este ceva surprinzător, atâta timp cât nici Isus nu a fost genul de Mesia pe care l-au aşteptat contemporanii Săi.) Noi nu obţinem beneficiile Evangheliei făcându-ne un scop din dobândirea lor, pentru că Isus a spus: „Căci oricine va vrea să-şi scape viaţa, o va pierde; dar oricine îşi va pierde viaţa din pricina Mea şi din pricina Evangheliei, o va mântui" (Marcu 8:35). Doar când renunţăm la propria noastră voinţă, la propriul nostru egoism şi la propria noastră mândrie, ies la iveală pacea, bucuria şi mulţumirea. Acelaşi lucru poate fi demonstrat şi cu privire la respectul faţă de sine. Cei care caută să-şi „făurească singuri acest respect vor da greş. Deoarece adevăratul respect faţă de propria persoană este un rezultat secundar al glorificării şi preţuirii lui Dumnezeu.

Întrucât Evanghelia a fost, este şi va fi întotdeauna calea mântuirii – singura cale – Biserica trebuie să o păstreze nealterată cu orice preţ. Când se modifică Evanghelia, vitalitatea Bisericii se pierde. Biserica moare. Kenneth Scott Latourette atrage atenţia asupra consecinţelor care apar atunci când raţionalismul înghite anumite părţi din mesajul Evangheliei, şi mai ales persoana lui Cristos:

> Acele forme [ale Bisericii] care s-au conformat atât de bine mediului înconjurător, încât au sacrificat această identitate atemporală şi aspaţială au murit o dată cu veacul, cu societatea şi cu climatul de opinie cu care s-au armonizat. Miezul care conţine unicitatea lui Isus, credinţa în naşterea Lui miraculoasă, în viaţa, învăţăturile, moartea şi învierea Lui ca evenimente istorice, şi în lucrarea lui Dumnezeu prin El pentru revelarea Sa şi pentru răscumpărarea omului s-a dovedit esenţial pentru supravieţuire.[20]

Justeţea observaţiilor lui Latourette s-a dovedit în cadrul creştinismului din secolul al XX-lea. Grupurile care în prima jumătate a secolului au abandonat Evanghelia regenerării supranaturale prin credinţa într-un Cristos supranatural, care face ispăşire, nu au prosperat. Ba mai mult, ele au decăzut pe măsură ce avântul spiritual le-a părăsit. Pe de altă parte, grupurile evanghelice conservatoare s-au dezvoltat. Acele grupuri care au predicat Evanghelia propovăduită de Pavel, care au oferit o alternativă autentică unei lumi necredincioase sau seculare, au avut succes în a-i câştiga pe necreştini. Fenomenul acesta a fost examinat în cărţi ca cea a lui Dean Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing*.[21] Evanghelia continuă să fie puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea fiecăruia care crede, aşa cum a fost şi în primul secol.

---

[19] Citat în Sam Keen, „Death in a Posthuman Era", în *New Theology No. 5*, ed. Martin E. Marty şi Dean G. Peerman, New York, Macmillan, 1968, p. 79.

[20] Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, New York, Harper and Brothers, 1945, vol. 7, p. 492.

[21] Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing*, New York, Harper and Row, 1977.

Caracterul Bisericii

Nu trebuie să ne limităm studiul rolului Bisericii la o investigare a ceea ce face Biserica, adică a funcţiilor ei. Atitudinea sau dispoziţia cu care Biserica îşi îndeplineşte funcţiile este şi ea de o importanţă extremă. De vreme ce Biserica este trupul lui Cristos şi îi poartă numele, ea trebuie să fie caracterizată de atributele pe care Cristos le-a manifestat în timpul încarnării Sale fizice pe pământ. Două dintre aceste atribute sunt cruciale în timp ce Biserica lucrează în lumea noastră supusă unor schimbări rapide: disponibilitatea pentru slujire şi adaptabilitatea.

Disponibilitatea pentru slujire

Isus a afirmat că scopul venirii Lui a fost să slujească, nu să fie slujit (Matei 20:28). Întrupându-Se, El a luat chipul unui slujitor (Filip. 2:7). „S-a făcut ascultător până la moarte, şi încă moarte de cruce" (v. 8). Biserica trebuie să manifeste o disponibilitate similară pentru slujire. Ea a fost aşezată în lume că să-L slujească pe Domnul ei şi să slujească lumii, nu ca să fie proslăvită şi nu ca propriile ei nevoi şi dorinţe să fie satisfăcute. Cu toate că ea poate atinge o mărime considerabilă şi poate câştiga bogăţii şi prestigiu, nu acesta este scopul pentru care este aici.

Isus nu S-a asociat cu oamenii pentru ceea ce puteau ei face în schimb pentru El. Altminteri, El nu ar fi mers niciodată în casa lui Zacheu, nu S-ar fi angajat niciodată într-o discuţie cu femeia samariteancă sau nu ar fi îngăduit femeii păcătoase să-I spele picioarele în casa lui Simon, fariseul. Acestea toate erau lucruri pe care managerul unei campanii electorale moderne sau un expert în relaţiile cu publicul le-ar fi dezaprobat cu certitudine, pentru că ele nu L-au ajutat pe Isus să dobândească prestigiu sau nu-i făceau o publicitate favorabilă. Dar Isus nu a fost interesat să-i exploateze pe oameni. În mod similar, Biserica zilelor noastre nu-şi va alege activităţile pe baza a ceea ce o va face să prospere şi să crească. Mai degrabă, ea va căuta să meargă pe urmele Domnului ei. Ea va fi gata să meargă la cei nedoriţi de nimeni şi la cei lipsiţi de ajutor, la cei care nu pot da Bisericii nimic în schimb. Un adevărat reprezentant al Bisericii va fi gata să-şi dea şi viaţa, dacă este necesar, de dragul lucrării ei.

Disponibilitatea pentru slujire înseamnă că Biserica nu va căuta să domine societatea în vederea împlinirii scopurilor ei. Problema relaţiei dintre Biserică şi stat are o istorie lungă şi complexă. Scriptura ne spune că statul, ca şi Biserica, este o instituţie creată de Dumnezeu cu un anumit scop (Rom. 13:1-7; 1 Pet. 2:13-17). S-au elaborat şi pus în practică multe modele pentru relaţia biserică-stat. Câteva dintre ele au implicat o alianţă atât de strânsă între cele două, încât puterea statutului a impus efectiv apartenenţa la o biserică şi anumite practici religioase. Dar în asemenea cazuri Biserica a acţionat mai degrabă ca un stăpân decât ca un slujitor. S-a urmărit scopul bun, dar într-o manieră rea (cum s-ar fi întâmplat şi dacă Isus ar fi cedat ispitei de a îngenunchea înaintea lui Satan şi de a i se închina în schimbul tuturor împărăţiilor lumii). Acest lucru nu înseamnă că Biserica nu trebuie să accepte beneficiile pe care le asigură statul pentru toţi cei care se află în perimetrul lui sau că ea nu ar trebui să se adreseze statului în privinţa unor probleme care necesită luarea unor măsuri legislative. Însă ea nu va căuta să folosească puterea politică pentru a impune anumite norme spirituale.

Adaptabilitatea

Biserica trebuie să fie, de asemenea, mobilă şi flexibilă în adaptarea metodelor şi procedurilor ei la situaţiile schimbătoare ale lumii în care se găseşte. Ea trebuie să meargă acolo unde se găsesc persoane nevoiaşe, chiar dacă aceasta înseamnă condiţii geografice sau culturale schimbate. Ea nu trebuie să ţină cu dinţii de vechile ei căi. Întrucât lumea pe care Biserica încearcă să o slujească se schimbă, ea va trebui să-şi adapteze lucrarea, fără a-şi altera însă direcţia de bază.

Pe măsură ce se adaptează, ea Îl va imita pe Domnul ei, care nu a ezitat să vină pe pământ pentru a răscumpăra umanitatea. Făcând aceasta El a luat asupra Sa condiţia umană (Filip. 2:5-8). Într-un mod similar, trupul lui Cristos va păstra cu grijă mesajul de bază care i-a fost încredinţat şi va continua să îndeplinească funcţiile majore ale sarcinii ce îi revin, dar va face toate schimbările legitime care sunt necesare pentru a realiza scopurile Domnului său. Biserica stereotipică – congregaţia rurală în fruntea căreia se află un singur păstor şi care constă dintr-un grup de familii nucleice, care se întâlnesc duminică dimineaţa la ora unsprezece într-o mică clădire albă cu o turlă – există încă în unele locuri. Dar ea este o excepţie. Circumstanţele sunt acum foarte diferite în aproape toate părţile lumii. Dacă însă Biserica are sentimentul importanţei misiunii ei întocmai ca Domnul ei, ea va găsi modalităţi să ajungă la oameni, indiferent unde s-ar afla ei.

51

Conducerea Bisericii

Forme de conducere bisericească
  Forma episcopală
  Forma prezbiteriană
  Forma congregațională
  Fără vreo formă de conducere
Construirea unui sistem de conducere bisericească pentru zilele noastre

O dată cu accentul pus pe ecumenism, problema organizării sau a conducerii a devenit deosebit de importantă în secolul al XX-lea. Deoarece, dacă e să existe părtăşie şi strânsă cooperare, trebuie să existe şi un anumit acord în privinţa autorităţii. Căci dacă, de exemplu, un pastor care aparţine unei anumite denominaţiuni urmează să predice şi să oficieze Cina Domnului în cadrul altei denominaţiuni, trebuie să existe o anumită înţelegere în privinţa a ce este un pastor ordinat în mod corespunzător, înţelegere care la rândul ei presupune un acord referitor la cine sunt persoanele care au puterea de a ordina. Pentru că, în ultimă instanţă, problema conducerii bisericeşti are de-a face cu locul în care se află autoritatea în cadrul Bisericii şi cu persoanele care trebuie să o exercite. De fapt, adepţii diverselor forme de conducere bisericească sunt de acord că Dumnezeu este (sau are) autoritatea supremă. Diferenţele apar în concepţiile lor despre felul în care sau despre persoana prin care Îşi exprimă sau exercită El această autoritate.

Forme de conducere bisericească

De-a lungul istoriei Bisericii au existat mai multe forme principale de conducere bisericească. Studiul nostru va începe cu cele mai bine structurate şi va continua apoi cu cele mai puţin structurate. După ce am examinat cu atenţie aceste principale forme, vom încerca să vedem dacă există vreuna dintre ele care este de preferat.

Forma episcopală

În cadrul formei episcopale de conducere bisericească, autoritatea aparţine episcopului (ἐπίσκοπος). Există diverse grade ale episcopatului, cu alte cuvinte, numărul nivelelor episcopale variază. Cea mai simplă formă de conducere episcopală se găseşte în cadrul Bisericii metodiste, care are un singur nivel episcopal. Structura Bisericii anglicane sau episcopale este ceva mai dezvoltată, în timp ce Biserica romano-catolică are cel mai complet sistem ierarhic, autoritatea aparţinându-i mai ales suveranului pontif, episcopul de Roma, papa. Particularitatea sistemului episcopal este că autoritatea este fixată într-un oficiu particular, acela al episcopului.

Inerentă structurii episcopale este ideea diferitelor nivele de slujire sau a diferitelor grade de ordinare.[1] Primul nivel este cel al slujitorului sau al preotului obişnuit. În unele biserici există trepte sau diviziuni în cadrul acestui prim nivel, de exemplu, diacon şi prezbiter. Preoţii de la acest nivel sunt autorizaţi să îndeplinească toate sarcinile principale asociate cu slujirea, adică ei predică şi administrează sacramentele. Dincolo de acest nivel însă există un al doilea nivel de ordinare, cel al episcopului care este investit cu anumite puteri speciale.

Episcopul este cheia funcţionării conducerii bisericeşti. Unii merg atât de departe, încât afirmă că episcopatul face parte din însăşi esenţa Bisericii: Biserica nu poate exista fără el.[2] Ba mai mult, unii ar susţine chiar că episcopatul este însăşi Biserica. Printre cei care pretind că episcopatul este necesar fiinţării Bisericii se află romano-catolicii şi anglo-catolicii (sau anglicanii din High-Church). Alţii, cum sunt anglicanii din Low-Church, consideră că sistemul episcopal nu este decât una dintre formele de conducere bisericească cu o bază scripturală.[3] Totuşi, ei consideră că episcopatul este cel mai bun sistem pentru realizarea lucrării Împărăţiei. El este de dorit şi probabil chiar necesar pentru bunăstarea Bisericii, dar nu pentru existenţa ei. Biserica poate exista şi fără un episcopat, însă nu în cea mai bună stare. De aceea, puterile episcopului sunt considerabile, dacă nu absolute. În cele din urmă, există biserici care păstrează oficiul de episcop, însă cu puteri considerabil diminuate. De exemplu, de-a lungul istoriei Bisericii metodiste puterea acordată episcopilor era când mai mare, când mai mică.[4]

Rolul episcopilor este să exercite puterea lui Dumnezeu cu care au fost investiţi. Autoritatea lor o transcende pe cea a unor slujitori obişnuiţi. Mai concret, ca reprezentanţi ai lui Dumnezeu şi păstori ei conduc şi supraveghează mai degrabă un grup de biserici, decât doar o congregaţie locală.[5]

Una din prerogativele speciale ale episcopului este ordinarea. El are puterea să ordineze slujitori sau preoţi. Punându-şi mâinile peste un candidat pentru ordinare, episcopul conferă acelui candidat puterile asociate cu lucrarea respectivă. Episcopul are de asemenea autoritatea de a repartiza păstorii. Teoretic, el are puteri absolute în ceea ce priveşte plasarea unui slujitor într-o anumită parohie locală. Practic însă, episcopatul s-a îndreptat în ultimii ani înspre o mai mare democratizare; episcopul sau reprezentantul lui consultă de obicei congregaţia locală pentru a afla preferinţele ei şi uneori îi permite chiar să aibă o iniţiativă considerabilă în această problemă. Acest lucru caracterizează mult mai mult Biserica metodistă decât pe cea romano-catolică. Episcopul are de asemenea responsabilitatea să ocrotească adevărata credinţă şi ordinea cuvenită în limitele unei anumite zone geografice. El face disciplină în cadrul diocezei sau conferinţei lui.

---

[1] Leon Morris, „Church, Nature and Government of (Episcopalian View)", în *Encyclopedia of Christianity*, ed. Gary G. Cohen, Marshalltown, Del., National Foundation for Christian Education, 1968, vol. 2, p. 483.

[2] A. G. Hebert, *The Form of the Church*, Londra, Faber and Faber, 1944, p. 109-123.

[3] Morris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 485.

[4] Gerald F. Moede, *The Office of Bishop in Methodism: Its History and Development*, Nashville, Abingdon, 1964.

[5] Leon Morris, „Church Government", în *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 126.

Fiind consideraţi principalul canal al autorităţii divine, episcopii şi-au asumat în trecut vaste responsabilităţi în probleme temporare. În cadrul anumitor forme de episcopat ei sunt consideraţi suveranii Bisericii sau chiar mai mult, după cum am sugerat deja, Biserica însăşi. Anumite culte consideră că episcopii sunt succesorii apostolilor. Prin punerea mâinilor la ceremonia de ordinare, autoritatea apostolilor a fost transmisă de-a lungul istoriei până la episcopii din zilele noastre. Potrivit acestei teorii, cunoscute sub numele de succesiune apostolică, episcopii contemporani au autoritatea pe care au avut-o apostolii şi pe care aceştia la rândul lor au primit-o de la Cristos.[6]

În cadrul acestei scheme se face o distincţie prea mică între Biserica vizibilă şi cea invizibilă. Episcopii definesc biserica. Ei nu sunt aleşi de jos, ci de sus. Un episcop este episcop pentru că a fost ales fie de cineva superior în rang (un arhiepiscop, de exemplu), fie de alţi episcopi. În locurile în care episcopii ce urmează să conducă sau să călăuzească Biserica sunt aleşi de către cei de un rang inferior, este pus sub semnul întrebării dacă eparhia există cu adevărat, chiar dacă se foloseşte denumirea de eparhie.

Cea mai bine dezvoltată conducere episcopală este cea a Bisericii romano-catolice.[7] În cadrul ei episcopul de Roma a ajuns să fie episcopul suprem şi să fie numit papă sau tatăl întregii Biserici. El îşi exercită conducerea prin arhiepiscopi, care administrează zone întinse. Imediat după aceea urmează episcopii, în faţa cărora sunt răspunzători preoţii.

Până la Conciliul I al Vaticanului (1869-1870) s-a considerat că papa are autoritatea supremă numai când acţionează în înţelegere cu ceilalţi episcopi. La acest conciliu însă, s-a decis că el are autoritate supremă şi efectiv nelimitată în orice situaţie. Deoarece Vatican I a declarat că atunci când papa vorbeşte *ex cathedra* (în calitatea lui oficială) despre probleme de credinţă şi practică, el este infailibil.[8] Caracterul precis al acestei autorităţi nu a fost însă niciodată definit pe deplin, întrucât imediat după luarea deciziei a izbucnit războiul franco-prusac şi conciliul a trebuit să fie suspendat înainte ca el să fi putut decide ce anume înţelege prin infailibilitate. Într-un sens, Vatican II (1962-1965) a fost o încercare de preluare şi rezolvare a problemei Vaticanului I.

---

[6] Kenneth E. Kirk, „The Apostolic Ministry", în *The Apostolic Ministry*, ed. Kenneth E. Kirk, Londra, Hodder and Stoughton, 1946, p. 43.

[7] Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, ed. James Canon Bastible, St. Louis, B. Herder, 1960, p. 270-293.

[8] Ibid., p. 286-287.

Există opinii foarte diferite cu privire la când anume vorbeşte papa *ex cathedra* şi câte asemenea discursuri au existat de-a lungul istoriei Bisericii. În mod obişnuit, papa nu îşi prefaţează nici un decret cu afirmaţia: „Urmează să fac o declaraţie *ex cathedra*." Fiind nişte conducători înţelepţi şi atenţi, papii au fost atenţi să nu facă din declaraţiile lor oficiale nişte declaraţii *ex cathedra*, deoarece o dată luate, asemenea hotărâri nu pot fi niciodată abrogate sau modificate.

În practică, papii îşi exercită autoritatea prin episcopi. Deşi episcopii pot acţiona independent de papă, realitatea este că ei şi-au primit puterea de la el. Papa este sursa absolută şi ultimă a autorităţii în Biserică. Autoritatea vine de sus şi este direcţionată în jos. Totuşi, există un organ de control al oficiului şi puterii papale. Papa nu îşi poate numi succesorul; noul papă este ales de Colegiul Cardinalilor. Şi totuşi, papa este cel care decide cine să devină cardinal, iar succesorul lui este ales din rândul cardinalilor. Prin urmare, într-un anumit sens, papa are un rol în determinarea succesorului său.

În sprijinul conducerii episcopale sunt prezentate mai multe argumente. În general se începe cu declararea faptului că Cristos este întemeietorul Bisericii.[9] El i-a imprimat acesteia o structură de conducere autoritară. Deoarece imediat după ce a susţinut că toată autoritatea din cer şi de pe pământ Îi aparţine (Matei 28:18), El i-a trimis în lume pe cei unsprezece apostoli cu acea autoritate (v. 19-20; Fapte 1:8). Trebuie să se observe faptul că, atât cât ştim noi, apostolii au fost singurii membrii ai unui comitet de conducere pe care l-a format Isus. S-ar putea trage concluzia că ei au fost singurele persoane din Noul Testament care aveau dreptul să exercite supravegherea sau autoritatea eclesiastică (ἐξουσία).[10] Găsim însă dovezi că ei au început să-şi delege autoritatea altora, cum ar fi Timotei şi Tit. În plus, în mod evident apostolii *au pus* prezbiteri sau conducători în bisericile locale. Când Pavel şi Barnaba au călătorit prin Galatia, întărind şi încurajând bisericile pe care le înfiinţaseră anterior, ei „au rânduit prezbiteri în fiecare biserică şi după ce s-au rugat şi au postit, i-au încredinţat în mâna lui Dumnezeu, în care crezuseră" (Fapte 14:23). Chiar şi acolo unde nu reiese clar că procesul alegerii ar fi depins de apostoli, tot ei au fost cei care au făcut ordinarea. Când Biserica din Ierusalim a ales şase bărbaţi „vorbiţi de bine, plini de Duhul Sfânt şi de înţelepciune" ca să ajute în lucrare, ei „i-au adus înaintea apostolilor care, după ce s-au rugat, şi-au pus mâinile peste ei" (Fapte 6:3, 6).

Un al doilea argument este poziţia ocupată de Iacov în cadrul Bisericii din Ierusalim. Autoritatea lui a fost similară cu cea pe care au avut-o ulterior episcopii. Prin urmare aici întâlnim un precedent al sistemului episcopal.[11]

În fine, mai este şi argumentul istoric potrivit căruia există o linie directă de succesiune de la apostoli la episcopii zilelor noastre. Se susţine că prin procesul ordinării autoritatea apostolilor a fost transmisă episcopilor de astăzi.[12]

Există şi diverse obiecţii aduse conducerii episcopale a Bisericii. Una dintre ele este că sistemul este mult prea formalizat; există tendinţa de a se pune un accent mai mare pe funcţie decât pe persoana care o deţine. În Noul Testament autoritatea le era dată doar celor care erau calificaţi din punct de vedere spiritual şi aveau o doctrină sănătoasă. Pavel i-a atenţionat pe corinteni cu privire la anumiţi oameni care pretindeau că lucrează cu aceeaşi autoritate ca a lui: „Oamenii aceştia sunt nişte apostoli mincinoşi, nişte lucrători înşelători, care se prefac în apostoli ai lui Cristos" (2 Cor. 11:13). Pavel i-a atenţionat şi pe galateni să anatemizeze pe oricine, fie el şi înger, care proclamă o Evanghelie diferită de cea propovăduită de el (Gal. 1:8-9). Ceea ce este, face, crede şi spune o persoană este mult mai important decât orice poziţie pe care ar deţine-o. Într-adevăr, poziţia trebuie să fie conformă cu ceea ce este, face, crede şi spune o persoană, şi nu invers.[13]

---

[9] Edward J. Gratsch, „The Development of Ecclesiology", în *Principles of Catholic Theology*, ed. Edward J. Gratsch, New York, Alba House, 1980, p. 157-160.

[10] A. M. Farrer, „The Ministry in the New Testament", în *The Apostolic Ministry*, p. 113-182.

[11] Ibid., p. 181.

[12] Ott, *Catholic Dogma*, p. 282-285.

Se ridică obiecţii şi la adresa teoriei succesiunii apostolice. Dovezile istorice par a fi slabe şi în cel mai bun caz ambigue. Mai mult, nu există dovezi clare care să ateste că cineva ar fi transmis dreptul de a ordina, cu toate că se relatează despre diverse persoane care şi-au pus mâinile peste alţii. Nici nu găsim în Scriptură vreo descriere a unei conduceri extrem de ierarhizate sau relatarea vreunei porunci care să stipuleze păstrarea sau perpetuarea unei anumite forme de conducere. În plus, nu ni se prea arată că ar exista vreo diferenţă între autoritatea episcopilor şi cea a prezbiterilor. De exemplu, în timp ce Faptele Apostolilor 6:6 vorbeşte despre faptul că apostolii şi-au pus mâinile peste cei şapte la Ierusalim, Timotei şi-a primit darul atunci când prezbiterii şi-au pus mâinile peste el (1 Tim. 4:14). Datele biblice pur şi simplu nu sunt atât de clare sau de neechivoce pe cât ne-am dori să fie.[14]

Mai mult, adepţii conducerii episcopale dau prea puţină atenţie exercitării directe de către Cristos a domniei Sale asupra Bisericii. Cristos l-a instalat pe Pavel fără nici un fel de intermediar; nu a fost implicat nici un alt apostol. Pavel pune mare accent pe acest lucru atunci când îşi justifică apostolia (Gal. 1:15-17). Dacă Pavel şi-a primit autoritatea direct de la Dumnezeu, nu este posibil ca şi altora să li se întâmple la fel? Cu alte cuvinte, cel puţin în acest caz, autoritatea apostolică nu pare să se sprijine pe vreo autoritate apostolică precedentă.[15]

Forma prezbiteriană

Sistemul prezbiterian de conducere bisericească consideră că autoritatea principală se află tot în cadrul unui oficiu special, însă accentul este pus nu atât pe un oficiu sau pe o persoană individuală, cât pe o serie de organizaţii reprezentative care exercită acea autoritate. Persoana cheie a structurii prezbiteriene este prezbiterul,[16] funcţie care aminteşte de sinagoga iudaică. În perioada vetero-testamentară bătrânii erau persoane care aveau rolul sau capacitatea de a conduce sau stăpâni. Autoritatea pe care o deţineau ei era în funcţie de vârsta şi experienţa lor. Bătrânii apar şi în Biserica neo-testamentară. În

---

[13] Hebert, *Form of the Church*, p. 110.

[14] S. L. Greenslade, „The Ministry in the Early Church", în *The Ministry of the Church*, Londra, Canterbury, 1947, p. 55-61.

[15] Morris, „Church Government", p. 126-127.

[16] R. Laird Harris, „Church, Nature and Government of (Presbyterian View)", în *Encyclopedia of Christianity*, vol, 2, p. 490-492.

Faptele Apostolilor 11:30 citim despre prezenţa prezbiterilor în congregaţia din Ierusalim: fraţii din Antiohia au strâns ajutoare pentru credincioşii din Ierusalim, „şi au trimis acest ajutor la prezbiteri prin mâna lui Barnaba şi a lui Saul". Am remarcat deja că Pavel şi Barnaba au numit prezbiteri în toate bisericile (Fapte 14:23). Pavel i-a adunat pe prezbiterii din Efes şi li s-a adresat (Fapte 20:17). Prezbiterii sunt menţionaţi şi în epistolele pastorale. Unii dintre cei care pledează în favoarea unei conduceri prezbiteriene susţin că termenii *prezbiter* şi *episcop* sunt interschimbabili şi prin urmare termeul ἐπίσκοπος în pasaje ca 1 Timotei 3:1-2 şi Tit 1:7 trebuie înţeles ca o referire la prezbiteri. Totuşi, trebuie să se facă observaţia că termenul *prezbiter* (πρεσβύτερος) apare de obicei la plural, sugerând că autoritatea prezbiterilor este mai degrabă colectivă, decât individuală.

Se pare că în vremurile neo-testamentare poporul îşi alegea prezbiterii, ei erau bărbaţi despre care se ştia că sunt calificaţi să conducă Biserica. Această practică pare să fie compatibilă cu numirea în alte funcţii. Întreaga adunare i-a pus înainte pe Barsaba şi pe Matia drept candidaţi pentru a-l înlocui pe Iuda printre apostoli, alegerea finală fiind făcută prin tragerea la sorţi (Fapte 1:23-26). Grupul a cerut în rugăciune ca Dumnezeu să folosească tragerea la sorţi pentru a-l dezvălui pe bărbatul pe care l-a ales deja. În mod similar, toţi credincioşii din Ierusalim i-au ales pe cei şapte bărbaţi „vorbiţi de bine, plini de Duhul Sfânt şi înţelepciune", ca să-i ajute pe apostoli (Fapte 6:3). În această privinţă, procedura neo-testamentară era foarte diferită de alegerea prezbiterilor în sinagogă, care în esenţă ţinea seama de vârsta celor aleşi.

La alegerea prezbiterilor care să conducă Biserica, oamenii erau conştienţi că prin actul lor exterior ei confirmau ceea ce Domnul hotărâse deja. Biserica exercita în Numele lui Cristos puterea sau autoritatea pe care El i-o delegase. Pretutindeni în Noul Testament ni se arată că Dumnezeu alege conducătorii Bisericii Sale. În Faptele Apostolilor 20:28 Pavel îi îndeamnă pe prezbiterii din Efes: „Luaţi seama dar la voi înşivă şi la toată turma peste care v-a pus Duhul Sfânt priveghetori [ἐπίσκοποι], ca să păstoriţi Biserica Domnului pe care a câştigat-o cu însuşi sângele Său." El le scrie corintenilor: „Şi Dumnezeu a rânduit în Biserică întâi, apostoli; al doilea, proroci; al treilea, învăţători; apoi, pe cei ce au darul tămăduirilor, ajutorărilor, cârmuirilor şi vorbirii în felurite limbi" (1 Cor. 12:28). Noi presupunem că oficiul de episcop şi cel de prezbiter sunt prezente şi ele în mod implicit în această listă. Alte texte care indică faptul că Dumnezeu îi alege pe cei care urmează să îndeplinească anumite slujbe în Biserica Sa sunt Matei 16:19; Ioan 20:22-23 şi Efeseni 4:11-12.

Autoritatea lui Cristos trebuie înţeleasă ca o autoritate împărţită credincioşilor individuali şi delegată de către ei prezbiterilor care îi reprezintă. O dată aleşi sau stabiliţi, prezbiterii funcţionează în numele sau în locul credincioşilor individuali. Prin urmare, în cadrul Bisericii, autoritatea divină este de fapt exercitată la nivelul prezbiterilor.[17]

Această autoritate funcţionează în cadrul mai multor adunări cu rol conducător. La nivelul bisericii locale, grupul care ia decizii este sesiunea (Biserica prezbiteriană)[18] sau consistoriul (Biserica reformată).[19] Toate bisericile dintr-o anumită zonă sunt conduse de prezbiteriu (Biserica prezbiteriană) sau classis (Biserica reformată), care este alcătuit dintr-un prezbiter laic şi un slujitor din fiecare consistoriu (Biserica reformată) sau un prezbiter laic din fiecare sesiune şi toţi slujitorii din zona respectivă (Biserica prezbiteriană). Următorul organ este sinodul, alcătuit dintr-un număr egal de prezbiteri laici şi preoţi, aleşi de fiecare prezbiteriu sau classis. La cel mai înalt nivel Biserica prezbiteriană mai are o adunare generală, compusă tot din reprezentanţi laici şi din rândul membrilor prezbiteriului. Observaţi că sinoadele sunt neglijate în acest proces; ele nu aleg reprezentanţi pentru Adunarea generală. De fapt, prezbiteriile aleg atât reprezentanţii pentru sinoade, cât şi pe cei pentru Adunarea generală.[20] Deciziile sunt luate de către organul de conducere al fiecărui nivel. Aceste decizii sunt analizate şi revizuite de către organul imediat superior. Acest proces nu iniţiază sau legiferează o acţiune, ci interpretează şi aplică, mai ales în mediile conservatoare, învăţăturile explicite ale lui Cristos şi principiile generale ale Bisericii.

---

[17] *The Constitution of the United Presbyterian Church in the United States of America*, Philadelphia, Office of the General Assembly of the United Presbyterian Church in the United States of America, vol. II, *Book of Order*, capitolul 9

Prerogativele fiecărui organ de conducere sunt descrise în statutul denominaţiunii. De exemplu, sesiunea bisericilor locale individuale este cea care alege păstorul. Prezbiteriul trebuie însă să confirme această alegere. Prezbiteriul este de asemenea deţinătorul imobilului folosit de către congregaţia locală, cu toate că această regulă a fost oarecum modificată în urma unor cazuri recent disputate în faţa tribunalului. Nici un grup nu are vreo autoritate asupra altor grupuri aflate la acelaşi nivel. De exemplu, nici un prezbiteriu nu are autoritate asupra altui prezbiteriu. În cazul unei probleme care se iveşte între două prezbiterii, se face apel la sinod, dacă prezbiteriile aparţin aceluiaşi sinod, dacă nu, la Adunarea generală. În mod similar, o sesiune nemulţumită de o altă sesiune din cadrul aceluiaşi prezbiteriu poate să-şi prezinte cazul prezbiteriului respectiv.

Sistemul prezbiterian diferă de cel episcopal prin faptul că în cadrul lui există numai un singur nivel preoţesc[21], şi anume cel al prezbiterului învăţător sau al păstorului. Nu există nici un alt nivel superior, cum ar fi cel episcopal. Bineînţeles, anumite persoane sunt alese în posturi administrative în cadrul adunărilor cu rol conducător. Ele sunt alese (de jos) ca să prezideze sau să supravegheze şi poartă în general un titlu ca, de exemplu, cel de responsabil ales de prezbiteriu. Aceste persoane nu au rang episcopal, neexistând nici un fel de ordinare specială pentru un astfel de oficiu. Singura putere de care dispunem este una executivă, pentru îndeplinirea deciziilor grupului care le-a ales. Prin urmare, autoritatea aparţine organului care alege, nu oficiului sau celui care îl ocupă. Mai mult decât atât, există un termen limită pentru ocuparea funcţiei, astfel încât ocuparea unui oficiu depinde de intenţia şi voinţa continuă a organului de conducere.

În sistemul prezbiterian există o coordonare deliberată a clerului şi a laicilor. Ambele grupuri sunt incluse în toate echipele de conducere. Nici unul nu are puteri sau drepturi speciale pe care celălalt să nu le aibă. Se face, totuşi, o deosebire între prezbiterii conducători (dintre cei laici) şi prezbiterii învăţători (preoţimea). Această distincţie nu a fost atât de precisă în vremurile biblice. Deoarece, deşi o mare parte a propovăduirii învăţăturii creştine (lucrarea preoţilor) avea loc prin apostoli, profeţi şi evanghelişti, o parte din ea era făcută de către prezbiterii conducători, după cum ni se arată în 1 Timotei 5:17: „Prezbiterii care cârmuiesc bine să fie învredniciţi de îndoită cinste, mai ales cei ce se ostenesc cu propovăduirea şi învăţătura pe care o dau altora." Cu toate că acest verset indică faptul că prezbiterii conducători se angajau în propovăduire, el sugerează de asemenea că avusese deja loc o oarecare specializare. Pe măsură ce apostolii ieşeau treptat de pe scenă şi pe măsură ce se ridicau interpretări eretice, a crescut nevoia unor învăţături autoritare. Astfel, a luat fiinţă funcţia de prezbiter învăţător. Anumiţi bărbaţi au fost eliberaţi din alte activităţi ca să poată să-şi folosească toată energia şi să acorde o atenţie deplină interpretării şi propovăduirii corecte a semnificaţiei Cuvântului.

---

[18] Ibid., capitolul 11

[19] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 588-589.

[20] Park Hays Miller, *Why I Am a Presbyterian*, New York, Thomas Nelson, 1956, p. 77 şi urm.

[21] Charles Hodge, *The Church and Its Polity*, Londra, Thomas Nelson and Sons, 1879, p. 119.

Adepţii formei prezbiteriene de conducere bisericească îşi susţin cu putere punctul de vedere. Argumentarea lor începe cu observaţia că sinagoga iudaică a fost condusă de un grup de bătrâni, iar Biserica creştină a funcţionat, cel puţin iniţial, în cadrul sinagogii. Membrii Bisericii au făcut acolo evanghelizări şi, în mod evident, şi-au organizat adunările într-o manieră similară. După câte se pare, a existat un anumit gen de conciliu sau comitet de conducere. Pavel îi roagă stăruitor pe tesaloniceni: „...să priviţi bine pe cei ce ostenesc între voi, care vă cârmuiesc în Domnul şi care vă sfătuiesc" (1 Tes. 5:12). Scriitorul Epistolei către Evrei îşi îndeamnă cititorii: „Ascultaţi de mai marii voştri şi fiţi-le supuşi, căci ei priveghează asupra sufletelor voastre ca unii care au să dea socoteală de ele" (Evr. 13:17). Decizia Conciliului de la Ierusalim (Fapte 15) arată un asemenea tip de conducere bisericească în acţiune.[22]

Mai mult decât atât, sistemul prezbiterian de conducere menţine câteva principii neo-testamentare esenţiale din domeniul conducerii. Unul dintre acestea este calitatea de Domn a lui Cristos. În sistemul prezbiterian, voia Lui şi Cuvântul Lui sunt standardele ultime pe baza cărora acţionează Biserica. În al doilea rând, este păstrat principiul participării oamenilor. Ei au acces direct la Dumnezeu şi au dreptul să-şi exprime părerile personale. În al treilea rând, sistemul prezbiterian păstrează conceptul de colectivitate: fiecare individ este considerat parte a trupului. În fine, puterea bisericii locale rezidă într-un grup, grupul prezbiterilor, nu numai într-un singur slujitor sau prezbiter, care îşi derivă autoritatea de la un episcop.[23]

Criticile împotriva acestui sistem vin mai ales din partea celor care pledează în favoarea unui tip mai individualist de conducere sau în favoarea sistemului congregaţional. Ei obiectează că sistemul prezbiterian îşi are rădăcinile într-o ierarhie a unor organe de conducere despre care nu se spune nimic sau prea puţin în Scriptură.[24] În plus, ei spun că strategia prezbiteriană nu dă fiecărui credincios în parte un loc în conducerea Bisericii. Deşi prezbiteriul şi sesiunea există teoretic pentru a sluji şi reprezenta credincioşii individuali, ele pot foarte bine să ajungă să-şi asume un rol de conducere. Multe decizii, pentru care ar putea fi consultaţi toţi membrii adunării, sunt luate de către o minoritate. Prin urmare, deşi structura prezbiteriană de conducere bisericească a fost destinată să reprezinte şi să exercite autoritatea credincioşilor individuali, ea a uzurpat uneori acea autoritate.[25]

---

[22] Harris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 492.

[23] Ibid., p. 495; Berkhof, *Systematic Theology*, p. 581-584.

[24] Franz Pieper, *Christian Dogmatics*, St. Louis, Concordia, 1953, vol. 3, p. 421.

Forma congregaţională

O a treia formă de conducere bisericească pune accentul pe rolul creştinului individual şi consideră că sediul autorităţii este întreaga congregaţie locală. Două concepte sunt fundamentale pentru schema congregaţională: autonomia şi democraţia. Prin autonomie noi înţelegem că respectiva congregaţie locală este independentă şi se conduce singură.[26] Nu există nici o putere exterioară care să-i poată dicta bisericii locale un anumit curs de acţiune. Prin democraţie noi înţelegem că fiecare membru al congregaţiei locale are un cuvânt de spus în problemele acesteia. Membrii individuali ai congregaţiei sunt cei care posedă şi exercită autoritatea. Autoritatea nu este prerogativa unui singur individ sau a unui grup ales. Locul individului nu trebuie să fie luat nici de o structură monarhică (episcopală), nici de una oligarhică (prezbiteriană). O a doua manifestare a principiului democraţiei în sistemul congregaţional este că deciziile în cadrul asociaţiilor interbisericeşti sunt luate pe baza deciziei majorităţii. Printre denominaţiunile majore care practică forma congregaţională de conducere se numără baptiştii, congregaţionaliştii şi majoritatea grupurilor luterane.

Este necesar să se examineze mai de aproape principiile de autonomie şi democraţie. Se crede că principiul autonomiei este la baza conducerii bisericeşti neo-testamentare. Faptele Apostolilor şi Epistolele, se concentrează în primul rând asupra bisericii locale. Nu se face nici o referire la vreo structură superioară ei sau dincolo de ea. Nu există vreo poruncă de a alcătui uniuni interbisericeşti.[27] Nu găsim nici un caz în care biserica locală să fi fost controlată de unele organizaţii sau de unii indivizi din afara ei. Apostolii au făcut recomandări şi au dat sfaturi, dar nu au exercitat vreun control sau vreo conducere reală. Până şi Pavel a fost nevoit să-şi apere autoritatea apostolică şi să-şi roage stăruitor cititorii să-i urmeze învăţăturile (Gal. 1:11-24).

Principiul autonomiei înseamnă că fiecare biserică locală se conduce singură. Fiecare congregaţie îşi alege propriul ei păstor şi îşi determină propriul ei buget. Ea achiziţionează şi deţine proprietăţi neţinând seama de vreo autoritate din afara ei.[28] Deşi este posibil ca ea să ceară sfatul altor biserici sau al unor persoane care reprezintă denominaţiunea, ea nu este obligată să urmeze acel sfat, iar deciziile ei nu trebuie să fie ratificate sau aprobate de cineva din afară.

O congregaţie poate intra în anumite relaţii de cooperare cu altele, dar acestea sunt de o natură strict voluntară. Asemenea afilieri sunt în general dezirabile din mai multe motive. În primul rând, ele vorbesc lumii despre unitatea din cadrul

---

[25] Ibid., p. 431.

[26] Ibid., p. 475.

[27] Ibid., p. 421.

[28] Edward T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, Philadelphia, Judson, 1894, p. 153-159.

Bisericii universale sau invizibile. În al doilea rând, ele asigură şi promovează părtăşia creştină pe o bază mai largă decât este posibil în cadrul unei singure congregaţii. În plus, ele dau posibilitatea unei slujiri şi lucrări mai eficiente decât cea din sânul bisericii locale. Bordurile de misiune, înfiinţarea unor noi congregaţii şi activităţile de tineret (de ex., taberele creştine) se numără printre lucrurile a căror realizare este mai probabilă la o scară largă. Motivele pentru astfel de afilieri sunt aşadar în primul rând de ordin pragmatic. Alăturarea la asemenea grupuri şi aderarea la deciziile lor sunt benevole pentru biserica locală. Mai mult decât atât, relaţia cu grupurile respective poate fi întreruptă în orice moment în care congregaţia individuală alege să facă aceasta. Asociaţiile, convenţiile sau conferinţele bisericilor locale trebuie să funcţioneze la rândul lor pe o bază democratică. Nici o biserică, grup de biserici sau un individ nu are voie să domine, să controleze sau să-şi impună punctul de vedere asupra celorlalte biserici. Votarea are loc prin prezenţa la vot a unui număr reprezentativ, de obicei proporţional cu mărimea bisericilor individuale implicate. Ca şi în cazul formei de conducere prezbiteriene, toţi conducătorii angajaţi sunt slujitori şi nu stăpâni ai bisericilor şi ai membrilor lor. Ei slujesc prin voia membrilor din congregaţiile locale şi pentru perioade de timp limitate şi de dinainte specificate. Ei poartă titluri ca cel de secretar executiv, dar nu sunt în nici un fel episcopi.

Există un singur punct din domeniul autonomiei congregaţiei locale care trebuie clarificat. Când o congregaţie acceptă ajutor financiar de la un ansamblu mai mare de biserici, asociaţia sau convenţia va dori să fie pe deplin informată de acţiunile bisericii locale respective şi este posibil chiar să formuleze unele principii şi restricţii cărora aceasta trebuie să li se supună. (Acest lucru nu este surprinzător, deoarece şi acceptarea unui credit sau a unui împrumut ipotecar de la o bancă implică asumarea anumitor obligaţii şi restricţii.) Nu trebuie însă să se uite faptul că biserica locală îşi asumă benevol restricţiile; congregaţia nu este silită să accepte ajutorul.

Conceptul de democraţie înseamnă că autoritatea din cadrul congregaţiei individuale este în mâna membrilor individuali. În cazul acesta se pune un mare accent pe preoţia tuturor credincioşilor. Se crede că acest principiu ar fi abandonat dacă episcopilor sau prezbiterilor li s-ar da dreptul exclusiv de a lua decizii. Lucrarea lui Cristos a făcut să nu fie nevoie de astfel de conducători, deoarece acum fiecare credincios are intrare liberă în Locul preasfânt şi se poate apropia direct de Dumnezeu. Mai mult decât atât, după cum ne aminteşte Pavel, fiecare membru sau parte a trupului are de adus o contribuţie valoroasă la bunăstarea întregului.[29]

Există unele elemente de democraţie reprezentativă în cadrul formei congregaţionale de conducere bisericească. Anumite persoane sunt alese printr-un vot liber de către membrii grupului ca să slujească într-un mod special.[30] Aceştia sunt reprezentanţi şi slujitori ai Bisericii. Ei trebuie să dea socoteală în faţa celor care i-au ales. Ei nu trebuie să-şi exercite autoritatea independent sau contrar dorinţelor oamenilor. Dacă totuşi o fac, pot fi înlăturaţi din funcţia în care au fost aleşi. În orice caz, toate deciziile majore, cum sunt alegerea unui păstor sau cumpărarea sau vinderea unei proprietăţi, sunt luate de întreaga biserică. Această putere le este rezervată tuturor membrilor prin constituţia bisericii. În probleme care sunt supuse deciziei congregaţionale, fiecare membru cu drept de vot, indiferent de statutul lui social sau economic, are un vot.

---

[29] William Roy McNutt, *Polity and Practice in Baptist Churches*, Philadelphia, Judson, 1935, p. 21-26.

[30] James M. Bulman, „Church, Nature and Government of (Autonomous View)", în *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 478.

În cadrul formei de conducere congregaţională, ca şi în a celei prezbiteriene, există un singur nivel al preoţiei. Se consideră că titlurile de episcop, prezbiter şi pastor sunt nume diferite pentru aceeaşi slujbă; s-a sugerat că ele desemnează diferite funcţii sau aspecte ale lucrării de slujire.[31] Este demn de remarcat faptul că atunci când li se adresează prezbiterilor din Efes (Fapte 20:17), Pavel îi sfătuieşte: „Luaţi seama dar la voi înşivă şi la turma peste care v-a pus Duhul Sfânt priveghetori [ἐπίσκοποι, episcopi], că să păstoriţi [ποιμαίνειν, a păstori] Biserica Domnului, pe care a câştigat-o cu însuşi sângele Său" (v. 28). Se susţine că folosirea celor trei termeni în legătură cu acelaşi grup indică echivalenţă. Singura slujbă diferită este una laică, cea de diacon (literal, „slujitor").

Se aduc mai multe argumente cu scopul de a face din sistemul congregaţional forma normativă de conducere bisericească. În primele zile ale Bisericii, care sunt evocate de cartea Faptelor Apostolilor, întreaga congregaţie a luat parte la alegerea unor persoane pentru anumite slujbe şi a determinat traiectoria Bisericii.[32] Membrii congregaţiei l-au ales pe succesorul lui Iuda (Fapte 1). Ei i-au ales pe primii diaconi (Fapte 6). Deşi nu se spune în mod expres că Biserica, congregaţia în întregime, a fost implicată în numirea lui Pavel şi a lui Barnaba în lucrarea lor (Fapte 13:1-3), noi tragem totuşi concluzia că acesta a fost cazul, deoarece atunci când cei doi s-au întors în Antiohia, ei şi-au prezentat raportul înaintea întregii Biserici (Fapte 14:27). Şi Biserica în întregime a fost cea care i-a trimis pe Pavel şi pe Barnaba la Ierusalim ca să contribuie la rezolvarea problemei circumciziei (Fapte 15:2-3). În mod similar, răspunsul a fost trimis de către întreaga Biserică din Ierusalim: „Atunci apostolii şi prezbiterii şi întreaga Biserică au găsit cu cale să aleagă vreo câţiva dintre ei şi să-i trimită la Antiohia împreună cu Pavel şi Barnaba. Şi au ales pe Iuda, zis şi Barsaba, şi pe Sila, oameni cu vază între fraţi" (v. 22). Cum rămâne cu aparenta numire de către apostoli a prezbiterilor (Fapte 14:23)? Una dintre interpretările posibile este că s-ar putea ca ei să nu fi fost cu adevărat aleşi de către apostoli. Probabil apostolii au sugerat ideea şi au prezidat adunarea de ordinare, dar alegerea a fost făcută de membrii Bisericii. Acesta este de fapt tiparul din Faptele Apostolilor 6.

Mai departe, s-ar părea că învăţătura lui Isus este ostilă ierarhiei care există în cadrul schemelor de conducere episcopală şi prezbiteriană. Isus i-a condamnat pe cei care căutau să aibă putere asupra altor persoane. Când ucenicii lui Isus s-au certat, vrând să afle care dintre ei este cel mai mare, Isus le-a spus: „Împăraţii Neamurilor domnesc peste ele; şi celor ce le stăpânesc li se dă numele de binefăcători. Voi să nu fiţi aşa. Ci cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai mic; şi cel ce cârmuieşte ca cel ce slujeşte. Căci care este mai mare: cine stă la masă sau cine slujeşte la masă? Nu cine stă la masă? Şi Eu totuşi sunt în mijlocul vostru ca cel ce slujeşte la masă" (Luca 22:25-27). Prin urmare, un conducător trebuie să fie de fapt servitorul tuturor. Va rezulta o înţelegere mai corectă a slujirii dacă liderii vor păstra în minte că au fost aleşi de cei pe care îi slujesc şi faţă de care sunt răspunzători. Isus ne-a învăţat de asemenea că noi nu trebuie să căutăm titluri şi distincţii: „Voi să nu vă numiţi Rabi! Fiindcă Unul singur este Învăţătorul vostru" (Matei 23:8). S-ar părea că aceste învăţături ale lui Isus favorizează o structură democratică a Bisericii creştine.

---

[31] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 914-915.

[32] Ibid., p. 906.

Un alt considerent este reprezentat de faptul că atât Isus, cât şi Pavel au răspândit învăţătura că autoritatea de a disciplina aparţine grupului în întregime, nu unui anumit individ sau unui grup restrâns de conducători. În discuţia lui Isus despre felul în care trebuie tratat un frate care a păcătuit, agentul final al disciplinării este Biserica. Dacă fratele care a păcătuit refuză să asculte de Biserică, el trebuie tratat ca un păgân sau ca un vameş (Matei 18:15-17). Pavel a îndemnat întreaga congregaţie din Corint, nu numai pe prezbiteri, să-l îndepărteze din părtăşia ei pe bărbatul care trăia în imoralitate cu soţia tatălui său (1 Cor. 5).[33]

În fine, se poate observa faptul că epistolele lui Pavel se adresau mai degrabă bisericilor în întregime, decât unui episcop sau unui grup de prezbiteri. Epistolele către Timotei, Tit şi Filimon le-au fost adresate acestora ca indivizi, nu ca lideri ai unei anumite Biserici.[34]

Dar există câteva obiecţii aduse formei congregaţionale de conducere bisericească, la fel cum au existat obiecţii şi la adresa sistemului episcopal sau prezbiterian. Prima obiecţie este că ea nu ţine seamă de dovezile biblice în favoarea autorităţii apostolice (şi prin urmare episcopale). De exemplu, Pavel a numit prezbiteri (Fapte 14:23) şi l-a instruit pe Tit să facă acelaşi lucru (Tit 1:5). În plus, de multe ori când Pavel le-a vorbit sau scris bisericilor, el nu le-a dat doar îndrumări sau sfaturi. El le-a poruncit efectiv să facă ceea ce le spusese.[35]

În al doilea rând, se observă faptul că încă de la începuturile istoriei Bisericii a existat o separare între oficiile de episcop, prezbiter şi diacon. Episcopilor li s-a acordat un statut şi o autoritate specială. Dacă susţinem că acest curent nu era încă prezent în cadrul trupului lui Cristos în perioada neo-testamentară, noi lansăm presupunerea destul de gravă că Biserica s-a îndepărtat foarte repede de bazele ei neo-testamentare.[36]

În cele din urmă, deşi este adevărat că epistolele lui Pavel sunt adresate mai degrabă unor congregaţii întregi, decât conducătorilor lor, cum rămâne cu Apocalipsa capitolele 2-3, care este epistola lui Ioan către cele şapte biserici? Aceste scrisori au fost adresate „îngerului" sau „mesagerului" congregaţiilor respective, probabil, în fiecare caz, prezbiterul de la conducere.

Fără vreo formă de conducere

O ultimă concepţie trebuie luată în considerare pe scurt. De fapt, cei care o susţin nu pledează în favoarea vreunei forme de conducere, cât în favoarea a ceea ce am putea denumi cel mai bine „absenţa unei forme de conducere". Anumite grupuri, cum sunt quakerii (Prietenii) sau Plymouth Brethren (creştinii după Evanghelie), tăgăduiesc faptul că Biserica are nevoie de o formă concretă sau vizibilă. În consecinţă, ei au eliminat toate structurile de conducere. Ei accentuează, în schimb, lucrarea lăuntrică a Duhului Sfânt; El Îşi exercită influenţa asupra credincioşilor individuali şi îi călăuzeşte mai degrabă într-un mod direct, decât prin intermediul unor organizaţii sau instituţii.

---

[33] Ibid., p. 905-906.

[34] Hiscox, *New Directory*, p. 155 şi urm.

[35] Harris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 490.

[36] Morris, *Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, p. 484.

Quakerii pun accentul pe conceptul de „lumină lăuntrică". Deoarece calitatea de membru al unei biserici are o semnificaţie minimă, nu există reguli explicite de alăturare la o biserică. Este posibil ca în grupurile locale să existe prezbiteri sau supraveghetori care au anumite responsabilităţi. Întrunirile se ţin pentru determinarea cursului unor acţiuni. Totuşi, nu se votează niciodată nimic. În schimb, deciziile sunt luate printr-un acord mutual produs de Duhul Sfânt.[37]

Creştinii după Evanghelie elimină efectiv Biserica vizibilă. Ei susţin că biserica există pe pământ în primul rând în forma ei invizibilă, care este alcătuită din toţi credincioşii adevăraţi. Prin urmare, nu este nevoie de o organizaţie care să implice deţinători specifici ai unor funcţii. Preşedinţia Duhului Sfânt este forţa conducătoare.[38]

În cadrul fiecăruia din aceste grupuri se depune un efort coroborat pentru a se elimina cât se poate de mult din organizarea structurală. Ele se bazează pe activitatea Duhul Sfânt, că El va lucra într-un mod direct în aşa fel încât le va convinge de ceea ce vrea să se înfăptuiască. Cei care se situează pe această poziţie trebuie să fie lăudaţi pentru faptul că accentuează rolul Duhului Sfânt şi nevoia de a te baza pe El. Totuşi, presupunerea lor referitoare la o lucrare directă şi universală a Duhului nu este justificată de mărturia biblică. Mai mult decât atât, gradul de sfinţire şi de receptivitate faţă de Duhul Sfânt pe care ei îl postulează pentru membrii unei congregaţii reprezintă un ideal nerealist. Problema principală este ce considerăm noi că este călăuza principală a vieţilor noastre: Biblia sau vreun mesaj adiţional direct al Duhului Sfânt? În concordanţă cu principiul care a străbătut studiul nostru până în momentul de faţă, noi considerăm că Scriptura este cel mai important mijloc al revelaţiei.

Construirea unui sistem de conducere bisericească pentru zilele noastre

Încercările de a dezvolta o structură de conducere bisericească ce urmează să fie în concordanţă cu autoritatea Bibliei întâmpină dificultăţi în două privinţe. În primul rând, există o penurie de material didactic. Nu avem nici o expunere prescriptivă despre cum ar trebui să fie conducerea Bisericii. Pur şi simplu nu există nimic care să poată fi comparat cu, să zicem, explicarea de către Pavel a doctrinei despre păcătoşenia omului şi despre justificarea prin credinţă. Bisericilor nu li se porunceşte să adopte o anumită formă de organizare. Singurele pasaje didactice pe tema conducerii Bisericii sunt enumerările pauline ale calităţilor necesare calificării pentru funcţiile deja existente (1 Tim. 3:1-13; Tit 1:5-9). Cu toate că este de preferat să se clădească pe temelia unor pasaje mai degrabă didactice sau prescriptive, decât narative sau descriptive, în cazul acesta nu prea avem de ales.

---

[37] Rufus M. Jones, *The Faith and Practice of the Quakers*, ediţia a treia, Londra, Methuen, 1928, p. 54-69.

[38] Clarence B. Bass, *The Doctrine of the Church in the Theology of J. N. Darby with Special Reference to Its Contribution to the Plymouth Brethren Movement*, Ann Arbor, Mich., University Microfilms, 1952, p. 116.

Când vrem să examinăm pasajele descriptive, constatăm o a doua problemă: nu există un tipar unic. Pe de-o parte, există elemente puternic democratice, un fapt subliniat de adepţii formei congregaţionale. Există însă şi elemente puternic monarhice, mai ales numirea şi ordinarea de către apostoli a unor supraveghetori şi instruirea bisericilor de către ei. Aceste pasaje sunt scoase în evidenţă de cei care favorizează forma episcopală. Din cu totul alte pasaje tragem concluzia că prezbiterii au avut un rol însemnat.

Este probabil mai sigur să spunem că dovezile din Noul Testament sunt neconcludente; nicăieri în Noul Testament nu găsim vreo imagine care să se asemene într-o mare măsură cu vreunul dintre sistemele puternic dezvoltate din zilele noastre. Probabil că în acea vreme conducerea Bisericii a fost într-o stare incipientă, de fapt, congregaţiile locale au fost mai degrabă nişte grupuri între care legăturile erau destul de slabe. Este posibil să fi existat o mare varietate de tipuri de conducere. Fiecare biserică a adoptat forma cea mai potrivită pentru situaţia în care se găsea.

Nu trebuie să se uite faptul că în acele zile Biserica era pe la începuturile ei şi nu se delimitase încă cu precizie de iudaism. Nevoile pragmatice dintr-o perioadă de început sunt, desigur, extrem de diferite de cele ale unei etape ulterioare de dezvoltare. Oricine a slujit vreodată ca cel dintâi păstor al unei biserici, mai ales uneia alcătuită din creştini de curând născuţi din nou, ştie că există momente în care delegarea şi munca de comitet pur şi simplu nu sunt practice.

Majoritatea bisericilor din Noul Testament au fost înfiinţate de misionari itineranţi. Aşadar, nu a existat o lucrare fixă şi permanentă. Date fiind aceste împrejurări, a fost firesc ca apostolii să exercite o autoritate imensă şi unilaterală. Ulterior, însă, a devenit posibilă şi necesară înfiinţarea unei lucrări permanente şi de durată. Într-un fel, acest lucru nu ar fi trebuit să fie necesar. În cazul ideal, preoţia universală a tuturor credincioşilor ar fi trebuit să preîntâmpine apariţia unor funcţii prin care să se exercite autoritatea. Totuşi, în această privinţă idealul nu s-a dovedit a fi practic.

Iniţial, cum ne-am şi fi aşteptat, a fost adoptat tiparul sinagogii, adică un sistem al bătrânilor (prezbiterilor). Totuşi, tiparul acesta nu a devenit universal. În mediile greceşti predominau episcopii. În plus, erau deja activi câţiva factori modificatori, cauzând apariţia unui tipar mai democratic.

Chiar dacă s-ar putea stabili cu exactitate că în Noul Testament există doar un singur tipar de organizare, acel tipar nu ar fi neapărat normativ pentru noi cei de astăzi. El ar fi doar tiparul din trecut, nu cel care trebuie să funcţioneze în prezent. Dar aşa cum stau lucrurile, există atât de multă varietate în descrierile bisericilor neo-testamentare, încât nu putem descoperi un tipar normativ. Din acest motiv trebuie să ne întoarcem la principiile pe care le găsim în Noul Testament şi să încercăm să ne formulăm, pe baza lor, propriul nostru sistem de conducere.

Dacă vrem să ne construim sistemul în acest mod trebuie să punem două întrebări. Prima este: În ce direcţie se îndrepta conducerea bisericească în perioada neo-testamentară? Există ceva care să ne indice rezultatul final? În Noul Testament putem discerne începuturile unei mişcări de ameliorare a situaţiei femeilor şi sclavilor. Există vreo mişcare similară de îmbunătăţire a conducerii bisericeşti? Dacă da, atunci s-ar putea să fim în stare să deducem idealul spre care tindea acea mişcare, cu toate că e posibil să fie dificil să arătăm exact cât de mult trebuia ea să progreseze. Din nefericire, aici nu prea avem pe ce să ne sprijinim. Ştim că Biserica a preluat iniţial tiparul sinagogii iudaice: un grup de bătrâni au slujit drept conducători. Ştim, de asemenea, că în timp ce Biserica se afla încă în faşă, apostolul Pavel a fost nevoit uneori să o direcţioneze. Altceva nu prea ştim. Nu există nici un indiciu că Biserica s-ar fi îndreptat spre o anumită formă de conducere.

A doua întrebare pe care trebuie să o punem este: Care este raţiunea de a fi a conducerii bisericeşti? Ce valori este ea menită să promoveze şi să ocrotească? După cum am făcut şi până acum, vom căuta în Biblie răspunsurile cu autoritate divină. O dată ce vom determina ce are de spus Scriptura în această privinţă, vom fi în stare, ca în concordanţă cu principiile actualizării mesajului biblic,[39] să construim un model de conducere bisericească potrivit pentru zilele noastre.

Un principiu evident din Noul Testament, şi mai ales din 1 Corinteni, este valoarea unei bune rânduieli. Situaţia din Corint, unde individualismul cras era pe cale de a prelua controlul, nu era prea dezirabilă. În cel mai rău caz, ea era de-a dreptul distrugătoare. A fost aşadar necesar să se aibă un anumit control asupra modurilor extrem de individualizate în care era exprimată spiritualitatea (1 Cor. 14:40). Era, de asemenea, de dorit să existe anumite persoane care să răspundă de lucrări specifice. Ne amintim aici de situaţia din Faptele Apostolilor capitolul 6, unde ni se spune că au fost numiţi şapte bărbaţi care au fost însărcinaţi cu lucrarea de slujire a văduvelor.

Un alt principiu este preoţia tuturor credincioşilor.[40] Fiecare persoană este capabilă să se raporteze la Dumnezeu în mod direct. Mai multe texte prezintă acest adevăr, fie în mod explicit, fie implicit (Rom. 5:1-5; 1 Tim. 2:5; Evr. 4:14-16). Nu este nevoie de nici un intermediar special. Toţi au un acces răscumpărător la Domnul. Şi ceea ce este adevărat cu privire la începutul vieţii creştine este adevărat şi cu privire la continuarea ei. Fiecare credincios poate cunoaşte voia lui Dumnezeu în mod direct.

În fine, ideea că fiecare persoană în parte este importantă pentru întregul trup apare implicit pretutindeni în Noul Testament şi explicit în pasaje cum sunt Romani 12 şi 1 Corinteni 12. Multitudinea darurilor sugerează că în cazul luării unor decizii ar trebui să existe diverse unghiuri din care este privită problema. Faptele Apostolilor accentuează consensul din cadrul grupului (Fapte 4:32; 15:22). Există un sentiment special de părtăşie ori de câte ori toţi membrii unei comunităţi simt că au avut un rol semnificativ în stabilirea unor obiective.

Părerea mea este că forma congregaţională de conducere bisericească încorporează cel mai bine principiile prezentate. Ea ia în serios principiul preoţiei şi al competenţei spirituale a fiecărui credincios. De asemenea ia în serios promisiunea că Duhul Sfânt, care locuieşte înlăuntrul credincioşilor, îl va călăuzi pe fiecare.

---

[39] Vezi capitolul 5.

[40] Cyril Eastwood, *The Priesthood of All Believers*, Minneapolis, Augsburg, 1962, p. 238-257.

În acelaşi timp, nevoia unei bune rânduieli sugerează că ar fi necesar un anumit gen de conducere reprezentativă. În unele situaţii trebuie aleşi lideri care să acţioneze în numele grupului. Cei aleşi trebuie să dea întotdeauna socoteală celor care i-au ales; iar acolo unde este posibil, problemele majore trebuie aduse înaintea întregii Biserici ca aceasta să ia o decizie.

Ne-am putea imagina sistemul episcopal ca pe o structurare a Bisericii pe baza principiilor monarhice sau imperiale. Forma prezbiteriană este ca o democraţie reprezentativă, forma congregaţională ca una directă. Nu este de mirare că sistemul episcopal s-a dezvoltat şi a prosperat în perioada monarhică. Monarhia a fost sistemul de guvernământ cu care oamenii erau obişnuiţi şi care le era cel mai la îndemână. Însă într-o epocă în care există un interes universal pentru educaţie şi politică, oamenii vor funcţiona cel mai bine în cadrul unui sistem prezbiterian sau congregaţional.

S-ar putea trage concluzia că, de vreme ce majoritatea democraţiilor naţionale contemporane sunt democraţii reprezentative, sistemul prezbiterian ar fi cea mai potrivită formă de conducere a bisericii. Dar bisericile locale nu se aseamănă atât cu guvernele naţionale, cât cu conducerile locale, care ţin audieri publice şi adunări orăşeneşti. Valoarea unei implicări directe a unor oameni bine informaţi este considerabilă. Iar principiul că cele mai bune decizii sunt luate de cei care vor fi cei mai afectaţi de ele pledează de asemenea în favoarea tiparului congregaţional de autonomie locală.

Două situaţii cer o anumită nuanţare a concluziei noastre. (1) Într-o biserică foarte mare este posibil ca mulţi membri să nu aibă suficiente cunoştinţe în legătură cu problemele curente şi despre cei care candidează la o funcţie pentru a lua o decizie bine documentată şi prin urmare s-ar putea ca nici adunările mari de tip congregaţional să nu fie practice. În cazul acesta va fi probabil necesar să se folosească mai mult sistemul reprezentativ. Însă chiar şi în această situaţie, slujitorii aleşi trebuie să fie întotdeauna conştienţi că sunt responsabili faţă de întregul trup. (2) Într-un grup de creştini imaturi, unde lipseşte o conducere laică instruită şi competentă, este posibil ca păstorul să fie nevoit să aibă mai multă iniţiativă decât este de obicei cazul. Cu toate acestea el ar trebui să lucreze în permanenţă şi la instruirea şi edificarea congregaţiei, astfel încât membrii ei să devină tot mai implicaţi în problemele bisericeşti.

52

Ritul de inițiere al Bisericii: botezul

Concepțiile de bază despre botez
  Botezul ca mijloc al harului mântuitor
  Botezul ca semn și pecete a legământului
  Botezul ca simbol al mântuirii
Rezolvarea problemelor
  Semnificația botezului
  Cine poate fi botezat
  Modalitatea botezării

Toate bisericile creştine practică ritul botezului. Ele fac aceasta în mare parte datorită faptului că în cursul însărcinării Sale finale Isus le-a poruncit apostolilor şi Bisericii: „duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28:19). Se consideră aproape în mod universal că botezul este într-un fel legat de începutul vieţii creştine; el este iniţierea în cadrul Bisericii universale, invizibile, precum şi în cea locală, vizibilă. Cu toate acestea, există şi multe păreri diferite cu privire la botez.

Trei întrebări fundamentale despre botez au iscat mari controverse printre creştini: (1) Care este semnificaţia botezului? Ce realizează el de fapt? (2) Cine sunt subiecţii propriu-zişi ai botezului? Trebuie el aplicat oare doar celor care sunt în stare să exercite o credinţă conştientă în Isus Cristos, sau poate fi administrat şi copiilor şi chiar sugarilor? Dacă da, pe ce bază? (3) Care este modalitatea potrivită de a boteza? Trebuie să se facă oare prin scufundare (imersiune) sau pot fi acceptate şi alte metode (turnarea apei peste candidat, stropirea lui cu apă)? S-ar putea spune că aceste întrebări au fost aranjate în ordinea importanţei lor, deoarece concluzia noastră cu privire la semnificaţia şi valoarea actului botezului va fi un preambul al concluziilor noastre în legătură cu celelalte două probleme.

Concepțiile de bază despre botez

Botezul ca mijloc al harului mântuitor

Înainte de a încerca să rezolvăm aceste probleme, este înţelept să schiţăm diversele moduri în care creştinii interpretează botezul. Unele grupuri cred că actul botezului îi transmite har persoanei botezate. Cei care exprimă această concepţie vorbesc despre regenerare prin botez: botezul efectuează de fapt o transformare, aducând persoana botezată de la moarte spirituală la viaţă. Forma extremă a acestei concepţii poate fi găsită în cadrul catolicismului tradiţional. Totuşi, noi ne vom concentra asupra unei poziţii luterane clasice, care are multe trăsături în comun cu catolicismul.

Botezul, potrivit sacramentaliştilor, este un mijloc prin care Dumnezeu împarte har mântuitor; el are ca rezultat iertarea păcatelor.[1] Botezul efectuează spălarea naşterii din nou fie prin trezirea credinţei, fie prin întărirea ei. În înţelegerea luterană, sacramentul este ineficient dacă credinţa nu este deja prezentă. Din acest punct de vedere, poziţia luterană diferă de cea catolică, care susţine că botezul conferă har *ex opere operato*, adică sacramentul lucrează prin sine. Cu alte cuvinte, concepţia luterană accentuează faptul că credinţa este o condiţie, în timp ce doctrina catolică subliniază faptul că sacramentul este suficient prin sine. Ar trebui să se accentueze că sacramentul nu este o infuzie fizică a unei anumite substanţe spirituale în sufletul persoanei botezate.

Adeseori se face o comparaţie între sacramentul botezului şi predicarea Cuvântului. Predicarea trezeşte credinţa, intrând prin urechi ca să izbească inima. Botezul, pe de altă parte, ajunge la inimă şi o mişcă pe calea ochilor.

Trebuie să se înţeleagă faptul că sacramentul este lucrarea lui Dumnezeu. El nu este o lucrare oferită lui Dumnezeu de către persoana botezată. Nu este nici o lucrare săvârşită de pastor sau preot. Cu alte cuvinte, cel care botează nu toarnă o anumită formă de har în persoana care este botezată. Mai exact, botezul este lucrarea Duhului Sfânt de introducere a oamenilor în Biserică: „Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh, ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh" (1 Cor. 12:13).[2]

Romani 6:1-11 este un pasaj crucial pentru concepţia sacramentaliştilor despre botez. În interpretarea pe care o dau ei acestui pasaj, botezul nu este numai o ilustrare a faptului că noi suntem uniţi cu Cristos în moartea şi învierea Lui. Ci mai degrabă, el ne uneşte într-adevăr cu Cristos. Când Pavel spune: „...toţi câţi am fost botezaţi în Isus Cristos, am fost botezaţi în moartea Lui" (v. 3), el vrea să spună că botezul ne uneşte efectiv cu moartea lui Cristos. Şi, de asemenea, botezul ne va uni cu El şi în învierea Lui (v. 5).[3]

Pe lângă faptul că prin botez cel botezat este unit în mod obiectiv cu Cristos o dată pentru totdeauna, botezul are şi un efect subiectiv asupra credinciosului. Acest efect va persista de-a lungul vieţii lui, chiar dacă botezul este administrat o singură dată. Creştinii îşi vor aduce adeseori aminte de el. Acest lucru îl face de fapt Pavel în Romani 6:3-5, precum şi în Galateni 3:26-27. Pentru credincios, cunoaşterea faptului că a fost botezat, şi prin urmare este unit cu Cristos în moartea şi învierea Lui, va fi o sursă permanentă de încurajare şi inspiraţie.[4]

---

[1] Franz Pieper, *Christian Dogmatics*, St. Louis, Concordia, 1953, vol. 3, p. 264.

[2] Ibid., p. 270.

[3] Ibid., p. 268.

[4] Ibid., p. 275.

Potrivit poziţiei luterane, subiecţii botezului se împart în două grupuri generale. În primul rând, există adulţi care au ajuns la credinţa în Cristos. Exemple clare în acest sens se găsesc în Faptele Apostolilor 2:41 şi 8:36-38. În al doilea rând, în perioada neo-testamentară au fost botezaţi şi copii, ba chiar şi sugari. Dovada constă în faptul că unii copii au fost aduşi la Isus ca să fie atinşi de El (Marcu 10:13-16). În plus, citim în Faptele Apostolilor că au fost botezate familii întregi (Fapte 11:14 [vezi 10:48]; 16:15, 31-34; 18:8). Este rezonabil să se presupună că aceste familii nu erau compuse exclusiv din adulţi. Copiii fac parte din poporul lui Dumnezeu, la fel de sigur cum în Vechiul Testament ei făceau parte din naţiunea Israel.[5]

Faptul că în Noul Testament au fost botezaţi copii este un precedent pentru practica din zilele noastre. Mai mult decât atât, botezul copiilor este necesar. Aceasta pentru că toate persoanele se nasc în această lume împovărate de păcatul originar, ceea ce este un motiv suficient pentru condamnare. Întinarea prin acest păcat trebuie îndepărtată. De vreme ce copiii nu sunt capabili să exercite credinţa necesară pentru regenerare, este esenţial ca ei să primească acea curăţire efectuată de botez.

În teologia romano-catolică, sugarii nebotezaţi care mor nu pot intra în cer. Ei sunt trimişi într-un loc numit *limbus infantium*. Acolo ei nu suferă durerile şi restricţiile iadului, dar nu se bucură nici de beneficiile binecuvântării cereşti.[6] Teologii luterani, pe de altă parte, nu sunt chiar atât de siguri cu privire la statutul copiilor nebotezaţi. Există posibilitatea ca Dumnezeu să aibă un mijloc, ce nu ne este pe deplin revelat, prin care să producă credinţă în copiii nebotezaţi ai creştinilor. Ni se aminteşte că fetele din Vechiul Testament, deşi nu erau circumscrise, aveau, într-un fel sau altul, posibilitatea să se bucure de beneficiile Legământului. Nu există însă nici o sugestie similară cu privire la copiii necredincioşilor. Şi nici vreo dogmă referitoare la vreuna din aceste probleme, de vreme ce ele nu ne-au fost revelate şi se află printre lucrurile impenetrabile ale lui Dumnezeu.[7] Luteranii ne atenţionează că există o lungă istorie a practicării botezului copiilor. La urma urmei, el apare în surse extrabiblice cel puţin din secolul al II-lea d.Cr. Prin urmare, avem un precedent puternic pentru această practică. De vreme ce nu cunoaştem prea bine atitudinea lui Dumnezeu faţă de copiii şi sugarii nebotezaţi este recomandabil ca creştinii să-şi boteze copilaşii.

Teologul luteran este conştient că este acuzat de inconsecvenţă deoarece propovăduieşte botezul copiilor şi totuşi insistă că justificarea este doar prin credinţă. Această dilemă aparentă este în general tratată în unul din următoarele două moduri. Pe de-o parte, se sugerează că este posibil ca sugarii botezaţi să posede o credinţă inconştientă. Se susţine că credinţa nu necesită neapărat putere de judecată şi conştienţă de sine. Luther a remarcat faptul că credinţa nu încetează când dormim, când suntem preocupaţi de ceva sau pe deplin angajaţi într-o lucrare. Isus ne învaţă că copiii pot avea o credinţă care nu este vizibilă în exterior. Găsim dovezi în acest sens în Matei 18:6 („unul dintre aceşti micuţi care cred în Mine"); 19:14; Marcu 10:14 şi Luca 18:16-17. O altă dovadă este profeţia că Ioan Botezătorul „se va umple de Duhul Sfânt încă din pântecele maicii sale" (Luca 1:15). În final, avem cuvintele lui Ioan: „V-am scris copilaşilor, fiindcă aţi cunoscut pe Tatăl" (1 Ioan 2:13).[8] Celălalt mod de a aborda aparenta inconsecvenţă este să se susţină că la botezul unui copil este implicată de fapt credinţa părinţilor. Unii ar fi chiar de părere că Biserica este cea care are credinţă în locul copilului. Aşadar, botezul copilaşilor se sprijină pe o credinţă substituţionară.[9]

---

[5] Ibid., p. 277.

[6] Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, partea 3, supliment, întrebarea 69, articolele 4-7.

[7] Pieper, *Christian Dogmatics*, vol. 3, p. 278.

În romano-catolicism nu apare această dilemă. Deoarece potrivit doctrinei catolice, botezul operează *ex opere*. Credinţa nu este neapărat necesară. Singurele cerinţe sunt ca cineva să prezinte copilul la botez şi un preot să administreze corect sacramentul.[10]

În concepţia luterană, modul în care este efectuat botezul nu este de mare importanţă. El trebuie, bineînţeles, să implice apă, dar acesta este singurul factor crucial. Fără îndoială, semnificaţia principală a cuvântului βαπτίζω este „a scufunda". Există însă şi alte sensuri ale termenului. În consecinţă, nu suntem siguri ce fel de metodă a fost folosită în vremurile biblice şi nici măcar dacă a existat doar o singură metodă. Datorită faptului că modul botezării nu cuprinde vreun simbolism esenţial şi indispensabil, botezul nu este legat de nici o formă.

Botezul ca semn şi pecete a legământului

Poziţia susţinută de teologii reformaţi şi prezbiterienii tradiţionali este strâns legată de conceptul de legământ. Ei consideră sacramentele, dintre care face parte şi botezul, drept semne şi peceţi ale harului lui Dumnezeu. Sacramentele nu sunt mijloace *ex opere operato* ale harului sau în virtutea vreunui conţinut inerent al ritului în sine. Mai curând, cum spune Mărturisirea belgiană, ele sunt „semne şi peceţi vizibile ale unui lucru lăuntric şi invizibil, cu ajutorul cărora Dumnezeu lucrează în noi prin puterea Duhului Sfânt".[11] Mai concret, ele sunt semne şi peceţi care atestă că Dumnezeu îşi desăvârşeşte legământul pe care l-a încheiat cu rasa umană. Asemenea circumciziei din Vechiul Testament, botezul ne dă siguranţă cu privire la promisiunile lui Dumnezeu.

Pentru reformat şi prezbiterian semnificaţia sacramentului botezului nu este chiar atât de bine conturată ca pentru sacramentalist. Legământul – promisiunea harului divin – este baza şi sursa justificării şi mântuirii; botezul este actul de credinţă prin care suntem aduşi în legământ şi astfel avem parte de beneficiile lui. Actul botezului este atât mijlocul de includere în legământ, cât şi un semn al mântuirii. Charles Hodge exprimă acest lucru în felul următor: „Dumnezeu, la rândul Lui, promite să acorde beneficiile arătate prin botez tuturor adulţilor care primesc acest sacrament în exerciţiul credinţei şi tuturor copilaşilor care, ajunşi la maturitate, rămân credincioşi jurămintelor făcute în numele lor atunci când au fost botezaţi."[12] În cazul adulţilor, aceste beneficii sunt absolute, în timp ce mântuirea copilaşilor este condiţionată de stăruirea în jurămintele făcute.

---

[8] Ibid., vol. 2, p. 448-449.

[9] Ibid., vol. 3, p. 285.

[10] Ibid., p. 256.

[11] Mărturisirea belgiană 33.

[12] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 3, p. 582.

Subiecţii botezului sunt în multe privinţe aceiaşi ca în concepţia sacramentaliştilor. Pe de-o parte, toţi adulţii care cred trebuie să fie botezaţi. Ei au venit deja la credinţă. Exemple din Scriptură sunt cei care au răspuns la invitaţia făcută de Petru la Rusalii, au crezut şi au fost botezaţi (Fapte 2:41) şi temnicerul din Filipi (Fapte 16:31-33).[13] Pe de altă parte, copiii părinţilor credincioşi trebuie de asemenea să fie botezaţi. Deşi botezul copiilor nu este poruncit în Scriptură, el este cu toate acestea subînţeles. Dumnezeu a făcut un legământ spiritual cu Avraam *şi cu sămânţa lui* (Gen. 17:7). Acest legământ are continuitate şi în zilele noastre. În Vechiul Testament se face referire la el întotdeauna la singular (de ex., Ex. 2:24; Lev. 26:42). Există un singur mediator al legământului (Fapte 4:12; 10:43). Convertiţii neu-testamentari participă la acest legământ sau sunt moştenitori ai lui (Fapte 2:39; Rom. 4:13-18; Gal. 3:13-18; Evr. 6:13-18). Aşadar, atât situaţia credincioşilor neo-testamentari, cât şi cea a celor contemporani trebuie înţeleasă prin prisma legământului făcut cu Avraam.[14]

De vreme ce legământul vetero-testamentar rămâne în vigoare, prevederile lui sunt încă valabile. Dacă atunci copiii erau incluşi în legământ, ei trebuie incluşi şi astăzi. Am observat deja că legământul nu a fost doar cu Avraam, ci şi cu sământa lui. Este semnificativ şi caracterul atotcuprinzător al concepţiei vetero-testamentare despre Israel. Copiii au fost prezenţi la reînnoirea legământului (Deut. 29:10-13). Iosua a citit scrierile lui Moise în auzul întregii congregaţii – „în faţa întregii adunări a lui Israel, în faţa femeilor, copiilor" (Ios. 8:35). Atunci când Duhul lui Dumnezeu a venit peste Iahaziel şi el a rostit cuvintele promisiunii Domnului pentru Israel, copiii au fost prezenţi (2 Cron. 20:13). Întreaga congregaţie, inclusiv sugarii (Ioel 2:16), a fost de faţă când Ioel a rostit promisiunea turnării Duhului peste fiii şi fiicele lor (v. 28).

Se iveşte acum un aspect cheie în cadrul argumentului: după cum circumcizia a fost semnul legământului în Vechiul Testament, botezul este în Noul Testament. Circumcizia a fost înlocuită prin botez.[15] Este clar că circumcizia a fost dată la o parte; ea nu mai este de folos (Fapte 15:1-2; 21:21; Gal. 2:3-5; 5:2-6; 6:12-13, 15). Botezul a luat locul circumciziei ca rit care introduce oamenii în legământ. Cristos a fost Cel care a făcut această substituire. El i-a însărcinat pe ucenicii Săi să meargă, să evanghelizeze *şi să boteze* (Matei 28:19). Aşa cum de la prozeliţii care se converteau la iudaism se cerea circumcizia, de la cei care se convertesc la creştinism se cere botezul. El este semnul intrării lor în legământ. Cele două rituri au în mod clar aceeaşi semnificaţie. Faptul că circumcizia indica o înlăturare a păcatului şi o schimbare a inimii reiese din numeroasele referiri din Vechiul Testament la tăierea împrejur a inimii, care este o circumcizie spirituală opusă celei fizice (Deut. 10:16; 30:6; Ier. 4:4; 9:25-26; Ezec. 44:7, 9). În mod similar, botezul este înfăţişat ca o spălare a păcatului. În Faptele Apostolilor 2:38 Petru îşi instruieşte ascultătorii: „Pocăiţi-vă şi fiecare dintre voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre; apoi veţi primi darul Sfântului Duh." În 1 Petru 3:21 el scrie: „[Botezul]... vă mântuieşte acum pe voi." Pavel se referă la „spălarea naşterii din nou şi ... înnoirea făcută de Duhul Sfânt" (Tit 3:5) şi face de asemenea o conexiune între botez şi trezire spirituală (Rom. 6:4). O dovadă concludentă în favoarea înlocuirii circumciziei cu botezul se găseşte în Coloseni 2:11-12: „În El aţi fost tăiaţi împrejur, nu cu o tăiere împrejur făcută de mână, ci cu tăierea împrejur a lui Cristos, în dezbrăcarea de trupul poftelor firii noastre pământeşti, fiind îngropaţi împreună cu El prin botez şi înviaţi în El şi împreună cu El prin credinţa în puterea lui Dumnezeu, care L-a înviat din morţi." Negreşit, acest pasaj indică faptul că în prezent botezul este suficient ca semn al legământului.

---

[13] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 631-632.

[14] Ibid., p. 632-633.

[15] Ibid., p. 634.

Trebuie făcute aici două observaţii suplimentare. În primul rând, cei care susţin că botezul este în esenţă un semn şi o pecete a legământului pretind că nu este legitim să se impună unui copil cerinţele care apasă asupra unui adult. În al doilea rând, cei care susţin această concepţie accentuează aspectul obiectiv al sacramentului. Ceea ce contează cu adevărat nu este reacţia subiectivă, ci actul obiectiv de introducere în legământ cu promisiunea mântuirii pe care o aduce.[16]

În cadrul perspectivei reformate şi prezbiteriene, ideile legate de modalitatea executării botezului fluctuează destul de mult. Verbul βαπτίζω este ambiguu. Cu adevărat importante în Noul Testament au fost actul şi rezultatele botezului, nu şi felul în care era el administrat.[17]

Există indicii că modalitatea practicată în vremurile neo-testamentare nu a fost, şi de fapt nu putea fi, exclusiv imersiunea. De exemplu, ar fi avut Ioan puterea fizică să îi scufunde în apă pe toţi cei care au venit la el? Şi-a părăsit temnicerul din Filipi postul ca să meargă acolo unde exista suficient de multă apă ca să fie scufundat în ea? S-a adus o cantitate suficient de mare de apă în casa lui Corneliu ca să se practice botezul prin imersiune? Atunci când a fost botezat Pavel, a plecat el oare din locul în care l-a găsit Anania? Acestea sunt întrebări care sugerează că nu în toate cazurile s-a practicat imersiunea.[18]

Mai mult decât atât, pentru conservarea simbolismului botezului nu este necesară imersiunea. Prin ritul botezului nu se reprezintă în primul rând moartea şi învierea. Mai degrabă, principalul concept care este ilustrat e purificarea. Oricare dintre diversele mijloace vetero-testamentare de spălare rituală – imersiunea, turnarea apei, stropirea cu apă – va ilustra purificarea. Ele sunt διαφόροις βαπτισμοῖς la care se face referire în Evrei 9:10. Ţinând seama de toate acestea noi suntem liberi să folosim mijlocul cel mai potrivit şi mai la îndemână.[19]

Botezul ca simbol al mântuirii

A treia concepţie pe care o vom examina consideră că botezul este un semn, un simbol sau indiciu exterior al schimbării lăuntrice care a fost efectuată în credincios.[20] El serveşte ca mărturisire publică a credinţei în Isus Cristos. El este un rit de iniţiere – suntem botezaţi *întru* Numele lui Cristos.[21]

---

[16] Hodge, *Systematic Theology*, p. 552-555.

[17] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 630.

[18] Ibid.

[19] Hodge, *Systematic Theology*, p. 533-534.

[20] H. E. Dana, *A Manual of Ecclesiology*, Kansas City, Kans., Central Seminary, 1944, p. 281-282.

[21] Edward T. Hiscox, *The New Directory for Baptist Churches*, Philadelphia, Judson, 1894, p. 121.

Actul botezului a fost poruncit de Cristos (Matei 28:19-20). De vreme ce a fost *ordonat* de Cristos, botezul trebuie înţeles mai degrabă ca *poruncă,* decât ca sacrament. El nu produce nici o schimbare spirituală în cel botezat. Noi continuăm să practicăm botezul doar pentru că Cristos a poruncit acest lucru şi pentru că el serveşte ca formă de proclamare. Botezul îi confirmă persoanei botezate realitatea mântuirii, iar pentru celelalte persoane o afirmă.

Actul botezului nu transmite nici un beneficiu sau binecuvântare spirituală directă. Mai concret, noi nu suntem regeneraţi prin botez, deoarece botezul *presupune* credinţa şi mântuirea spre care duce credinţa. Prin urmare, el mărturiseşte că cel în cauză a fost deja regenerat. Dacă există un beneficiu, atunci acela este că botezul ne introduce în sânul bisericii locale sau ne îngăduie să luăm parte la viaţa bisericii locale.[22]

După părerea celor care consideră că botezul este doar un simbol exterior, problema celor care pot fi botezaţi este de mare importanţă. Candidaţii pentru botez au experimentat deja naşterea din nou pe baza credinţei. Ei au prezentat dovezi credibile în favoarea regenerării lor. Deşi nu este rolul Bisericii sau al persoanei care administrează botezul să-l judece pe candidat, este obligatoriu să se stabilească cel puţin dacă cel care urmează să fie botezat înţelege semnificaţia ceremoniei. Lucrul acesta se poate realiza prin a-i cere candidatului să rostească o mărturie sau să răspundă la anumite întrebări. Precedentul pentru un astfel de procedeu poate fi găsit în cuvintele lui Ioan Botezătorul pe care le-a adresat fariseilor şi saducheilor veniţi la el pentru a fi botezaţi: „Pui de năpârci, cine v-a învăţat să fugiţi de mânia viitoare? Faceţi dar roade vrednice de pocăinţa voastră" (Matei 3:7-8).[23]

Botezul despre care vorbim noi este botezul *credincioşilor*. Observaţi că acesta nu este neapărat botezul *adulţilor*. Este botezul celor care au întrunit condiţiile în vederea mântuirii (adică pocăinţa şi credinţa activă). Dovezile în favoarea acestei concepţii pot fi găsite în Noul Testament. În primul rând, există un argument negativ sau un argument al tăcerii. Singurii oameni menţionaţi pe nume, despre care Noul Testament spune că au fost botezaţi, erau adulţi în momentul botezării.[24] Afirmaţiile: „au fost cu siguranţă implicaţi şi copii atunci când au fost botezate familii întregi" şi „nu putem şti cu certitudine că nu au fost botezaţi copii" nu au prea mare greutate pentru cei care cred în botezul credincioşilor; şi într-adevăr, asemenea argumente par, în cel mai bun caz, nefondate. Mai departe, Scriptura lămureşte faptul că credinţa personală, conştientă în Cristos este premisa botezului. În Marea însărcinare, porunca de a boteza vine după porunca de a uceniciza (Matei 28:19). Ioan Botezătorul cerea pocăinţa şi mărturisirea păcatelor (Matei 3:2, 6). La sfârşitul predicii sale de Rusalii, Petru a chemat la pocăinţă, apoi la botez (Fapte 2:37-41). Tiparul din Faptele Apostolilor 8:12, 18:8 şi 19:1-7 este credinţa urmată de botez.[25]

Toate aceste considerente duc la concluzia că singurii oameni care trebuie botezaţi sunt credincioşii aflaţi la vârsta responsabilităţii.

---

[22] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 945.

[23] Ibid.

[24] Ibid., p. 951.

[25] Geoffrey W. Bromiley, „Baptism, Believers", în *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 86.

În ceea ce priveşte modalitatea botezului, există unele variaţii. Anumite grupuri, mai ales menoniţii, practică botezul credincioşilor, dar nu prin imersiune.[26] Totuşi, probabil majoritatea celor care susţin că numai credincioşii trebuie botezaţi folosesc în mod exclusiv imersiunea şi sunt identificaţi în general ca baptişti. Dacă botezul este înţeles ca simbol şi ca o mărturie despre mântuirea care a avut loc în viaţa individului, nu este surprinzător că se practică mai ales botezul prin imersiune, deoarece el ilustrează cel mai bine învierea credinciosului din moartea spirituală.[27]

Rezolvarea problemelor

Ajungem acum la problemele pe care le-am ridicat la începutul acestui capitol. Trebuie să ne întrebăm care dintre poziţiile pe care le-am schiţat este cea mai bine sprijinită de totalitatea dovezilor relevante. Întrebarea despre natura şi semnificaţia botezului trebuie să le preceadă pe toate celelalte.

Semnificaţia botezului

Este oare botezul un mijloc de regenerare, un lucru esenţial pentru mântuire? Anumite texte par să sprijine o astfel de poziţie. Însă după o examinare mai atentă, această poziţie pare mai puţin convingătoare. În Marcu 16:16 citim: „Cine va crede şi se va boteza va fi mântuit"; observaţi însă, că a doua parte a versetului nu menţionează deloc botezul: „dar cine nu va crede va fi osândit." Doar absenţa credinţei, nu şi a botezului este corelată cu osândirea. Potrivit principiilor logicii inductive, dacă un fenomen (de ex., mântuirea) are loc într-o împrejurare, dar nu şi în cealaltă, circumstanţele care diferă constituie cauza absenţei fenomenului. Astfel, deşi Marcu 16:16 este un argument puternic în favoarea afirmaţiei că credinţa este necesară pentru mântuire, acest text nu este suficient de clar în ceea ce priveşte botezul. Un considerent suplimentar este faptul că versetul (şi de fapt întregul pasaj, versetele 9-20) nu se găseşte în cele mai bune texte.

Un alt verset citat în sprijinul conceptului de regenerare prin botez, adică al ideii că botezul este un mijloc al harului mântuitor, este Ioan 3:5: „...dacă nu se naşte cineva din apă şi din Duh, nu poate să intre în Împărăţia lui Dumnezeu."Aici nu ni se arată clar însă că se are în vedere botezul. Trebuie să ne întrebăm ce a însemnat pentru Nicodim a fi „născut din apă", iar răspunsul nostru, deşi nu fără echivoc, pare să favorizeze ideea de curăţire sau purificare, nu pe cea de botez.[28] Observaţi că în cadrul pasajului se pune accentul pe Duhul Sfânt şi că nu există nici o altă referire la apă. Factorul cheie este contrastul dintre *supranatural* (Duhul) şi *natural* (carnea): „Ce este născut din carne este carne şi ce este născut din Duh este duh" (v. 6). Isus explică faptul că a fi născut din nou înseamnă a fi născut din Duhul. Această lucrare a Duhului, asemenea vântului care bate, nu este pe deplin comprehensibilă (v. 7-8). Având în vedere contextul general, se pare că a fi născut din apă este sinonim cu a fi născut din Duh. Aşadar, apariţia lui καί în versetul 5 este un caz de folosire cu sens progresiv a conjuncţiei, iar versetul ar putea fi tradus astfel: „Până ce omul nu este născut din apă, ba chiar din Duh, el nu poate intra în Împărăţia lui Dumnezeu."

---

[26] John C. Wenger, *Introduction to Theology*, Scottdale, Pa., Herald, 1954, p. 237-240.

[27] Paul King Jewett, „Baptism (Baptist View)," în *Encyclopedia of Christianity*, ed. Edwin H. Palmer, Marshalltown, Del., National Foundation for Christian Education, 1964, vol. 1, p. 520.

[28] Leon Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 215-216. Morris, un anglican, comentează sugestia că Isus se referă la botezul creştin: „Punctul slab este că Nicodim nu avea cum să perceapă o aluzie la un sacrament care la vremea respectivă nu exista încă. Este dificil de imaginat că Isus ar fi vorbit într-o asemenea manieră încât exista posibilitatea ca semnificaţia celor spuse de El să nu fie pricepută. Scopul Lui nu a fost să mistifice, ci să ilumineze. În orice caz, întregul accent al pasajului este pus în aşa fel încât să scoată în evidenţă activitatea Duhului, nu vreun rit al

Un al treilea pasaj care trebuie luat în considerare este 1 Petru 3:21: „Icoana aceasta închipuitoare vă mântuieşte acum pe voi, şi anume botezul, care nu este o curăţire de întinăciunile trupeşti, ci mărturia unui cuget curat înaintea lui Dumnezeu, prin învierea lui Isus Cristos." Observaţi că acest verset este în realitate o negare a faptului că botezul ar avea vreun efect în sine. El mântuieşte doar prin faptul că este „o mărturie înaintea lui Dumnezeu", un act de credinţă care confirmă dependenţa de El. Temelia reală a mântuirii noastre este învierea lui Cristos.

Există apoi pasajele din Faptele Apostolilor, în care pocăinţa şi botezul sunt înlănţuite. Probabil că pasajul crucial este răspunsul pe care îl dă Petru de Rusalii la întrebarea: „Fraţilor ce să facem?" (Fapte 2:37). El a spus: „Pocăiţi-vă şi fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos spre iertarea păcatelor voastre; apoi veţi primi darul Sfântului Duh" (v. 38). Totuşi, restul naraţiunii evidenţiază faptul că trei mii au primit mesajului – apoi au fost botezaţi. În următoarea predică înregistrată a lui Petru accentul este pus pe pocăinţă, convertire şi acceptarea lui Cristos, fără a se menţiona deloc botezul. Versetul cheie (v. 19, care este paralel cu 2:38, cu excepţia faptului semnificativ că nu există porunca botezului) spune următoarele: „Pocăiţi-vă dar şi întoarceţi-vă la Dumnezeu, pentru ca să vi se şteargă păcatele, ca să vină de la Domnul vremurile de înviorare." Kerygma din capitolul 4 se concentrează asupra caracterului crucial al credinţei în Isus; din nou nu există nici o menţionare a botezului (v. 8-12). Iar când temnicerul din Filipi a întrebat: „Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?" (Fapte 16:30), Pavel i-a răspuns simplu: „Crede în Domnul Isus şi vei fi mântuit tu şi casa ta" (v. 31). El nu a menţionat botezul. (Nu trebuie, totuşi, să trecem cu vederea că la scurt timp după aceea întreaga familie a fost botezată.) Deşi există o legătură strânsă şi importantă între pocăinţă şi convertire, pe de-o parte, şi botez, pe de altă parte, aceste pasaje din Faptele Apostolilor par să indice că această legătură nu este de nezdruncinat sau absolută. Astfel, spre deosebire de pocăinţă şi convertire, botezul nu este indispensabil pentru mântuire. Se pare, mai degrabă, că botezul este o expresie sau o consecinţă a convertirii.

În cele din urmă, trebuie să examinăm Tit 3:5. Aici Pavel scrie că Dumnezeu „ne-a mântuit, nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire [dreptate], ci pentru îndurarea Lui, prin spălarea naşterii din nou şi prin înnoirea făcută de Duhul Sfânt". Dacă aceasta este o aluzie la botez, ea este vagă. Se pare, mai degrabă, că „spălarea naşterii din nou" se referă la curăţire şi la iertarea păcatelor. Tragem

---

Bisericii." Vezi, de asemenea, D. W. B. Robinson, „Born of Water and Spirit: Does John 3:5 Refer to Baptism?" *Reformed Theological Review* 25, nr. 1, ianuarie-aprilie 1966, p. 15-23.

concluzia că există puţine dovezi biblice care să sprijine ideea că botezul este un mijloc de regenerare sau un canal al harului esenţial mântuirii.

Mai mult decât atât, de conceptul de regenerare prin botez sunt legate mai multe dificultăţi specifice. O dată ce toate implicaţiile posibile sunt desluşite, se va vedea că acest concept contrazice principiul mântuirii prin har, care este prezentat atât de clar în Noul Testament. Accentuarea faptului că botezul este necesar pentru mântuire este oarecum asemănătoare cu afirmaţia iudaizatorilor că circumcizia este necesară mântuirii, un punct de vedere pe care Pavel l-a respins cu putere în Galateni 5:1-12. Mai departe, cu excepţia Marii însărcinări, Isus nu a inclus subiectul botezului în propovăduirea şi învăţătura Sa despre Împărăţie. Ba mai mult, tâlharul de pe cruce nu a fost şi nici nu ar fi putut fi botezat. Cu toate acestea, el a fost asigurat de Isus: „Astăzi vei fi cu Mine în rai." Trebuie, de asemenea, să se observe că încercările de reconciliere a conceptului de regenerare prin botez cu principiul biblic al mântuirii numai prin credinţă s-au dovedit a fi inadecvate. Nici argumentele că acei copii care sunt botezaţi posedă o credinţă inconştientă şi că credinţa părinţilor (sau a Bisericii) este suficientă nu sunt prea puternice. Prin urmare, pe baza a diverse temeiuri, concepţia că botezul este un mijloc al harului mântuitor este de nesusţinut.

Cum rămâne cu ideea că botezul este o continuare sau o înlocuire a ritului vetero-testamentar al circumciziei ca semn al intrării în legământ? Este semnificativ aici faptul că Noul Testament tinde să minimalizeze actul exterior al circumciziei. El afirmă că circumcizia trebuie înlocuită, nu cu un alt act exterior (de ex., botezul), ci cu un act lăuntric, al inimii. Pavel subliniază că circumcizia din Vechiul Testament a fost o formalitate exterioară ce denotă apartenenţa la poporul evreu, dar adevăratul iudeu este cel care este iudeu înăuntrul lui: „Ci iudeu este acela care este iudeu înlăuntru; şi tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în slovă; un astfel de iudeu îşi scoate lauda nu de la oameni, ci de la Dumnezeu" (Rom. 2:29). Pavel nu susţine numai că vremea circumciziei a trecut, ci şi că întreaga structură din care făcea parte circumcizia a fost înlocuită. În timp ce Oscar Cullmann[29] şi alţii au afirmat cu fermitate că în Noul Testament botezul este echivalentul circumciziei, George Beasley-Murray a scos în evidenţă faptul că botezul „a înlăturat nevoia circumciziei pentru că semnifică unirea credinciosului cu Cristos şi în cadrul unirii cu El, vechea natură a fost schimbată. O circumcizie mai mică este înlocuită de o circumcizie mai mare; circumcizia spirituală promisă sub vechiul legământ devine prin botez o realitate sub noul legământ".[30] Dacă există ceva care a luat locul circumciziei exterioare, atunci acesta nu este botezul, ci circumcizia lăuntrică. Dar cu toate acestea, după cum sugerează Pavel în Coloseni 2:11-12, există o strânsă relaţie între circumcizia spirituală şi botez.

Care este atunci semnificaţia botezului? Pentru a răspunde la această întrebare, să observăm în primul rând că există o strânsă legătură între a fi unit cu Cristos şi moartea şi învierea Lui. Pavel accentuează acest aspect în Romani 6:1-11. Folosirea timpului aorist sugerează că într-un anumit moment credinciosul devine cu adevărat legat de moartea şi învierea lui Cristos: „Nu ştiţi că toţi câţi am fost botezați în Isus Cristos am fost botezați în moartea Lui? Noi deci, prin botezul în moartea Lui, am fost îngropați împreună cu El, pentru ca după cum Cristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot așa și noi să trăim o viață nouă" (v. 3-4). Observăm, în al doilea rând, că Faptele Apostolilor alătură adesea credința și botezul. Botezul urmează de obicei după ce apare credința sau coincide efectiv cu momentul apariției ei. În clipa convertirii lui, Pavel și-a pierdut vederea. Când Anania, la porunca lui Dumnezeu s-a dus în casa de pe strada numită „Dreaptă", i-a vorbit lui Pavel și și-a pus mâinile peste el, ceva ca niște solzi au căzut de pe ochii lui Pavel și el și-a redobândit vederea. Apoi Pavel s-a ridicat de jos, a fost botezat și a cerut de mâncare (Fapte 9:18-19). Mulți ani mai târziu, relatând acest eveniment unei mulțimi în Ierusalim, Pavel a citat cuvintele adresate lui de către Anania: „Și acum, ce zăbovești? Scoală-te, primește botezul și fii spălat de păcatele tale, chemând Numele Domnului" (Fapte 22:16). Cuvintele lui Anania sugerează că la botez cel botezat cheamă Numele Domnului. Prin urmare, botezul este un act de credință și dedicare. Deși credința este posibilă și fără botez (adică mântuirea nu depinde de faptul că cineva este botezat sau nu), botezul este un însoțitor natural al credinței și o împlinire a ei.

---

[29] Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament*, Londra, SCM, 1950, p. 56-70.

[30] George R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Londra, Macmillan, 1962, p. 315.

Botezul este așadar un act de credință și o mărturisire a unirii cu Cristos în moartea și învierea Lui, a experimentării circumciziei lăuntrice. Este un semn public al faptului că cineva s-a dedicat lui Cristos. Karl Barth face o prezentare foarte directă a acestui aspect în primele cuvinte ale remarcabilei sale cărți *The Teaching of the Church Regarding Baptism:* „Botezul creștin este în esență reprezentarea [*Abbild*] reînnoirii omului prin participarea lui, cu ajutorul puterii Duhului Sfânt, la moartea și la învierea lui Isus Cristos, și prin aceasta, reprezentarea asocierii omului cu Cristos, cu legământul harului care este încheiat și realizat în El și cu părtășia Bisericii Lui."[31]

Botezul este o puternică formă de proclamare. El este o prezentare a adevărului celor săvârșite de Cristos; botezul este „un cuvânt în apă", mărturisind despre participarea credinciosului la moartea și învierea lui Cristos (Rom. 6:3-5). El este un simbol, mai degrabă decât un simplu semn, pentru că este de fapt imaginea grafică a adevărului pe care îl transmite. Nu există vreo legătură intrinsecă între un semn și ceea ce reprezintă el. De exemplu, doar datorită unei convenții, verdele semaforului ne transmite că putem porni, și nu că trebuie să ne oprim. Dimpotrivă, semnul pe care îl găsim înainte de o trecere la nivel cu calea ferată este mai mult decât un semn; el este și un simbol, deoarece este o imagine schițată a ceea ce indică, adică a unei treceri la nivel cu calea ferată. Botezul este un simbol, nu numai un semn, pentru că în realitate el ilustrează moartea și învierea credinciosului cu Cristos.

Cine poate fi botezat

Ne vom referi acum la întrebarea următoare, și anume cea referitoare la cine poate fi botezat. Problema care se pune aici este dacă trebuie să susținem ideea botezării copiilor sau pe cea a botezării credincioșilor (sau concepția că botezul ar trebui restrâns la cei care şi-au mărturisit credinţa în lucrarea ispăşitoare a lui Cristos). Observaţi că dihotomia noastră nu este cea dintre botezarea copiilor şi cea a adulţilor, întrucât cei ce resping botezul copiilor pretind ca cei ce urmează să fie botezaţi să-şi exercite credinţa. Noi susţinem că poziţia corectă este cea care pledează pentru botezul credincioşilor.

---

[31] Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, trad. engl. Ernest A. Payne, Londra, SCM, 1948, p. 9.

Unul dintre cele mai semnificative considerente în favoarea ei este lipsa oricărui indiciu neo-testamentar care să arate că au fost botezaţi copii. O recunoaştere impresionantă a fost făcută în *Baptism and Confirmation Today*, un raport al Comitetelor reunite asupra botezului, confirmării şi sfintei comuniuni ale Bisericii Angliei:

> Este clar că cei ce au beneficiat de botez au fost de obicei adulţii, şi nu copiii şi trebuie să se admită faptul că în Noul Testament nu există nici o dovadă convingătoare în favoarea botezului copiilor. Tot ce putem spune este că e posibil ca acele „case" despre care ni se spune că au fost botezate să-i fi inclus şi pe copii (Fapte 16:15, 33; 1 Cor. 1:16). Dar în orice caz, este clar că în Noul Testament doctrina despre botez are de-a face cu botezarea adulţilor, ca şi în operele (cu una sau două excepţii) scriitorilor din primele trei secole... În toate relatările despre vreun botez consemnate în Noul Testament, Evanghelia a fost auzită şi acceptată, iar condiţia credinţei (şi probabil a pocăinţei) a fost îndeplinită conştient înainte de primirea sacramentului.[32]

Mulţi cercetători ai Noului Testament recunosc în prezent acest lucru. Ei nu susţin altceva decât că este posibil ca botezarea unor familii întregi să-i fi inclus şi pe copii.

Totuşi, unii cercetători adoptă o abordare mai drastică. Printre ei se află şi Joachim Jeremias care a susţinut că este mai mult ca sigur că au existat copii în familiile care au fost botezate. Referitor la Faptele Apostolilor 11:14 (vezi 10:48); 16:15; 16:31-34; 18:8 şi 1 Corinteni 1:16 el afirmă: „În toate cele cinci cazuri dovezile lingvistice ne interzic să restrângem conceptul de casă la membrii adulţi ai familiei. Dimpotrivă, ele ne arată limpede că *familia completă, cu toţi membrii ei*, a primit botezul."[33] Beasley-Murray subliniază însă că această linie de argumentare, deşi pare rezonabilă, duce la concluzii care trec dincolo de ceea ce intenţionează să spună Jeremias, deoarece familiile în cauză au experimentat mai mult decât botezul. Beasley-Murray susţine, de exemplu, că „pe baza principiului lui Jeremias nu trebuie să se nutrească nici o îndoială cu privire la semnificaţia Faptelor Apostolilor 10:44-48: *toată* casa lui Corneliu a auzit Cuvântul, *toţi* au primit Duhul, *toţi* au vorbit în limbi, *toţi* au fost botezaţi; copilaşii prezenţi au auzit şi ei cuvântul, au primit Duhul, au vorbit în limbi şi au fost botezaţi. De la aceasta *nu* se admite nici o excepţie!"[34] Există, bineînţeles, o altă interpretare a acestui pasaj şi a altora asemănătoare. Este posibil ca toţi membrii acestor familii să fi întrunit condiţiile pentru botez: ei au crezut şi s-au pocăit. În acest caz, fireşte, toţi indivizii implicaţi erau deja la vârsta priceperii şi a responsabilităţii.

Un alt argument folosit în sprijinul botezului copiilor este că acei copii care au fost aduşi la Isus să-Şi pună mâinile peste ei (Matei 19:13-15; Marcu 10:13-16;

---

[32] *Baptism and Confirmation Today*, Londra, SCM, 1955, p. 34.

[33] Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*, trad. engl. Dorothea M. Barton, Londra, SCM, 1965, p. 25.

[34] Beasley-Murray, *Baptism*, p. 315.

Luca 18:15-17) au fost de fapt aduşi ca să fie botezaţi. Comisia specială pentru problema botezului a Bisericii Scoţiei a susţinut în raportul ei provizoriu din 1955 că expresia lui Isus „aceşti micuţi care cred în Mine" (Matei 18:6) înseamnă de fapt că ei au fost „botezaţi în Cristos" (Gal. 3:27).[35] Raportul a mai căutat să demonstreze că Matei 18:3; Marcu 10:15 şi Luca 18:17 sunt texte paralele cu Ioan 3:3 şi 3:5, şi că toate conţin referiri la botez.[36] Aceasta este o dezvoltare a argumentului lui Jeremias. Beasley-Murray comentează această secţiune a raportului: „O parte a acestei exegeze mi se pare atât de improbabilă, încât nu pot să înţeleg cum de un grup responsabil de teologi de la mijlocul secolului al XX-lea a putut permite publicarea ei în numele lor."[37]

Atât Jeremias, cât şi Cullmann văd Marcu 10:13-16 şi pasajele paralele prin prisma lui *Sitz im Leben*, a situaţiei Bisericii primare. Ei cred că aceste naraţiuni au fost incluse în Evanghelii ca să justifice practicarea botezului copiilor de către Biserică.[38] Deşi analizarea şi evaluarea acestei probleme trec dincolo de scopul tratatului nostru,[39] este important să se observe că pasajele în discuţie nu menţionează botezul. Negreşit, dacă ele ar fi fost incluse în Evanghelii ca să justifice botezul copiilor, ar exista o referire explicită la botez undeva în contextul imediat. Când Isus a spus că oricine care vrea să intre în Împărăţia cerului trebuie să devină ca un copil, El a arătat necesitatea încrederii simple, nu a botezului copiilor.

În cele din urmă, vedem că pledoaria în favoarea botezului copiilor se sprijină fie pe concepţia că botezul este un mijloc al harului mântuitor, fie pe concepţia că botezul, asemenea circumciziei vetero-testamentare, este semnul şi pecetea intrării în legământ. De vreme ce s-a constatat că aceste două concepţii sunt inadecvate, trebuie să tragem concluzia că botezul copiilor este de nesusţinut. Semnificaţia botezului ne cere să sprijinim botezarea credincioşilor, cum ne determină şi faptul că nicăieri în Noul Testament nu găsim vreun caz în care o persoană să fie botezată înainte de a-şi exercita credinţa.

Modalitatea botezării

Pe baza datelor lingvistice nu este posibilă stabilirea modalităţii corecte de a boteza. Totuşi, ar trebui să observăm că semnificaţia predominantă a termenului βαπτίζω este „a scufunda sau a introduce în apă".[40] Până şi Martin Luther şi Jean Calvin au recunoscut că imersiunea este sensul de bază al termenului şi forma iniţială a botezului practicat de Biserica primară.[41] Există mai multe considerente care sprijină afirmaţia că imersiunea a fost procedura biblică. Ioan a botezat în Enon „pentru că acolo erau multe ape" (Ioan 3:23). După ce a fost botezat de Ioan, Isus „a ieşit din apă" (Marcu 1:10). După ce a auzit vestea cea bună, famenul etiopian i-a spus lui Filip: „Uite apă; ce mă împiedică să fiu botezat?" (Fapte 8:36). Apoi ei „s-au pogorât amândoi în apă", Filip l-a botezat pe famen, după care au ieşit afară din apă (v. 38-39).

---

[35] The Church of Scotland, „Interim Report of the Special Commission on Baptism", mai 1955, p. 23.

[36] Ibid., p. 25.

[37] Beasley-Murray, *Baptism*, p. 311, n. 27.

[38] Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, trad. engl. David Cairns, Philadelphia, Westminster, 1960, p. 51; Cullmann, *Baptism*, p. 72-78.

[39] Vezi Beasley-Murray, *Baptism*, p. 322 şi urm.

[40] Henry George Liddell şi Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1951, vol. 1, p. 305-306.

[41] *What Luther Says*, comp. Ewald M. Plass, St. Louis, Concordia, 1959, vol. 1, p. 57-58; Jean Calvin, *Institutio Christianae religionis*, cartea 4, capitolul 16, secţiunea 13.

Însă faptul că imersiunea a fost modalitatea folosită iniţial are oare pentru noi o altă semnificaţie decât istorică? Adică este ea oare şi normativă pentru noi? Nu există nici o îndoială legată de faptul că procedura folosită în Noul Testament a fost imersiunea. Dar înseamnă oare aceasta că şi în prezent trebuie să practicăm imersiunea? Sau există alte posibilităţi? Cei pentru care modalitatea botezării nu este crucială susţin că nu există nici o legătură esenţială între semnificaţia botezului şi felul în care este el administrat. Dar dacă, aşa cum am afirmat în discuţia noastră despre semnificaţia botezului, acesta este cu adevărat un simbol şi nu doar un semn arbitrar, atunci noi nu suntem liberi să schimbăm modalitatea de a boteza.

În Romani 6:3-5 Pavel pare să susţină că există o legătură importantă între modul în care este administrat botezul (candidatul este scufundat în apă, iar apoi ridicat din ea) şi ceea ce simbolizează el (moartea faţă de păcat şi noua viaţă în Cristos – şi dincolo de aceasta, botezul simbolizează baza morţii credinciosului faţă de păcat şi a vieţii noi, adică moartea, îngroparea şi învierea lui Cristos). Beasley-Murray spune:

> În pofida frecventelor tăgăduiri ale exegeţilor, negreşit că este rezonabil să se creadă că motivul care stă la baza afirmaţiei lui Petru că cel botezat este mai degrabă *îngropat* ca mort, decât că el *a murit* (ca în v. 6), este natura botezului ca imersiune. Simbolismul imersiunii ca reprezentare a îngropării este izbitor, şi dacă botezul este comparat cu simbolismul profetic, paralelismul dintre act şi evenimentul simbolizat nu este lipsit de importanţă. Cu siguranţă că o afirmaţie ca cea a lui C. H. Dodd: „Imersiunea este un fel de îngropare ... ieşirea din apă un fel de înviere", poate fi făcută doar pentru că kerygma dă botezului această semnificaţie; întregul ei sens este dat de Cristos şi răscumpărarea Lui – ea este kerygma *în acţiune* şi dacă acţiunea ilustrează cum trebuie conţinutul kerygmei, cu atât mai clar este mesajul ei. Dar repetăm, acel „cu El" din botez se datorează Evangheliei, nu mimetismului. Este „faţă de moartea *Lui*": Cristos şi moartea Lui, Cristos şi învierea Lui conferă ritului întreaga lui semnificaţie. După cum s-a exprimat unul dintre primii baptişti britanici: a fi botezat înseamnă a fi „scufundat ca mort în apă".[42]

S-ar putea susţine că Beasley-Murray, în calitatea sa de baptist, înclină în favoarea acestor idei. Nu se poate spune însă acelaşi lucru despre Karl Barth, cercetătorul reformat, care a scris:

> Cuvântul grecesc βαπτίζω şi cuvântul german *taufen* (de la *Tiefe*, adâncime) descriu în mod original şi corect procesul prin care un om sau un obiect este scufundat complet în apă, iar apoi este scos din ea. Botezul primitiv, săvârşit în această manieră, a avut o modalitate a lui, exact ca şi circumcizia din Vechiul Testament, a avut caracterul unei ameninţări directe la adresa vieţii, urmate imediat de eliberare şi respectiv păstrare, adică ridicarea din apă. Cu greu se poate nega faptul că botezul sub formă

---

[42] Beasley-Murray, *Baptism*, p. 133.

> de imersiune – aşa cum a fost el practicat în Vest până pe la mijlocul evului mediu – oglindeşte într-un mod mult mai expresiv mesajul încorporat în el decât udarea cu apă care a devenit ulterior ceva obişnuit, mai ales când a fost redusă doar la o stropire fugară şi în cele din urmă la o simplă umezire a epidermei cu cât mai puţină apă... Oare este necesar ca această problemă să fie decisă de facilitatea administrării, de sănătate sau decenţă [adică problema administrării botezului într-o altă formă decât cea originară]?[43]

În lumina acestor considerente, imersionismul pare a fi cea mai adecvată dintre toate poziţiile. Deşi e posibil ca imersiunea să nu fie singura formă validă de botez, ea este totuşi forma care păstrează şi exprimă cel mai deplin semnificaţia botezului.

Indiferent de modalitatea adoptată, botezul nu este ceva ce poate fi luat uşor. El e de mare importanţă, deoarece este atât un semn al unirii credinciosului cu Cristos, cât şi – ca mărturisire a acelei uniri – un act adiţional de credinţă care serveşte la o mai mare cimentare a acelei relaţii.

---

[43] Barth, *Teaching*, p. 9-10.

53

Ritul permanent al Bisericii: Cina Domnului

- Puncte de convergență
  - Instituirea Cinei Domnului de către Cristos
  - Necesitatea repetării
  - O formă de proclamare
  - Un beneficiu spiritual pentru participant
  - Restrângerea Cinei Domnului la cei care Îl urmează pe Cristos
  - Dimensiunea orizontală
- Puncte de divergență
  - Prezența lui Cristos
  - Eficacitatea ritului
  - Administrarea corectă a ritului
  - Cine poate participa la Cina Domnului
  - Elementele
- Concepțiile majore
  - Concepția romano-catolică tradițională
  - Concepția luterană
  - Concepția reformată
  - Concepția zwingliană
- Tratarea problemelor
  - Prezența lui Cristos
  - Eficacitatea ritului
  - Administrarea corectă a ritului
  - Cine poate participa la Cina Domnului
  - Elementele
  - Frecvența practicării ritului

În timp ce botezul este ritul inițiator, Cina Domnului este ritul permanent al Bisericii vizibile. Ea poate fi definită, pentru început, ca un rit înființat de Însuși Cristos pentru a fi practicat de Biserică cu scopul comemorării morții Lui.

Încă de la început întâlnim un fapt curios privitor la Cina Domnului. Ea este practicată de fapt de toate ramurile creștinismului. Este un factor comun ce unește aproape toate segmentele creștinismului. Și totuși, pe de altă parte, există multe interpretări diferite. Pe plan istoric, Cina Domnului a ținut de fapt despărțite diverse grupuri creştine. Acelaşi efect îl are şi în prezent. Prin urmare, ea este atât un factor care uneşte creştinătatea, cât şi unul care o dezbină.

Presupunerile filozofice au jucat un mare rol în modelarea concepţiilor majore cu privire la Cina Domnului. Unele dintre aceste presupuneri reflectă dezbateri şi dispute care au avut loc în perioada medievală. În multe cazuri, poziţiile filozofice care au stat la baza presupunerilor au fost modificate sau chiar abandonate. Şi ceea ce este mai important, în prezent există o cu mult mai mică orientare către probleme filozofice. Cu toate acestea, în mod curios, consecinţele teologice ale problemelor filozofice medievale persistă în continuare. Din această cauză, va fi important să izolăm presupunerile pe care se sprijină diversele concepţii despre Cina Domnului.

În unele cazuri subiectul valorii spirituale sau practice a Cinei Domnului s-a pierdut în disputa pe marginea unor probleme teoretice. Întrebările teoretice sunt importante (ele afectează problemele spirituale), astfel că nu ar trebui înlăturate prea repede. Dacă însă ne împotmolim în probleme tehnice şi nu ajungem să ne ocupăm de semnificaţia lor practică, nu vom reuşi să înţelegem pe deplin motivul pentru care Cristos a instituit Cina Domnului. Nu este suficient să înţelegem ce înseamnă ea. Noi trebuie să şi experimentăm ceea ce înseamnă.

Puncte de convergenţă

Este bine să începem studiul Cinei Domnului cu acele puncte în privinţa cărora mai multele tradiţii sau grupuri denominaţionale sunt de acord. Trebuie să se sublinieze faptul că aceste puncte de convergenţă sunt considerabile şi deosebit de importante. După ce le vom examina cum trebuie, vom identifica domeniile de divergenţă.

Instituirea Cinei Domnului de către Cristos

Pentru o lungă perioadă de timp nu s-a pus la îndoială faptul că Însuşi Isus a instituit Cina Domnului. Toţi cercetătorii Noului Testament au presupus că ritul provine de la El. Primul care a pus la modul serios sub semnul întrebării acest lucru a fost H. E. G. Paulus, în comentariul lui asupra Noului Testament (1800-1804) şi în biografia lui Isus pe care a scris-o (1828). David Strauss a negat şi el instituirea Cinei de către Domnul în prima ediţie a cărţii lui despre viaţa lui Isus (1835), dar în cunoscuta sa ediţie de mai târziu (1864) a admis că acest lucru este totuşi posibil, punând la îndoială doar unele amănunte.[1] Unii critici ai formei din vremurile noastre pun de asemenea în discuţie autenticitatea cuvintelor lui Isus prin care instituie Cina Domnului. W. D. Davies, de exemplu, vorbeşte despre „precipitatul acelor cuvinte filtrate prin mintea unui rabin".[2]

Totuşi, în general se acceptă faptul că înfiinţarea Cinei Domnului îi poate fi atribuită lui Isus Însuşi. Dovezile includ şi argumentul că cele trei Evanghelii sinoptice Îi atribuie lui Isus cuvintele de inaugurare a acestei practici (Matei 26:26-28; Marcu 14:22-24; Luca 22:19-20). Deşi amănuntele diferă întrucâtva, miezul comun al acestor texte din sinoptice pledează în favoarea includerii lor timpurii în tradiţia orală.[3] În plus, în 1 Corinteni 11:23-29, Pavel explică în mod similar instituirea Cinei Domnului. El afirmă că a primit de la Domnul (παραλαμβάνω) ceea ce le transmite (παραδίδωμι) acum cititorilor săi. Deşi Pavel nu spune dacă datele din epistola sa i-au fost revelate direct de către Domnul sau i-au fost transmise de alţii, verbul παραλαμβάνω sugerează că explicaţia i-a parvenit de la alţii, iar faptul că el le-o dă mai departe corintenilor constituie o nouă etapă a procesului de transmitere.[4] Pavel a auzit probabil relatarea de la martori oculari, adică de la apostoli. În orice caz, faptul că Pavel o include în scrierile lui arată că tradiţia a existat cu câţiva ani înainte de scrierea primei Evanghelii, care a fost probabil cea a lui Marcu.[5] Conchidem că deşi e posibil să nu fim în stare să stabilim care sunt exact cuvintele pe care le-a rostit Isus, noi ştim că El a instituit practica ce-i poartă numele: Cina Domnului.

---

[1] „Lord's Supper", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson, New York, Funk and Wagnalls, 1908, vol. 7, p. 24.

[2] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londra, S.P.C.K., 1948, p. 246-250 (citatul este de la p. 249).

Necesitatea repetării

Unii teologi susţin că Isus Însuşi a instituit Cina Domnului, dar nu a poruncit repetarea ei. Această concluzie se bazează pe faptul că Matei şi Marcu nu includ în relatările lor propoziţia: „să faceţi lucrul acesta spre pomenirea Mea".[6] Unii critici ai redactării presupun că Luca a adăugat această poruncă, introducând-o în text, deşi ea nu se afla în tradiţia pe care a primit-o. Dar absenţa ei din Matei şi Marcu nu dovedeşte că ea nu este autentică. Se prea poate ca Luca să fi avut surse independente. În orice caz, de vreme ce Luca a scris sub inspiraţia Duhului Sfânt, scrierea lui este în întregime Cuvântul lui Dumnezeu şi, în consecinţă, în acest punct ea are autoritate şi este normativă pentru noi. În plus, relatarea lui Pavel include porunca: „Să faceţi lucrul acesta spre pomenirea Mea" (1 Cor. 11:24-25) şi continuă: „Pentru că ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din paharul acesta vestiţi moartea Domnului până va veni El" (v. 26). La aceste considerente trebuie să adăugăm şi practica Bisericii. În mod evident, credincioşii au sărbătorit Cina Domnului din vremuri foarte îndepărtate. Cu siguranţă ea a fost deja practicată de Biserică pe vremea primei epistole a lui Pavel către corinteni (cca 55 d.Cr.). Acestea s-au petrecut încă în perioada vieţii martorilor oculari, care au putut verifica fidelitatea reproducerii de către Pavel a cuvintelor lui Isus. S-ar părea, aşadar, că porunca repetării sacramentului Îi poate fi atribuită lui Isus.

Trebuie, de asemenea, să ne întrebăm care ar fi fost rostul Cinei Domnului dacă nu ar fi existat porunca de a o repeta. În acest caz, pâinea şi vinul ar fi avut vreo semnificaţie doar pentru grupul prezent atunci la Cină. Elementele ar fi constituit un fel de lecţie particulară pentru cei unsprezece. Şi relatarea despre Cina Domnului ar fi fost integrată în Evanghelii doar de dragul relatării istorice. Ştim însă că pe vremea când a scris Marcu (cca 60-62 d.Cr.) nu mai exista nevoia presantă a unei relatări istorice a ultimei Cine (spre deosebire de celelalte evenimente din lucrarea lui Isus). Relatarea istorică şi didactică a lui Pavel era deja în circulaţie. Cu toate acestea, faptul că Marcu şi ceilalţi sinoptici au găsit că este potrivit să includă un raport despre cea din urmă Cină, sugerează categoric că ei au considerat această ultimă Cină mult mai mult decât un simplu eveniment istoric. Este rezonabil să se tragă concluzia că ei au inclus Cina Domnului în Evangheliile lor pentru că Isus a vrut ca ea să fie o practică permanentă pentru generaţiile următoare. În cazul acesta, includerea Cinei Domnului în relatările lui Matei şi Marcu este dovada că ritul trebuie repetat regulat, chiar dacă aceşti doi scriitori nu consemnează nici o poruncă în acest sens.

---

[3] Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, New York, Macmillan, 1955), p. 68-71.

[4] Donald Guthrie, *New Testament Theology*, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1981, p. 758.

[5] Jeremias, *Eucharistic Words*, p. 27-35.

[6] Ibid., p. 110.

O formă de proclamare

Deşi încă se mai dezbate problema dacă pâinea şi vinul sunt mai mult decât nişte simple simboluri, toate confesiunile sunt de acord că Cina Domnului este cel puţin o prezentare figurativă a morţii lui Cristos şi a semnificaţiei ei. Pavel a arătat clar că Cina Domnului este o formă de proclamare: „Pentru că ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din paharul acesta vestiţi moartea Domnului până va veni El" (1 Cor. 11:26). Actul luării pâinii şi a cupei este o dramatizare a Evangheliei, o reprezentare plastică a ceea ce a realizat moartea lui Cristos. Acest act arată spre moartea Lui ca singura bază a mântuirii noastre. Însă, mai mult decât atât, Cina Domnului vesteşte şi un adevăr din prezent – importanţa crucială a unei dispoziţii corecte a minţii şi a inimii. Participanţii la cină trebuie să se cerceteze înainte de a mânca pâinea şi de a sorbi conţinutul paharului; oricine participă „îşi mănâncă şi bea osânda lui însuşi, dacă nu deosebeşte trupul Domnului" (v. 28-29). A mânca pâinea şi a bea din paharul Domnului într-un chip nevrednic înseamnă a te face vinovat de un păcat împotriva trupului şi sângelui Domnului (v. 27). Deşi s-ar putea spune că referirea lui Pavel la „deosebirea trupului" (v. 29) semnifică faptul că Biserica nu era recunoscută cum trebuie, expresia „trupul şi sângele Domnului" (v. 27) este dovada că Pavel se gândea de fapt la moartea lui Isus. Pe lângă faptul că participanţii la Cină trebuie să aibă o înţelegere corectă despre ceea ce a făcut Cristos şi o relaţie vitală cu El, ei trebuie să se înţeleagă unii cu alţii. Pavel a observat cu amărăciune că în Biserica din Corint există diviziuni (v. 18). Unii dintre membrii care se împărtăşeau din elementele cinei nu luau de fapt Cina Domnului (v. 20), întrucât ei începeau să mănânce pur şi simplu fără să îi mai aştepte pe ceilalţi (v. 21). Desconsiderarea semenilor creştini şi a Bisericii este o contrazicere a Cinei Domnului. Aşadar, Cina Domnului este la fel de mult un simbol al părtăşiei vitale actuale a credincioşilor cu Domnul şi a unora cu ceilalţi, cât şi un simbol al morţii lui Isus care a avut loc în trecut. Ea este de asemenea o proclamare a unui fapt viitor; ea are loc în aşteptarea celei de a doua veniri a Domnului. Pavel a scris: „Pentru că ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din paharul acesta vestiţi moartea Domnului *până va veni El*" (v. 26, italicele sunt adăugate).

Un beneficiu spiritual pentru participant

Toţi creştinii care participă la Cina Domnului consideră că le aduce un beneficiu spiritual. În acest sens, toţi sunt de acord că Cina Domnului este *sacramentală*. Ea poate fi un mijloc, sau cel puţin o ocazie pentru a creşte spiritual în Domnul. Există diferite înţelegeri ale naturii beneficiului adus de luarea Cinei Domnului. Există de asemenea diferite concepţii despre condiţiile indispensabile primirii acestui beneficiu spiritual. Toţi sunt însă de acord că nu luăm elementele Cinei numai pentru că porunca Domnului ne obligă să facem aceasta. Participarea are într-adevăr un efect benefic asupra creştinului. Ea duce sau contribuie la mântuire sau la dezvoltarea în cadrul ei.

Restrângerea Cinei Domnului la cei care Îl urmează pe Cristos

Toate denominaţiunile sunt de acord că Cina Domnului nu trebuie administrată tuturor, fără discriminare. Ea este într-un fel un simbol al uceniciei implicate în relaţia dintre credinciosul individual şi Domnul. În consecinţă, ea nu trebuie administrată celui care nu este un ucenic al Domnului.

Restricţia se bazează pe faptul că Cina Domnului a fost administrată iniţial cercului intim de ucenici. Ea nu a fost împărtăşită cu mulţimile de persoane care au venit la Isus, dintre care unele nu erau decât curioase sau dornice să obţină avantaje materiale de la El. Mai exact, ultima Cină a avut loc în cadrul adunării intime a celor care Îi erau pe deplin dedicaţi lui Isus. Mai mult, amintiţi-vă că grupul a trebuit să fie purificat. Iuda, care urma să-L trădeze pe Isus, a părăsit adunarea, după câte se pare, la mijlocul mesei.

Restrângerea Cinei Domnului la credincioşi este confirmată şi de referirea lui Pavel la cercetarea de sine, pe care am adus-o anterior în discuţie. Este necesar ca persoana să se cerceteze pe sine, astfel încât să mănânce şi să bea într-un chip vrednic. Pentru a lua elementele Cinei nu trebuie să fii doar un simplu credincios, ci un credincios care îşi practică credinţa. Tot ce este mai puţin de atât este păcat (1 Cor. 11:27-34).

Dimensiunea orizontală

Cina Domnului este sau reprezintă trupul Domnului. Ea este de asemenea *pentru* trup, adică pentru Biserică. În Corinteni 10:15-17 Pavel afirmă că, deoarece toţi se împărtăşesc dintr-o singură pâine, care este trupul lui Cristos, toţi sunt un singur trup. Acesta este contextul afirmaţiilor lui Pavel din 1 Corinteni 11:17-22. Este un abuz şi o contrazicere a sacramentului ca membrii Bisericii să fie divizaţi în partide şi să-i dispreţuiască pe cei care se împărtăşesc împreună cu ei din aceeaşi pâine. Cina Domnului este un ordin adresat Bisericii. Ea nu poate fi practicată corespunzător de indivizi separaţi şi izolaţi. Ea este o caracteristică a *trupului* lui Cristos în plină funcţionare.

Puncte de divergenţă

Prezenţa lui Cristos

Dintre problemele disputate legate de Cina Domnului, natura prezenţei lui

Cristos este probabil cel mai important subiect de discuţie. Până şi Martin Luther şi Ulrich Zwingli, care au fost de acord în privinţa altor probleme, inclusiv în cea a eficacităţii şi valorii ritului, nu s-au înţeles cu privire la acest punct. Problema este dacă şi în ce măsură trupul şi sângele lui Cristos sunt într-adevăr prezente în elementele întrebuinţate la Cina Domnului. Cu alte cuvinte, cât de literal trebuie să luăm afirmaţiile: „Acesta este trupul Meu" şi „Acesta este sângele Meu"? La această întrebare s-au dat mai multe răspunsuri:

1. Pâinea şi vinul *sunt* trupul şi sângele lui Cristos.[7]
2. Pâinea şi vinul *conţin* trupul şi sângele lui Cristos.[8]
3. Pâinea şi vinul *conţin în mod spiritual* trupul şi sângele lui Cristos.[9]
4. Ele *reprezintă* trupul şi sângele lui Cristos.[10]

Eficacitatea ritului

Care este valoarea Cinei Domnului? Ce realizează ea de fapt pentru (şi în) participanţi? Una dintre poziţii este că ea într-adevăr transmite har celui care ia parte activ la ea. Ritul are în sine puterea de a efectua transformări spirituale care altfel nu ar avea loc. O a doua poziţie este că Cina Domnului Îl pune pe participant în legătură cu Cristosul cel viu. El este prezent în mod spiritual şi noi beneficiem de aceasta, întâlnindu-ne cu El. În orice caz, întâlnirea, şi nu ritul în sine, este sursa beneficiului. Ritul este numai un instrument care cultivă relaţia noastră cu Cristos. El nici nu constituie relaţia şi nici nu transmite binecuvântarea care decurge din ea. O a treia părere este că Cina Domnului serveşte doar la a ne aduce aminte că Domnul este prezent şi accesibil. Ceea ce realizează ea pe plan spiritual este în mare măsură ceea ce realizează şi o predică. Conţinutul unei predici poate fi crezut şi acceptat şi, ca o consecinţă, individul va avea parte de unele beneficii spirituale. Sau, este posibil ca predica să nu fie crezută şi să fie respinsă; în cazul acesta nu va exista nici un beneficiu spiritual. Efectul depinde în întregime de răspuns. Este posibil să iei parte la Cina Domnului şi să rămâi neafectat de experienţa prin care ai trecut.

Administrarea corectă a ritului

Cine poate prezida atunci când se împarte Cina Domnului? Este necesar să fie prezent un preot sau un slujitor? Pentru ca ritul să fie valid, trebuie să fie el administrat de o persoană ordinată? Şi dacă da, ce anume face ca o ordinare să fie cum trebuie?

Avem de-a face aici cu problema sacerdotalismului, care este strâns legată de sacramentalism. Sacramentalismul este doctrina conform căreia sacramentele transmit har în şi prin ele însele şi pot chiar realiza mântuirea individului. Sacerdotalismul este doctrina corelativă potrivit căreia numai anumite persoane sunt calificate să administreze sacramentele. De exemplu, conform dogmei romano-catolice clasice numai un preot ordinat şi inclus astfel în succesiunea apostolică poate administra euharistia. Dacă orice altă persoană ar lua aceleaşi elemente fizice şi ar pronunţa aceleaşi cuvinte peste ele, ele ar rămâne pâine şi vin. Cei care ar primi elementele nu ar lua parte la euharistie, ci la o simplă masă.

---

[7] Joseph Pohle, *The Sacraments: A Dogmatic Treatise*, ed. Arthur Preuss, St. Louis, B. Herder, 1942, vol. 2, p. 25.

[8] Franz Pieper, *Christian Dogmatics*, St. Louis, Concordia, 1953, vol. 3, p. 345.

[9] Lewis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 653-654.

[10] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 538-543.

În unele grupuri complet lipsite de reguli liturgice nu există nici un fel de restricţii speciale cu privire la cel care poate administra Cina Domnului. Orice creştin care are calificarea spirituală de a lua parte la Cina Domnului poate să o şi administreze. Dacă o persoană laică urmează forma consacrată şi are intenţia cuvenită, sacramentul este valid.

O altă problemă aici este importanţa relativ mică ce li se acordă Bisericii şi preoţimii. Cu toate acestea unele grupări, care au unele aşteptări precise de la cel care administrează Cina Domnului, pun un accent mai mare asupra Bisericii. Preoţimea este o instituţie a Bisericii; preotul este numai reprezentantul ei. Alte grupări pun un accent mai mare asupra preoţiei în sine şi asupra ordinării corespunzătoare în vederea ei. După părerea lor, preotul posedă într-adevăr puterea de a declanşa efectele Cinei Domnului.

Cine poate participa la Cina Domnului

Am observat că toate bisericile pretind ca cei care iau parte în mod activ la Cina Domnului să fie creştini. Pot exista însă şi anumite stipulări adiţionale. Unele grupuri acceptă doar participanţi care au fost botezaţi în mod corespunzător. Unele congregaţii locale împart elementele numai propriilor lor membri. Altele specifică o vârstă minimă. Adeseori se cere, cel puţin tacit sau neoficial, o anumită stare de pregătire spirituală. De fapt, toate grupurile refuză să-i admită la Cina Domnului pe cei despre care se ştie că trăiesc în păcate grave. Se poate să fie necesară spovedania sau postul înainte de luarea elementelor.

O problemă specifică şi de interes istoric este dacă laicii pot sau nu primi ambele elemente ale Cinei Domnului. Una dintre cele mai mari critici aduse de Luther Bisericii Catolice a fost că ea îi oprea pe laici să ia paharul cu vin. Lor li se îngăduia să ia numai pâinea. Preoţii luau paharul în numele laicilor. Această practică a constituit ceea ce Luther a etichetat drept una dintre „captivităţile babiloniene" ale Bisericii.[11]

Elementele

În cele din urmă, ne referim la o problemă care nu aduce atât o separare între denominaţiuni, cât determină dispute între grupurile din cadrul denominaţiunilor: Trebuie ca elementele să fie identice cu cele folosite la instituirea Cinei Domnului? Trebuie ca pâinea să fie nedospită, cum a fost cea de la masa pascală? Sau putem interpreta referirea lui Pavel la „o pâine" (1 Cor. 10:17) în sensul că sunt acceptate şi alte feluri de pâine? Trebuie să folosim vin sau mustul este la fel de bun? Dacă trebuie să folosim vin, ce conţinut de alcool va fi corespunzător celui din vinul folosit de Isus şi de ucenici? Şi trebuie să existe un singur pahar comun sau pot fi mai multe, în conformitate cu numărul celor prezenţi? Este congregaţia liberă să schimbe procedura din motive de igienă? Deşi e posibil ca aceste întrebări unora să li se pară relativ lipsite de importanţă, ele au constituit uneori subiectul unor controverse destul de grave, dezbinând efectiv congregaţiile.

---

[11] Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, în *Three Treatises*, Philadelphia, Muhlenberg, 1943, p. 127-136.

Câteodată această problemă se iveşte din dorinţa de a face o adaptare transculturală a mesajului creştin. Pot fi folosite oare elemente întru totul diferite de cele întrebuinţate iniţial dacă pâinea şi vinul nu sunt la îndemână sau dacă nu au semnificaţia pe care au avut-o pentru oamenii care au trăit în vremea Noului Testament? De exemplu, i-ar fi îngăduit unei comunităţi de eschimoşi să înlocuiască vinul şi pâinea cu apă şi peşte?

Alteori problema se iveşte din dorinţa de a crea varietate sau de a inova. Tinerii ar putea crede că pot aduce o înviorare a experienţei lor religioase prin schimbarea simbolurilor. Ar fi întemeiată înlocuirea elementelor cu fulgi crocanţi de cartofi şi Cola atunci când pâinea şi vinul sau mustul sunt la îndemână?

Concepţiile majore

Concepţia romano-catolică tradiţională

Poziţia romano-catolică oficială cu privire la Cina Domnului a fost formulată de către Conciliul de la Trent (1545-1563). Deşi mulţi catolici, mai ales în ţările din vest, au abandonat unele aspecte ale acestei concepţii, ea continuă să fie baza credinţei unui mare număr de credincioşi. Să-i consemnăm tezele majore.

Transsubstanţierea este doctrina potrivit căreia la consacrarea elementelor de către preotul care oficiază Cina Domnului are loc o transformare metafizică reală. Substanţa pâinii şi a vinului – ceea ce sunt ele efectiv – este transformată în carnea şi respectiv sângele lui Cristos. Observaţi substanţa este transformată, nu accidentele. Astfel, pâinea păstrează înfăţişarea, structura şi gustul pâinii. O analiză chimică ne-ar spune că este tot pâine. Dar ceea ce este ea în realitate s-a schimbat.[12] Cristos în întregime este pe deplin prezent în fiecare dintre particulele bucăţelelor de pâine.[13] Toţi cei care participă la Cina Domnului, sau la Sfânta Euharistie, cum mai este ea numită, iau literal în ei înşişi trupul fizic şi sângele lui Cristos.

Pentru persoanele moderne, care nu sunt deprinse să gândească în termeni metafizici, transsubstanţierea poate să pară ciudată, dacă nu absurdă. Ea se bazează însă pe acea distincţie făcută de Aristotel între substanţă şi accidente, care a fost adoptată de Toma d'Aquino şi care a ajuns astfel în teologia oficială a Bisericii romano-catolice. Din perspectiva filozofică respectivă, transsubstanţierea poate fi înţeleasă cât se poate de bine.

O a doua teză majoră a concepţiei catolice este că Cina Domnului implică un act sacrificial. În cadrul liturghiei (mesa), Cristos oferă din nou o jertfă reală în folosul celor care se închină. Este o jertfă în acelaşi sens în care a fost şi răstignirea.[14] Ea trebuie înţeleasă ca o jertfă împăciuitoare care satisface cerinţele lui Dumnezeu. Ea serveşte pentru ispăşirea păcatelor scuzabile. Sacramentul euharistiei este însă profund profanat dacă la Cina Domnului participă cineva cu păcate mortale, de neiertat. Prin urmare, cel care participă trebuie să se cerceteze în mod serios înainte, întocmai cum i-a învăţat Pavel pe cititorii săi să facă.

---

[12] Pohle, *Sacraments*, p. 103-127.

[13] Ibid., p. 99.

O a treia teză a concepţiei catolice este sacerdotalismul, ideea că trebuie să existe un preot ordinat în mod corespunzător care să consacre pâinea. Dacă nu există un astfel de preot care să oficieze Cina Domnului, elementele rămân pâine şi vin. Dacă însă un preot calificat urmează rânduiala cea bună, elementele sunt schimbate complet şi permanent în trupul şi sângele lui Cristos.[15]

În cadrul modului tradiţional de administrare a sacramentului, laicii au fost opriţi să ia paharul, acesta fiind luat doar de către preoţi. Motivul principal a fost pericolul de a vărsa vinul.[16] Căci ar fi o profanare ca sângele lui Isus să fie călcat în picioare. În plus, existau două argumente care susţineau că laicii nu trebuie neapărat să ia paharul. În primul rând, preoţii acţionează în mod reprezentativ; ei iau paharul în numele laicilor. În al doilea rând, nu ar folosi la nimic dacă laicii ar lua paharul. Sacramentul este complet şi fără el, deoarece fiecare particulă a pâinii şi a vinului conţine pe deplin trupul, sufletul şi divinitatea lui Cristos.[17]

Concepţia luterană

Concepţia luterană diferă de cea romano-catolică în multe privinţe, dar nu în toate. Luther nu a respins *in toto* concepţia tradiţională. Spre deosebire de bisericile reformate şi de Zwingli, Luther a păstrat ideea catolică potrivit căreia trupul şi sângele lui Cristos sunt prezente în mod fizic în elemente. Se spune că în cadrul dialogului lui cu Zwingli (Colocviul de la Marburg), Luther a accentuat în mod repetat cuvintele: „Acesta este sângele Meu."[18] În acest punct el a luat cuvintele lui Isus cât se poate de literal. Trupul şi sângele sunt prezente în elemente în mod real şi nu numai figurat.

Ceea ce a negat Luther a fost doctrina catolică despre transsubstanţiere. Moleculele nu sunt transformate în carne şi sânge; ele rămân pâine şi vin. Dar trupul şi sângele lui Cristos sunt prezente „în, cu şi sub" pâine şi vin. Nu că pâinea şi vinul au devenit trupul şi sângele lui Cristos, ci acum noi avem trupul şi sângele pe lângă pâine şi vin. Trupul şi sângele sunt acolo, dar nu în mod exclusiv, adică nu într-un mod care să excludă prezenţa pâinii şi a vinului. Deşi unii au folosit termenul *consubstanţiere* pentru a denota conceptul lui Luther conform căruia trupul şi pâinea sunt prezente simultan, că sângele şi vinul coexistă, acesta nu a fost expresia folosită de Luther. Gândind în termenii unei substanţe care o penetrează pe alta, el a folosit ca analogie o bară de fier care este înroşită în foc.

---

[14] Ibid., partea 3.

[15] Ibid., p. 256-260.

[16] Ibid., p. 252.

[17] Ibid., p. 246-254.

[18] *Great Debates of the Reformation*, ed. Donald J. Ziegler, New York, Random House, 1969, p. 75, 78, 80. O relatare a continuării dezbaterii reformato-luterane se găseşte în *Marburg Revisited*, ed. Paul C. Empie şi James I. McCord, Minneapolis, Augsburg, 1966.

Substanţa fierului nu încetează să existe atunci când este penetrată de substanţa focului, care o încălzeşte la o temperatură înaltă.[19]

Luther a respins şi alte faţete ale concepţiei liturgice catolice. Mai concret, el a respins ideea că mesa este o jertfă. De vreme ce Cristos a murit şi a ispăşit pentru păcat o dată pentru totdeauna şi de vreme ce credinciosul este justificat prin credinţă pe baza jertfei o dată pentru totdeauna, nu este nevoie de o jertfă repetată.[20]

Luther a respins de asemenea sacerdotalismul. Prezenţa trupului şi a sângelui lui Cristos nu este un rezultat al slujirii preotului. Ea este în schimb o consecinţă a puterii lui Isus Cristos. În timp ce catolicismul susţine că pâinea şi vinul sunt transformate în momentul în care preotul pronunţă cuvintele consacrării, luteranismul nu face vreo speculaţie cu privire la momentul în care apar pentru prima dată trupul şi sângele. Deşi sacramentul trebuie să fie administrat de către un slujitor religios ordinat în mod corespunzător, prezenţa trupului şi a sângelui nu trebuie să-i fie atribuită lui sau vreunui lucru făcut de el.[21]

În pofida negării diverselor faţete ale poziţiei catolice, Luther a insistat asupra conceptului de *masticare*. Trupul lui Isus este mâncat în mod real. Luther interpretează literal Matei 26:26: „Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu." După părerea lui aceste cuvinte nu se referă la o primire spirituală a lui Cristos sau a trupului Său, ci la o încorporare reală a lui Cristos în trupurile noastre.[22] Într-adevăr, Isus a spus cu o altă ocazie: „Adevărat, adevărat vă spun că dacă nu mâncaţi trupul Fiului omului şi dacă nu beţi sângele Lui n-aveţi viaţa în voi înşivă. Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţa veşnică şi Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci trupul Meu este cu adevărat o hrană şi sângele Meu este cu adevărat o băutură. Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu rămâne în Mine şi Eu rămân în el" (Ioan 6:53-56). Sensul propriu al acestor cuvinte se potriveşte bine cu afirmaţia lui Isus de la cina pascală. Trebuie să luăm în sensul lor literal aceste afirmaţii dacă vrem să fim fideli textului şi consecvenţi în interpretarea noastră.

Cum rămâne cu beneficiul sacramentului? În această privinţă afirmaţiile lui Luther nu sunt atât de clare cum ne-am dori. El susţine că cel care este prezent la administrarea sacramentului se bucură de un beneficiu real – iertarea păcatelor lui şi confirmarea credinţei. Acest beneficiu însă nu se datorează elementelor sacramentului, ci primirii Cuvântului prin credinţă.[23] În acest punct Luther pare să considere că sacramentul este un simplu mijloc de proclamare la care se răspunde ca la o predică. Dacă sacramentul este însă doar o formă de proclamare, ce sens are prezenţa fizică a trupului şi a sângelui lui Cristos? Alteori se pare că Luther a susţinut că beneficiul vine din mâncarea efectivă a trupului lui Cristos. Ceea ce reiese clar din afirmaţiile disparate ale lui Luther este că el a considerat în mod sigur că Cina Domnului este un sacrament. Datorită luării elementelor credincioşii au parte de un beneficiu spiritual pe care altminteri nu l-ar experimenta. Din acest motiv, creştinul ar trebui să profite de prilejul de a primi har care îi este oferit prin sacramentul Cinei Domnului.

---

[19] Luther, *Babylonian Captivity*, p. 140.

[20] Ibid., p. 161-168.

[21] Ibid., p. 158-159.

[22] Ibid., 129-132.

[23] Ibid., p. 147.

Concepţia reformată

Cea de-a treia concepţie majoră despre Cina Domnului este concepţia calvinistă sau reformată. Deşi termenul *calvinism* evocă de obicei o anumită concepţie specifică despre mântuire şi despre iniţiativa lui Dumnezeu din cadrul ei, despre alegerea Sa şi decretarea faptului că anumite persoane vor crede şi vor fi mântuite, nu la aceasta ne gândim noi aici. Mai degrabă, ne referim la concepţia lui Calvin despre Cina Domnului.

Părerile sunt împărţite atunci când se încearcă să se stabilească care anume este concepţia lui Calvin şi respectiv a lui Zwingli. Într-una din interpretările acestor concepţii, importanţa acordată de Calvin prezenţei dinamice sau influente a lui Cristos face ca perspectiva lui să nu fie cu mult diferită de teoria lui Luther.[24] Se pare că Zwingli, pe de altă parte, a fost de părere că Cristos este prezent numai în mod spiritual. Dacă această interpretare este corectă, atunci cea care a prevalat în cercurile reformate a fost concepţia lui Zwingli, nu a lui Luther. Potrivit unei alte interpretări, Calvin a susţinut că Cristos este prezent în mod spiritual în elemente, iar Zwingli a susţinut că elementele sunt simple simboluri ale lui Cristos; El nu este prezent nici fizic, şi nici spiritual.[25] Dacă această apreciere a poziţiilor lor este corectă, atunci concepţia lui Calvin a fost cea acceptată de către bisericile reformate. Totuşi, nu este atât de important a cui perspectivă a devenit în cele din urmă teoria standard a bisericilor reformate, cât ce anume cuprinde concepţia reformată. Şi asupra acestui lucru putem fi cât se poate de clari. Din această cauză este mai bine să etichetăm poziţia despre care discutăm drept „reformată", mai degrabă decât „calvinistă".

Concepţia reformată susţine că Cristos este prezent la Cina Domnului, dar nu fizic sau trupeşte. Mai exact, prezenţa Lui în cadrul sacrament este de natură spirituală sau dinamică. Folosind analogia soarelui, Calvin a afirmat că Cristos este prezent prin influenţă. Soarele rămâne în cer, cu toate acestea căldura şi lumina lui sunt prezente pe pământ. În acelaşi fel, strălucirea Duhului ne face posibilă unirea cu carnea şi sângele lui Cristos.[26] În conformitate cu Romani 8:9-11, Cristos locuieşte în noi prin Duhul şi numai prin Duhul. Ideea că noi mâncăm cu adevărat trupul lui Cristos şi Îi bem sângele este absurdă. Mai degrabă, participanţii sinceri la Cina Domnului sunt hrăniţi spiritual prin faptul că se împărtăşesc din pâine şi vin. Duhul Sfânt îi aduce într-o legătură mai strânsă cu persoana lui Cristos, capul viu al Bisericii şi sursa vitalităţii spirituale.

În concepţia reformată, elementele sacramentului nu sunt arbitrare sau separabile de ceea ce semnifică ele – moartea lui Cristos, valoarea morţii Lui, participarea credinciosului în Cristos cel răstignit şi părtăşia credincioşilor.[27] Şi nu numai că elementele semnifică sau reprezintă trupul şi sângele lui Cristos, dar ele fac mai mult decât atât. Ele şi pecetluiesc. Louis Berkhof sugerează că Cina Domnului pecetluieşte dragostea lui Cristos faţă de credincioşi, dându-le asigurarea că toate promisiunile legământului şi bogăţiile Evangheliei sunt ale lor printr-un act de donaţie divin. În schimbul drepturilor personale asupra acestei bogăţii şi a unei posedări reale a ei, credincioşii îşi exprimă credinţa în Cristos ca Mântuitor şi promit solemn să asculte de El ca Domn şi Rege.[28]

---

[24] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 3, p. 626-631.

[25] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 646.

[26] Jean Calvin, *Institutio Christianae religionis*, cartea 4, capitolul 17, secţiunea 12.

[27] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 650.

Există, prin urmare, un veritabil beneficiu obiectiv de pe urma sacramentului. Acest beneficiu nu este cauzat de participant; mai degrabă, el este imprimat sacramentului de Însuşi Cristos. Luând elementele, participantul de fapt primeşte din nou şi în mod continuu vitalitatea lui Cristos. Totuşi, acest lucru nu trebuie imaginat ca ceva cu totul unic în sensul că participantul experimentează prin sacrament ceva ce nu poate fi experimentat nicăieri altundeva. Într-adevăr, chiar şi credincioşii din Vechiul Testament au experimentat ceva de aceeaşi natură. Calvin spune: „Apa care a ţâşnit din stâncă în deşert a fost pentru israeliţi un simbol şi un semn al aceluiaşi lucru care este reprezentat în vremea noastră la Cină prin vin."[29] Efectul Cinei Domnului nu trebuie considerat însă ca ceva ce apare automat. El depinde în mare măsură de credinţa şi receptivitatea participantului.

Concepţia zwingliană

Ultima poziţie pe care o vom examina este concepţia potrivit căreia Cina Domnului este doar o simplă comemorare. Această concepţie este de obicei pusă pe seama lui Zwingli, cu toate că unii ar spune că Zwingli a mers mai departe cu teoria sa. Este probabil ca Zwingli să fi îmbrăţişat mai multe perspective asupra acestei probleme şi ca el să-şi fi modificat poziţia spre sfârşitul vieţii sale. Charles Hodge susţine că există o foarte mică diferenţă între concepţia lui Zwingli şi cea a lui Calvin.[30]

Elementul principal al concepţiei lui Zwingli este accentul puternic pus de el pe rolul sacramentului în aducerea aminte a morţii lui Cristos şi pe eficacitatea ei pentru credincios. Astfel, Cina Domnului este în esenţă o comemorare a morţii lui Cristos.[31] În timp ce Zwingli a vorbit despre o prezenţă spirituală a lui Cristos, unii dintre cei care au adoptat sub mai multe aspecte poziţia lui (de ex., anabaptiştii) au negat cu atâta fermitate conceptul de prezenţă fizică sau trupească, încât nu au prea lăsat loc pentru nici un fel de prezenţă specială. Ei au subliniat faptul că Isus este prezent în mod spiritual peste tot. Prezenţa Lui în elemente nu este mai intensă decât prezenţa Lui altundeva.

Potrivit acestei concepţii, valoarea sacramentului rezidă pur şi simplu în primirea prin credinţă a beneficiilor morţii lui Cristos. Cina Domnului nu este decât una dintre căile prin care noi putem primi aceste beneficii prin credinţă, deoarece efectul Cinei Domnului nu are o natură diferită de, să zicem, cel al unei predici. Ambele sunt tipuri de proclamare.[32] Cina Domnului diferă de predici doar prin faptul că implică un mijloc vizibil de proclamare. În ambele cazuri, ca de fapt în cazul oricărei proclamări factorul absolut esenţial pentru a avea vreun beneficiu este credinţa. Cristos nu este prezent cu persoana care nu crede. Am putea spune aşadar că nu atât sacramentul Îl aduce pe Cristos la cel care participă la administrarea sacramentului, cât credinţa credinciosului Îl aduce pe Cristos la sacrament.

---

[28] Ibid., p. 651.

[29] Calvin, *Institutio*, cartea 4, capitolul 17, secţiunea 1, 5.

[30] Hodge, *Systematic Theology*, p. 626-627.

[31] Ibid., p. 627-628.

[32] Strong, *Systematic Theology*, p. 541-543.

Tratarea problemelor

Prezenţa lui Cristos

Trebuie acum să înfruntăm problemele pe care le-am prezentat la începutul acestui capitol şi să încercăm să ajungem la o anumită rezolvare. Prima problemă este întrebarea privitoare la prezenţa lui Cristos în sacrament. Sunt trupul şi sângele lui Cristos prezente într-un mod oarecum special şi dacă da, în ce sens? Modalitatea cea mai naturală şi mai directă de a interpreta cuvintele lui Isus: „Acesta este trupul Meu" şi „Acesta este sângele Meu", este cea literală. De vreme ce obişnuim să interpretăm literal Scriptura, trebuie să fim pregătiţi să oferim o justificare dacă vom interpreta aceste cuvinte în alt fel. În acest caz specific se întâmplă să existe anumite considerente care de fapt pledează împotriva interpretării literale.

În primul rând, dacă luăm literal cuvintele „Acesta este trupul Meu" şi „Acesta este sângele Meu", rezultă o absurditate. Dacă Isus a vrut să spună că pâinea şi vinul au fost într-adevăr trupul şi sângele Lui în acel moment în camera de sus, atunci El a susţinut de fapt că trupul şi sângele Lui se află simultan în două locuri diferite, deoarece forma Sa trupească se afla chiar alături de elemente. A crede că Isus s-a aflat în acelaşi timp în două locuri diferite este într-un fel o negare a încarnării, care a limitat aspectul fizic al naturii Sale umane la apariţia într-un singur loc din spaţiu.

În al doilea rând, există dificultăţi de natură conceptuală pentru cei care declară că Cristos a fost (şi este) prezent trupeşte în toate ocaziile în care are loc Cina Domnului. În timp ce paragraful precedent a prezentat problema prezenţei simultane a cărnii şi sângelui lui Cristos în două locuri diferite, aici ne confruntăm cu problema modului în care două substanţe (de ex., carnea şi pâinea) pot fi simultan în acelaşi loc (concepţia luterană) sau a modului în care o anumită substanţă (de ex., sângele) poate exista fără nici una din caracteristicile ei obişnuite (concepţia catolică). Deşi adepţii teoriei prezenţei fizice oferă explicaţii pentru concepţia lor, cazurile lor se sprijină pe un tip de metafizică ce pare foarte ciudată pentru minţile secolului al XX-lea şi, într-adevăr, nouă ni se pare a fi de neconceput.

Aceste dificultăţi în sine nu sunt suficiente pentru a ne influenţa decisiv interpretarea. Ele sugerează însă că cuvintele lui Isus nu trebuie luate literal. Trebuie acum să căutăm puncte de reper pentru a stabili ce a vrut să comunice de fapt Isus atunci când a spus: „Acesta este trupul Meu" şi „Acesta este sângele Meu".

Când Isus a rostit cuvintele prin care au instituit sacramentul Cinei Domnului, El Şi-a concentrat atenţia asupra relaţiei dintre credincioşii individuali şi Domnul lor. Este demn de remarcat faptul că în multe alte ocazii când S-a referit la acest subiect, El a folosit metafore pentru a se caracteriza pe Sine: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa"; „Eu sunt Viţa, voi sunteţi mlădiţele"; „Eu sunt Păstorul cel bun"; „Eu sunt Pâinea vieţii". La Ultima Cină El a folosit metafore similare, inversând subiectul şi numele predicativ: „Acesta [pâinea] este trupul Meu"; „Acesta [vinul] este sângele Meu". În concordanţă cu limbajul figurativ, noi am putea interpreta afirmaţiile lui Isus: „Aceasta reprezintă [sau semnifică] trupul Meu" şi „Acesta reprezintă [sau semnifică] sângele Meu". Această abordare ne scuteşte de tipul de dificultăţi întâmpinate de concepţia că Cristos este prezent în mod fizic în elemente.

Cum rămâne însă cu ideea că Cristos este prezent în mod spiritual? Această concepţie a apărut din două surse istorice. Pe de-o parte, a existat o anumită dorinţă a unor teologi de a reţine ceva din credinţa tradiţională în prezenţa lui Cristos, chiar dacă ei căutau să schimbe acea credinţă. Atitudinea lor faţă de reformarea crezului înclina mai mult înspre păstrarea a tot ce nu este respins explicit de Scriptură, decât înspre a porni de la zero, păstrând doar acele doctrine ale crezului care sunt prezentate în mod explicit de Scriptură. În loc să respingă în totalitate tradiţia şi să construiască un sistem complet nou, ei au ales să modifice vechea credinţă. Cealaltă sursă a concepţiei că Cristos este prezent în mod spiritual a fost o anumită înclinaţie spre misticism. Unii credincioşi, care au considerat că au avut o experienţă profundă cu Cristos în timp ce au participat la Cina Domnului, au tras concluzia că era neapărat necesar ca Cristos să fi fost prezent în chip spiritual. Doctrina a servit ca o explicare a experienţei avute.

Evaluând această concepţie este important să ne amintim că Isus a promis să fie cu ucenicii Săi oriunde şi în toate timpurile (Matei 28:20; Ioan 14:23; 15:4-7). Astfel că El este prezent pretutindeni, dar cu toate acestea, El a promis să fie prezent în mod special atunci când ne întrunim ca şi comunitate a credincioşilor (Matei 18:20). Cina Domnului, ca act de închinare, este din acest motiv un prilej deosebit de favorabil pentru a ne întâlni cu El. Probabil că prezenţa specială a lui Cristos în cadrul sacramentului este mai degrabă prin influenţă decât de o natură metafizică. În acest sens este semnificativ faptul că în relatarea lui Pavel despre Cina Domnului nu ni se spune nimic despre prezenţa lui Cristos. În schimb, ni se spune simplu: „Pentru că ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din paharul acesta vestiţi moartea Domnului până va veni El" (1 Cor. 11:26). Acest verset sugerează că ritul este în esenţă comemorativ.

Trebuie să fim deosebit de atenţi să evităm negativismul care a caracterizat uneori această concepţie potrivit căreia Cina Domnului este în esenţă o aducere aminte. Din dorinţa înfocată de a evita concepţia că Isus este prezent într-un anumit mod magic, anumiţi baptişti, printre alţii, au mers uneori atât de departe încât au dat impresia că singurul loc în care Isus nu este de găsit în mod sigur este Cina Domnului. Aceasta este ceea ce un lider baptist a numit „doctrina despre absenţa reală" a lui Isus Cristos.

Cum trebuie să ne raportăm prin urmare la Cina Domnului? Noi trebuie să o aşteptăm cu nerăbdare ca pe un moment de părtăşie şi comuniune cu Cristos. Trebuie să luăm de fiecare dată Cina Domnului cu încrederea că prin ea ne vom întâlni cu Cristos, deoarece El a promis să Se întâlnească cu noi. Trebuie să ne gândim la acest sacrament nu atât în termenii prezenţei lui Cristos, cât mai ales în termeni promisiunii Lui şi a unei eventuale relaţii mai strânse cu El. Trebuie de asemenea să fim atenţi să evităm concepţia neoortodoxă conform căreia pentru participantul sincer Cina Domnului este o întâlnire subiectivă cu Cristos. Cristos este prezent în mod obiectiv. Duhul este capabil să-L facă real în experienţa noastră şi a şi promis acest lucru. Prin urmare, prin Cina Domnului suntem atraşi mai aproape de Cristos şi astfel ajungem să-L cunoaştem mai bine şi să-L iubim mai mult.

Eficacitatea ritului

Cele spuse despre prezenţa lui Cristos lasă de asemenea să se înţeleagă foarte multe despre natura beneficiului adus de participarea la Cina Domnului. În urma afirmaţiei lui Pavel din 1 Corinteni 11:27-32 ar trebui să ne fie clar că nu există nimic automat în natura acestui beneficiu. La Corint, mulţi dintre cei care au participat la Cina Domnului, în loc să se zidească spiritual au ajuns să fie slabi şi bolnavi; unii au murit chiar (v. 30). În cazul lor, binefacerile avute în vedere de Domnul s-au lăsat aşteptate. Este evident că efectul Cinei Domnului trebuie să fie dependent de sau proporţional cu credinţa credinciosului şi răspunsul lui la conţinutul ritului. Corintenii care s-au îmbolnăvit sau care au murit nu au recunoscut sau nu au apreciat corect (διακρίνω) trupul lui Cristos. Pentru ca ritul să fie eficient sunt necesare o înţelegere corectă a semnificaţiei lui şi un răspuns corespunzător prin credinţă.[33]

De aceea este important să recapitulăm ce anume simbolizează Cina Domnului. Ea este mai ales o evocare a morţii lui Cristos şi a caracterului ei sacrificial şi împăciuitor ca jertfă adusă Tatălui pentru noi. Ea mai simbolizează dependenţa noastră de Domnul şi legătura cu El şi vesteşte a doua Lui venire. În plus, Cina Domnului simbolizează unitatea credincioşilor în cadrul Bisericii şi dragostea şi grija lor unii pentru alţii. Ea reflectă adevărul că trupul este *un singur* trup.

Este potrivit să se explice semnificaţia Cinei cu ocazia fiecărui serviciu special dedicat ei. Şi trebuie de asemenea să existe o autoexaminare riguroasă a fiecărui participant. Fiecare individ în parte trebuie să-şi evalueze cu atenţie propria Sa înţelegere şi stare spirituală (1 Cor. 11:27-28). Cina Domnului va fi atunci o ocazie de rededicare personală în slujba Domnului.

Administrarea corectă a ritului

Scriptura ne dă foarte puţină lumină cu privire la cine anume trebuie să administreze Cina Domnului. În afara sărbătoririi iniţiale a sacramentului, când Isus Însuşi a împărţit elementele, nu ni se spune cine a (au) prezidat sau ce a (au) făcut cel (sau cei) care au condus ulterior serviciul dedicat Cinei Domnului. Iar Scriptura nici nu prevede existenţa vreunui fel de calificări speciale în cazul celor care conduc ritul sau a celor care asistă la el. De fapt, în Noul Testament se spun foarte puţine lucruri despre ordinare.

---

[33] G. H. Clayton, „Eucharist" în *Dictionary of the Apostolic Church*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1916, vol. 1, p. 374.

Ceea ce reiese din relatările Evangheliei şi din epistolele lui Pavel este că Cina Domnului a fost încredinţată Bisericii şi trebuie, după câte se pare, să fie administrată de ea. Prin urmare, se pare că nu este greşit dacă persoanele care au fost alese şi împuternicite de Biserică pentru supravegherea şi conducerea serviciilor ei de închinare administrează şi Cina Domnului. Aşadar, cel puţin o parte a conducătorilor Bisericii, aleşi după rânduială, ar trebui să asiste la administrarea sacramentului; păstorul ar trebui să preia rolul conducător. În absenţa unor astfel de slujitori, în locul lor pot să slujească alţii care corespund cerinţelor. În general, cei care asistă ar trebui să aibă trăsăturile listate de Pavel în vederea alegerii diaconilor; cei care conduc ar trebui să posede setul de caracteristici pe care Pavel le înşiră pentru alegerea unor episcopi (1 Tim. 3).

Cine poate participa la Cina Domnului

Nicăieri în Scriptură nu găsim o expunere detaliată a cerinţelor pentru primirea Cinei Domnului. Cele pe care le avem le-am dedus din cuvântarea lui Pavel din 1 Corinteni 11 şi din ce ştim despre semnificaţia sacramentului. Dacă Cina Domnului semnifică, cel puţin în parte, o relaţie spirituală între credinciosul individual şi Domnul, atunci reiese că una dintre cerinţe este o relaţie personală cu Domnul. Cu alte cuvinte, cei care participă ar trebui să fie credincioşi autentici în Cristos. Şi deşi nu pot fi formulate nici un fel de pretenţii în ceea ce priveşte vârsta, cel care participă la Cina Domnului ar trebui să fie suficient de matur ca să fie capabil să deosebească trupul lui Cristos (1 Cor. 11:29).

O altă cerinţă reiese din textele care vorbesc despre unele persoane ale căror păcate au fost atât de grave, încât Pavel a recomandat insistent Bisericii să-i înlăture din trup (1 Cor. 5:1-5). Negreşit, Biserica, pentru că ei i-a fost încredinţată spre administrare Cina Domnului, ar trebui, ca o primă etapă a disciplinării, să reţină pâinea şi paharul de la cel despre care se ştie că trăieşte într-un păcat flagrant. Totuşi, în alte cazuri – pentru că nu ştim care a fost setul de cerinţe care trebuia îndeplinit în vederea apartenenţei la bisericile neo-testamentare – este poate mai bine ca o dată ce am explicat ce înseamnă sacramentul şi pe ce bază ar trebui să ia cineva parte la el, să lăsăm în seama individului decizia de a participa sau nu la Cina Domnului.

Elementele

Răspunsul la întrebarea ce fel de elemente vom alege să folosim la oficierea Cinei Domnului va depinde, cel puţin în parte, de cât de mult dorim să copiem cu exactitate condiţiile iniţiale sau să prindem simbolismul sacramentului. Dacă preocuparea noastră principală este copierea, vom folosi pâinea nedospită a mesei pascale tradiţionale. Dacă, însă, suntem preocupaţi de simbolism mai mult, putem folosi pâine dospită. Faptul că vom folosi o singură pâine va simboliza unitatea Bisericii; frângerea acelei pâini ar semnifica frângerea trupului lui Cristos. În ceea ce priveşte paharul, copierea evenimentului originar ar reclama vin, probabil diluat cu de la una până la douăzeci de părţi de apă pentru fiecare parte de vin.[34] Dacă, pe de altă parte, scopul nostru principal este reprezentarea sângelui lui Cristos, atunci mustul de struguri va fi la fel de bun.

Acolo unde elementele tradiţionale nu sunt la îndemână, se pot folosi înlocuitori care păstrează simbolismul. Într-adevăr, peştele ar putea fi un simbol mai potrivit decât pâinea. Folosirea unor înlocuitori bizari, doar de dragul schimbării, trebuie evitată. Fulgii crocanţi de cartofi şi Cola, de exemplu, se aseamănă prea puţin cu originalul. Trebuie căutat un echilibru între repetarea actului cu o asemenea uniformitate încât să ajungem să participăm la el din obişnuinţă, fără să-i conştientizăm semnificaţia pe de-o parte, şi o asemenea schimbare a procedurii încât să ne concentrăm atenţia doar asupra procedurii în loc să ne gândim la lucrarea ispăşitoare a lui Cristos, pe de altă parte.

Ceea ce comemorăm noi la Cina Domnului nu sunt circumstanţele exacte ale primei Cine, ci ceea ce a reprezentat ea pentru Isus şi pentru ucenici în camera de sus. Acesta fiind cazul, este important ca elementele să transmită semnificaţia actului, şi nu să fie similare cu cele iniţiale. Un considerent asemănător apare şi atunci când se discută care este ziua cea mai potrivită pentru Cina Domnului. Oficierea sacramentului în Joia Mare, mai degrabă decât în Vinerea Mare poate fi mai mult o încercare de copiere a Ultimei Cine, decât o comemorare a morţii Domnului.

Iar în ceea ce priveşte întrebarea dacă este necesar sau nu să se folosească o singură pâine şi un singur pahar, există o anumită libertate de acţiune. Pavel vorbeşte despre „o pâine" din care toţi iau câte o bucată (1 Cor. 10:17), dar aceasta nu înseamnă neapărat că e nevoie de o pâine întreagă. Nu există o referire similară referitor la „un singur pahar", aşa că folosirea paharelor separate nu compromite simbolismul. Anumite considerente din domeniul igienei pot foarte bine să determine Biserica să folosească mai degrabă pahare separate pentru fiecare decât un singur pahar comun. Mai mult decât atât, este posibil ca în adunările mari acesta să fie singura modalitate practică de a celebra Cina Domnului.

Frecvenţa practicării ritului

Cât de des ar trebui să se ia Cina Domnului este o altă problemă cu privire la care nu avem afirmaţii didactice explicite în Scriptură. Nu avem nici măcar o descriere amănunţită a practicii din Biserica primară, cu toate că se prea poate ca Cina Domnului să fi fost ţinută săptămânal, adică de fiecare dată când se strângea Biserica. Având în vedere lipsa de informaţii specifice, vom decide pe baza principiilor biblice şi a unor considerente practice.

Unul dintre motivele pentru care Cristos a instituit Cina Domnului este tendinţa crezurilor noastre de a aluneca de la nivelul conştient la cel preconştient. Sigmund Freud a recunoscut că personalitatea umană are cel puţin trei nivele de conştienţă: conştientul (sau, cum l-a numit Freud, conştientul perceptual), preconştientul şi inconştientul. Conştientul este format din acele lucruri de care suntem de fapt conştienţi în orice clipă. În inconştient se află acele experienţe şi idei ale noastre pe care nu le putem conştientiza volitiv (deşi unii psihologi şi psihiatri pretind că nici o experienţă nu se pierde vreodată; fiecare idee poate fi adusă înapoi în conştient prin psiho analiză, hipnoză sau prin anumite tipuri de droguri). Preconştientul conţine acele experienţe şi idei pe care omul, deşi nu este în mod curent conştient de ele, le poate uşor chema în conştient printr-un act de voinţă. Majoritatea credinţelor noastre doctrinare se află la acest nivel intermediar. Cina Domnului are efectul de a aduce crezurile preconştiente în conştient. Din acest motiv, ea ar trebui practicată suficient de des încât să nu apară mari pauze între momentele de meditare asupra adevărurilor pe care le reprezintă, dar nu atât de des încât să se banalizeze sau să ni se pară ceva atât de comun încât să participăm mecanic la ea fără să ne mai gândim cu adevărat la semnificaţia ei. Probabil că ar fi bine ca Biserica să practice Cina Domnului în mod frecvent, permiţând credinciosului individual să decidă singur cât de des vrea să participe la ea. Dacă ştim că putem participa la Cina Domnului atunci când simţim nevoia şi dorinţa, dar că nu ni se cere să participăm de fiecare dată, ea nu va ajunge pentru noi o rutină.

---

[34] Robert H. Stein, „Wine-Drinking in New Testament Times", *Christianity Today*, 20 iunie 1975, p. 9-11 (923-925).

Ar trebui să fie cât se poate de uşor ca cineva să ia parte la Cină sau ar trebui să fie mai dificil? Trebuie să se pledeze pentru planificarea în aşa fel a Cinei Domnului încât aceasta să facă necesară o intenţie şi o decizie fermă de a fi prezent din partea fiecărui participant. Dacă Cina Domnului este în continuarea unui serviciu obişnuit de închinare, mulţi oameni vor rămâne şi vor participa la ea numai pentru că întâmplător se află acolo. Pe de altă parte, dacă Cina Domnului are loc în cadrul unui serviciu separat, importanţa ei va fi scoasă în evidenţă. Toţi participanţii vor fi nevoiţi să se hotărască în mod special să primească elementele şi să se concentreze asupra semnificaţiei lor.

Cina Domnului, corect administrată, este un mijloc de înviorare a credinţei şi a dragostei credinciosului în timp ce el meditează încă o dată la minunea morţii Domnului şi la faptul că cei care cred în El vor trăi veşnic.

E oare posibil ca eu să am
Vreun folos din sângele Mântuitorului?
A murit El pentru mine, cel care I-am provocat durerea?
Pentru mine, care L-am persecutat până la moarte?
Surprinzătoare dragoste! cum e posibil
Ca Tu, Dumnezeul Meu, să fi murit pentru mine?

(Charles Wesley, 1738)

54

Unitatea Bisericii

- Argumente în favoarea unității Bisericii
  - Învățături biblice cu privire la unitatea Bisericii
  - Considerente teologice generale
  - Considerente practice: mărturie și eficiență comună
- Concepții despre natura unității
  - Unitatea spirituală
  - Recunoașterea reciprocă și părtășia
  - Unitatea conciliară
  - Unitatea organică
- Istoria și statutul prezent al ecumenismului
- Probleme ridicate de evanghelici
  - Problema teologică
  - Problema eclesiologică
  - Problema metodologică
  - Problema teleologică
- Linii directoare în vederea acțiunii

Un subiect care a revenit în discuţie în diverse perioade ale istoriei este reprezentat de unitatea Bisericii. Definiţia unităţii Bisericii şi fervoarea dezbaterilor au variat de-a lungul secolelor. Uneori unitatea Bisericii a fost un subiect destul de controversat. În secolul al XX-lea, divergenţele în privinţa naturii unităţii Bisericii au cauzat, în mod paradoxal, foarte multă lipsă de unitate. Şi totuşi, subiectul este de aşa natură încât nu poate fi evitat.

Argumente în favoarea unității Bisericii

Învățături biblice cu privire la unitatea Bisericii

Printre motivele pentru care Biserica trebuie să lupte pentru unitate se află şi acele pasaje didactice din Noul Testament care ne învaţă în mod specific că Biserica ar trebui să fie, de fapt este, sau va fi una. Probabil cel mai convingător pasaj este aşa-numita rugăciune de Mare Preot a lui Isus: „Şi Mă rog nu numai pentru ei, ci şi pentru cei ce vor crede în Mine prin cuvântul lor. Mă rog ca toţi să fie una, cum Tu, Tată, eşti în Mine şi Eu în Tine; ca şi ei să fie una în Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Eu le-am dat slava pe care Mi-ai dat-o Tu, pentru ca ei să fie una, cum şi noi suntem una – Eu în ei şi Tu în Mine – pentru ca ei să fie în chip desăvârşit una, ca să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit, cum M-ai iubit pe Mine" (Ioan 17:20-23). Este semnificativ faptul că în timp ce Domnul Îşi exprimă cu putere preocuparea pentru bunăstarea ucenicilor Săi, El vorbeşte despre unitatea dintre Tatăl şi Fiul ca model al unităţii dintre credincioşi. Unitatea dintre credincioşi şi a credincioşilor cu alţii şi cu Dumnezeu va mărturisi lumii că Tatăl L-a trimis pe Fiul. Totuşi, ni se spun destul de puţine lucruri despre natura acestei unităţi.

Un al doilea pasaj major este îndemnul lui Pavel din Efeseni 4. După ce i-a rugat pe cititorii săi să ducă o viaţă demnă de chemarea lor (v. 1), el îi îndeamnă să „caute să păstreze unirea Duhului prin legătura păcii" (v. 3). El continuă acest apel cu enumerarea unor lucruri fundamentale care îi unesc pe credincioşi: „Este un singur trup, un singur Duh, după cum şi voi aţi fost chemaţi la o singură nădejde a chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credinţă, un singur botez. Este un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor, care este mai presus de toţi, care lucrează prin toţi şi care este în toţi" (v. 4-6). De vreme ce toţi credincioşii mărturisesc acelaşi trup, acelaşi Duh, aceeaşi nădejde, acelaşi Domn, aceeaşi credinţă, acelaşi botez, acelaşi Dumnezeu şi acelaşi Tată, ei ar trebui să dea dovadă de o unitate a Duhului. În încheierea îndemnului său, Pavel îi sfătuieşte insistent pe cititorii săi să crească spiritual în Cristos, „din El tot trupul, bine închegat şi strâns legat prin ceea ce dă fiecare încheietură, îşi primeşte creşterea, potrivit cu lucrarea fiecărei părţi în măsura ei şi se zideşte în dragoste" (v. 16). Când Biserica se uneşte sub conducerea lui Cristos, capul ei, are loc o experienţă creştină aducătoare de maturitate. Cu toate acestea, deşi profund preocupat de făurirea unei unităţi a Duhului, Pavel nu specifică foarte limpede în ce anume constă această unitate, nici nu clarifică dacă această unitate trebuie să se extindă dincolo de biserica locală căreia i se adresează el. Totuşi, este important să ţinem seama de faptul că Efeseni a fost probabil o epistolă enciclică. Mesajul ei nu a fost limitat la o singură congregaţie.[1] Prin urmare, chemarea lui Pavel la unitate a avut fără îndoială un larg ecou.

Pavel lansează un apel oarecum similar în Filipeni 2:2, unde îi îndeamnă pe cititorii săi să aibă „o simţire, o dragoste, un suflet şi un gând". Cheia pentru dezvoltarea acestei atitudini este umilinţa şi grija faţă de alţii (v. 3-4). Şi modelul perfect este dat de dezbrăcarea de Sine a lui Cristos (v. 5-8). Urmarea exemplului Său va duce la o unitate adevărată între membrii congregaţiei.

Considerente teologice generale

Pe lângă aceste învăţături specifice ale Scripturii, există mai multe considerente teologice generale care pledează în favoarea unităţii dintre credincioşi. Aceste considerente cuprind unicitatea Israelului antic şi unicitatea lui Dumnezeu, pe care se baza caracterul naţional al lui Israel. Israel trebuia să fie o singură naţiune deoarece Dumnezeul căruia I se închina el era unul singur. Faptul că Dumnezeu este unul singur este exprimat cel mai limpede în pasaje ca

---

[1] Stig Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians*, Lexington, Ky., American Theological Library Association, 1963, p. 107-108.

Deuteronom 6:4. Deoarece Dumnezeu este unul, poporul lui Israel trebuia să I se închine cu toată inima (v. 5). Mai mult decât atât, pentru că Dumnezeu este unul, universul este cu adevărat una. Întregul univers a fost creat de Dumnezeu, cum ne învaţă Geneza 1; întreaga lume, fiind o unitate, se conformează voii Creatorului ei. Deoarece toate lucrurile, inclusiv omul, au o origine comună şi un singur Domn, este un lucru întru totul corect, ba mai mult, este un imperativ, ca credincioşii să se unească.[2]

Unitatea Israelului vetero-testamentar este simbolizată prin două instituţii, Templul şi Legea. În Deuteronom 12 se arată că toate celelalte locuri şi forme de închinare trebuie eliminate, deoarece există un singur Dumnezeu adevărat. Templul este locul de reşedinţă al lui Dumnezeu; toţi oamenii din Israel trebuie să se închine la Templu. În mod similar, Legea este un factor unificator. Toate persoanele, indiferent de seminţia lor sau de clasa lor socială, trebuie să o respecte.[3]

Diverse ilustraţii din Noul Testament lămuresc faptul că Biserica, în calitate de succesoare a lui Israel, trebuie să-i urmeze exemplul printr-o unicitate similară. Asemenea lui Israel, credincioşii în Cristos constituie o singură rasă, o singură naţiune: „Voi sunteţi o seminţie aleasă, o preoţie împărătească, un neam sfânt, un popor pe care Dumnezeu Şi l-a câştigat ca să fie al Lui" (1 Pet. 2:9). Dar Noul Testament merge dincolo de conceptul de rasă, deoarece în noua comunitate a lui Dumnezeu există tot felul de oameni. Unitatea este mai intensă; Pavel vorbeşte de Biserică ca despre o casă: „Aşadar, voi nu mai sunteţi nici străini, nici oaspeţi ai casei, ci sunteţi împreună cetăţeni cu sfinţii, oameni din casa lui Dumnezeu" (Efes. 2:19). Aici Pavel introduce imaginea Templului pentru a sublinia ideea de unitate: „fiind zidiţi pe temelia apostolilor şi prorocilor, piatra din capul unghiului fiind Isus Cristos. În El toată clădirea, bine închegată, creşte ca să fie un Templu sfânt în Domnul. Şi prin El şi voi sunteţi zidiţi împreună ca să fiţi un lăcaş al lui Dumnezeu, prin Duhul" (v. 20-22). Petru vorbeşte într-un mod similar despre Biserică: „Şi voi, ca nişte pietre vii, sunteţi zidiţi ca să fiţi o casă duhovnicească, o preoţie sfântă şi să aduceţi jertfe duhovniceşti, plăcute lui Dumnezeu, prin Isus Cristos" (1 Pet. 2:5).[4]

Imaginea Bisericii ca mireasă a lui Cristos pledează în acelaşi fel pentru unitatea dintre credincioşi. De la începuturile ei căsătoria a fost intenţionată să fie monogamă: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de nevasta sa şi se vor face un singur trup" (Gen. 2:24). Aici nu ni se sugerează nimic altceva în afara unei singure femei şi a unui singur bărbat. Isus citează acest verset atunci când vorbeşte de permanenţa căsniciei (Matei 19:5) şi Pavel îl citează într-un pasaj în care este comparată relaţia maritală cu relaţia dintre Cristos şi Biserică (Efes. 5:31). Dacă Biserica este mireasa lui Cristos, ea trebuie să fie un singur trup, nu mai multe.[5]

Imaginea Bisericii ca trup al lui Cristos este un alt argument puternic în favoarea unităţii. Când Pavel discută numărul mare de membri şi de funcţii din cadrul Bisericii, el spune explicit: „Căci după cum trupul este unul şi are multe mădulare şi după cum toate mădularele trupului, măcar că sunt mai multe, sunt un singur trup, tot aşa este şi Cristos. Noi toţi, în adevăr, am fost botezaţi de un singur Duh ca să alcătuim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie slobozi; şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh" (1 Cor. 12:12-13).

---

[2] Ibid., p. 7.

[3] Geoffrey W. Bromiley, *The Unity and Disunity of the Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 9-10.

[4] Ibid., p. 10-11.

[5] Ibid., p. 11.

Argumentul teologic cel mai profund pe care îl aduce Pavel în favoarea unităţii credincioşilor se găseşte probabil în Efeseni şi Coloseni. În Coloseni 1:13-23, un pasaj care începe cu o notă soteriologică şi apoi trece la lucrarea lui Dumnezeu de creaţie, Pavel declară că Cristos a creat toate lucrurile (v. 15-16) şi că în El toate lucrurile se ţin împreună (v. 17). Aceasta înseamnă că El este capul trupului, al Bisericii (v. 18). În versetele 19-20 se atinge un punct culminant: „Căci Dumnezeu a vrut ca toată plinătatea să locuiască în El şi să împace totul cu Sine, prin El, atât ce este pe pământ, cât şi ce este în ceruri, făcând pace prin sângele crucii Lui." Ţinta lui Cristos este să împace toate lucrurile cu Sine. Toate lucrurile, inclusiv Biserica, se vor uni în El. Pavel are în vedere acest final atunci când pledează în 3:14-15: „Dar mai presus de toate acestea, îmbrăcaţi-vă cu dragostea, care este legătura desăvârşirii. Pacea lui Cristos, la care aţi fost chemaţi ca să alcătuiţi un singur trup, să stăpânească în inimile voastre şi fiţi recunoscători."[6]

Unitatea Bisericii este o temă care străbate toată Epistola către Efeseni. Primul capitol se încheie cu imaginea lui Cristos în calitate de „căpetenie peste toate lucrurile Bisericii, care este trupul Lui" (Efes. 1:22-23). În capitolul următor, accentul este pus pe unitatea dintre iudeu şi creştinul provenit din rândurile neamurilor: „Căci El este pacea noastră care din doi a făcut unul şi a surpat zidul de la mijloc care-i despărţea şi, în trupul Lui, a înlăturat vrăjmăşia dintre ei, Legea poruncilor, în orânduirile ei, ca să facă pe cei doi să fie în El Însuşi un singur om nou, făcând astfel pace; şi i-a împăcat pe cei doi cu Dumnezeu într-un singur trup, prin cruce, prin care a nimicit vrăjmăşia" (2:14-16). Capitolul se încheie cu un pasaj pe care l-am semnalat anterior – iudeul şi creştinul din rândul neamurilor uniţi într-un templu sfânt în Domnul (v. 20-22). În capitolul 4 Pavel alcătuieşte o listă a motivelor pe baza cărora Biserica trebuie imaginată ca fiind una. Stig Hanson comentează pe marginea pasajului: „Un singur Trup se referă la Biserică în calitate de Trup al lui Cristos, aceasta este părerea celor mai mulţi care studiază expozitiv Biblia. Acest Trup trebuie să fie unul, deoarece Cristos este unul şi Cristos nu poate fi divizat."[7] Ulterior în cursul capitolului (v. 11-14) Pavel dezvoltă ideea lucrării de slujire, care are scopul de zidire a Bisericii într-o singură credinţă (v. 5). Aceasta garantează unitatea instituită de Cel care este unul singur, de Cristos.

Considerente practice: mărturie și eficiență comună

Există de asemenea câteva considerente practice care pledează în favoarea unităţii creştine. Unul dintre ele este mărturia comună pe care o poate prezenta un grup strâns legat. Am menţionat anterior că Isus S-a rugat pentru unitatea credincioşilor, astfel ca mărturia lor conjugată să poată influenţa lumea (Ioan 17:21). Primii credincioşi se distingeau printr-o unicitate a scopului şi erau deosebit de eficienţi în mărturia lor. Probabil că există o relaţie logică de tip cauză-efect între cele două: „Mulţimea celor ce crezuseră era o inimă şi un suflet. Nici unul nu zicea că averile lui sunt ale lui, ci aveau toate de obşte. Apostolii mărturiseau cu multă putere despre învierea Domnului Isus. Şi un mare har era peste toţi" (Fapte 4:32-33).

---

[6] Hanson, *Unity of the Church*, p. 109-111.

[7] Ibid., p. 152.

Numărul credincioşilor este în creştere atunci când mărturia lor este unită, în timp ce este posibil să apară un efect negativ sau distructiv atunci când ei sunt rivali sau chiar se critică unii pe alţii. Acest adevăr este suficient de evident în Statele Unite, unde certurile în cadrul unei denominaţiuni îi împiedică pe oameni să se alăture credinţei creştine. Problema este şi mai gravă însă în ţările necreştine, în care localnicii, confruntaţi cu diverse eforturi misionare, trebuie să decidă nu numai dacă să devină creştini, ci şi ce fel de creştini să devină: prezbiterieni, baptişti, luterani sau altceva.[8] În unele cazuri pot exista chiar reprezentanţi din partea a două sau mai multe fracţiuni ale aceleiaşi denominaţiuni. Nu ar fi surprinzător dacă potenţialii convertiţi şi-ar ridica mâinile din pricina exasperării, neputând să aleagă între anumite grupuri care par a fi la fel în esenţă. Cu siguranţă că mărturia Evangheliei nu este întărită de existenţa acestor grupuri rivale.

Un alt considerent practic este problema eficienţei. Unde există lipsă de unitate între creştini, acolo există o sporire a eforturilor. Fiecare congregaţie locală consideră că trebuie să aibă anumite tipare şi elemente procedurale, şi la fel crede fiecare bord de misiune şi fiecare colegiu sau seminar creştin. Rezultatul este o mare risipă de resurse aparţinând Împărăţiei lui Dumnezeu. Să ne gândim, ca la un exemplu extrem, la o piaţă dintr-un oraş aflat în centrul zonei vestice a Americii. Pe fiecare latură a pieţii se află câte o catedrală. Toate cele patru clădiri sunt vechi, au un sistem de încălzire ineficient şi învechit şi necesită reparaţii. Mărimea şi bugetul celor patru congregaţii sunt modeste. În consecinţă, congregaţiile sunt slujite de obicei fie de păstori tineri, lipsiţi de experienţă, fie de unii foarte vârstnici, trecuţi cu mult de apogeul puterii lor. Programe mediocre de educaţie creştină sunt ceva cât se poate de obişnuit. Dar cel mai supărător este faptul că serviciile, mesajele şi programele celor patru congregaţii sunt cu totul identice! Vizitatorul nu ar putea descoperi nici o deosebire semnificativă între ele.

Un expert în probleme de eficienţă ar considera că această situaţie este o crasă risipă de resurse. În loc de patru biserici mici care luptă pentru supravieţuire, ar fi mai bine dacă ar exista o singură congregaţie mare. Cele patru clădiri s-ar putea vinde şi noua congregaţie s-ar putea muta într-o clădire conformă cu cerinţele. Ar putea fi angajat un personal alcătuit din specialişti competenţi, cu salarii corespunzătoare, iar fondul de misiune ar putea creşte în urma reducerii cheltuielilor curente. Ar fi cât se poate de dorit ca acest fenomen să aibă loc şi la niveluri mai înalte. Deşi unii oameni ar putea considera că această sugestie este o transformare a mentalităţii de la General Motors în domeniul bisericesc, are de-a face de fapt cu o mai bună administrare a resurselor încredinţate nouă, creştinilor.

---

[8] Martin H. Cressy, „Organic Unity and Church Unions", *The Reformed World* 35, nr. 3, septembrie 1978, p. 103; Martin Marty, *Church Unity and Church Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 40-41.

Concepţii despre natura unităţii

În pofida acordului considerabil în privinţa caracterului dezirabil al unităţii, există prea puţine păreri convergente referitoare la natura ei, la forma pe care ea ar trebui să o îmbrace. În esenţă există patru idei de bază despre unitate. Într-o oarecare măsură ele pot fi corelate cu concepţiile despre natura Bisericii. Le vom enumera începând cu o concepţie care pune accentul pe Biserica invizibilă şi ne vom îndrepta spre o concepţie care accentuează Biserica vizibilă. În general, cu cât va fi mai mare concentrarea asupra Bisericii vizibile, cu atât va fi mai mare şi preocuparea ca unitatea să se manifeste printr-o unire organică reală.

Unitatea spirituală

Prima concepţie despre Biserică accentuează faptul că toţi creştinii sunt una pentru că ei se dedică şi slujesc aceluiaşi Domn. Ei sunt uniţi în Biserica invizibilă, al cărei cap este Cristos. Într-o zi acest trup va putea fi văzut sub formă vizibilă. Între timp, unitatea Bisericii se poate vedea prin faptul că nu există nici un fel de ostilităţi între credincioşi. Toţi credincioşii iubesc alţi credincioşi, chiar şi pe cei cu care nu au un contact real sau cu care nu interacţionează în mod real. Existenţa organizaţiilor separate ale Bisericii vizibile, chiar dacă se află în aceeaşi zonă, nu constituie o provocare la adresa acestei unităţi. Creştinii care consideră că unitatea Bisericii este în esenţă de natură spirituală pun de obicei accentul pe corectitudinea crezului doctrinar şi pe puritatea vieţii, drept criterii ale apartenenţei la Biserică.[9]

Recunoaşterea reciprocă şi părtăşia

A doua concepţie implică mai mult decât o simplă acceptare ideologică a unităţii. Unitatea este tradusă în viaţă la un nivel practic. Fiecare congregaţie recunoaşte statutul altor congregaţii ca părţi legitime ale familiei lui Dumnezeu. Prin urmare, credincioşii se pot transfera cu uşurinţă dintr-o congregaţie în alta. Este posibil de asemenea să existe o colaborare în lucrarea de predicare între reprezentanţii diferitelor congregaţii, o practică ce implică recunoaşterea ordinării în afara unui anumit grup. În plus, membrii diferitelor biserici au părtăşie unii cu alţii şi diferite congregaţii cu angajamente şi idealuri similare şi lucrează împreună când este posibil. De exemplu, ele pot coopera în organizarea unor cruciade de evanghelizare în masă. În esenţă însă cooperarea se face pe o bază ad hoc; ea nu se exprimă sub forma vreunei organizaţii oficiale, permanente.[10]

Unitatea conciliară

Cu toate acestea, există ocazii în care bisericile intră într-o alianţă oficială pentru a realiza scopurile comune. Ele se unesc într-un aşa-zis conciliu sau într-o asociaţie a bisericilor. Aceasta este în esenţă o asociere în scopul cooperării denominaţiunilor, fiecare denominaţiune păstrându-şi propria sa identitate. Este un efort combinat al, să zicem, metodiştilor, luteranilor şi episcopalienilor, fiecare dintre ei continuându-şi propriile sale tradiţii unice. Se pune accent atât asupra părtăşiei, cât şi asupra acţiunii, întrucât unitatea este vizibilă şi spirituală.

---

[9] J. Marcellus Kik, *Ecumenism and the Evangelical*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1958, p. 48-53.

[10] James DeForest Murch, *Cooperation Without Compromise*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956.

Unitatea organică

În cele din urmă, există concepţia că unitatea Bisericii înseamnă crearea efectivă a unei organizaţii în care identităţile separate sunt abandonate. Membralitatea şi ordinarea sunt comune. Când denominaţiunile se unesc în acest mod, atunci există adeseori şi o contopire a congregaţiilor locale. Un prim exemplu este Biserica Unită a Canadei, o denominaţiune singulară formată în 1925 prin unirea metodiştilor, a prezbiterienilor şi a congregaţionaliştilor. Un alt exemplu este Biserica Indiei de Sud. La începutul anilor '60, Conferinţa pe tema unificării Bisericii (COCU) a început să facă planuri de contopire a mai multor denominaţiuni în ceea ce ei au decis să numească Biserica Unită a lui Cristos. Scopul ultim este combinarea tuturor bisericilor creştine, romano-catolice, ortodoxe şi protestante, într-o biserică comună. Practic, ţinta Conciliului naţional al bisericilor lui Cristos pare să oscileze între unitatea conciliară şi unitatea organică.

Este important să privim mai de aproape la unitatea conciliară şi respectiv organică, deoarece ele sunt domeniile în care apar de obicei divergenţele şi controversele. Însă, înainte de a face aceasta, trebuie să reliefăm faptul că termenul de „unitate organică" este înţeles în mai multe moduri:

1. Sensul obişnuit al termenului „unitate organică" este cel la care ne-am referit anterior, şi anume contopirea diferitelor denominaţiuni. În cazul acesta, există părerea unanimă că trebuie să se permită diferenţele în domeniul practicării şi că unitatea trebuie bazată pe cel mai mic numitor comun. Am observat că în Canada şi India au apărut vaste alianţe de acest tip. Fuziuni mai mici din Statele Unite, sunt cele ale Bisericii congregaţionale cu Biserica evanghelică şi reformată pentru a alcătui Biserica Unită a lui Cristos, şi ale Bisericii Episcopale Metodiste cu Fraţii Evanghelici Uniţi pentru a alcătui Biserica Metodistă Unită.

2. „Unitatea organică" se referă de asemenea la asocierea unor grupări care au în esenţă acelaşi standard confesional. Aici ne gândim, de exemplu, la seria de fuziuni care au avut loc între diversele grupuri luterane din Statele Unite. Asocieri similare au apărut şi printre grupurile reformate, mai ales cele prezbiteriene. Acele grupuri care înclină înspre congregaţionalism şi înspre o orientare mai independentă, cum sunt baptiştii, au arătat o tendinţă mai mică înspre asociere sau, în cazul unei uniuni urmate de separare, înspre recombinare.

3. „Unitatea organică" nu se referă numai la stabilirea unităţii, ci şi la păstrarea sau conservarea ei. Ne referim aici la problema creştinilor nemulţumiţi, dacă rămân în denominaţiunea din care fac parte sau se separă de ea. Cu această problemă se confruntă adeseori conservatorii dintr-o denominaţiune devenită predominant liberală. În unele cazuri, elementul mai puţin conservator este cel

care trebuie să ia o decizie. Un exemplu este formarea grupului Luteranilor evanghelici în misiune (ELIM) de către unii membri ai sinodului din Missouri al Bisericii Luterane. La acest nivel conceptul de „unitate organică" se poate referi fie la rămânerea în cadrul unei denominaţiuni în locul separării de ea, fie la separarea de o denominaţiune pentru a forma un alt grup cu o tradiţie şi liturghie în esenţă similare (de ex., separarea de o grupare baptistă pentru a forma o altă alianţă baptistă între biserici).

4. În fine, „unitatea organică" se poate raporta la o congregaţie locală. În cazul acesta, ne referim la întrebarea dacă un individ sau un grup rămâne în cadrul congregaţiei sau se separă de ea. Un individ poate pur şi simplu să părăsească părtăşia; însă dacă se retrage un grup întreg, atunci este vorba de o schismă. La acest nivel mult mai mulţi oameni se confruntă cu problema unităţii organice decât la oricare altul.

Istoria şi statutul prezent al ecumenismului

Ecumenismul a început cu mult timp în urmă. Într-adevăr, una dintre istoriile ecumenismului are ca punct de început anul 1517.[11] Într-un sens însă mişcarea ecumenică modernă a început în 1910 sub forma unui efort misionar coroborat. Kenneth Scott Latourette afirmă că: „Mişcarea ecumenică a fost în mare parte rodul mişcării misionare."[12] În ceea ce priveşte fundalul istoric, ne uităm la trezirile spirituale care au zguduit Europa şi America de Nord în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Participanţii la acele treziri spirituale au descoperit că au o teologie şi o experienţă comună, care transcend barierele denominaţionale. Dar cel mai important lucru era faptul că aveau o sarcină sau scop comun, care îi ţinea împreună: evanghelizarea lumii.[13] Mişcările de trezire spirituală au dat naştere la mai multe organizaţii: Asociaţia creştină a bărbaţilor tineri (YMCA, 1844), Alianţa Evanghelică (EA, 1846), Asociaţia Creştină a Femeilor Tinere (YWCA, 1855) şi Asociaţia Creştină Mondială a Studenţilor (WSCA, 1895). Deşi aceste asociaţii nu au fost cu adevărat ecumenice, ele „urmau să asigure ulterior terenul favorabil pentru propagarea ideilor ecumenice".[14]

Misionarii au fost primii care şi-au dat seama că diviziunile dintre biserici constituie un obstacol în calea lucrării de evanghelizare. S-au ţinut conferinţe internaţionale în vederea înaintării misiunilor, deosebit de semnificative fiind cele ţinute la Londra în 1878 şi 1888 şi la New York în 1900. Aceasta din urmă a fost de fapt denumită Conferinţa Misionară Ecumenică. Numărul celor prezenţi la aceste conferinţe a fost tot mai mare. Evenimentul crucial a fost Conferinţa Misionară Mondială de la Edinburgh din 1910, despre care se crede în general că a marcat începutul mişcării ecumenice moderne. Cei doi lideri principali erau John R. Mott şi Joseph H. Oldham.[15] Scopul ei a fost planificarea următoarelor etape ale lucrării de evanghelizare a lumii.[16]

---

[11] *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, ed. Ruth Rouse şi Stephen Charles Neill, ediţia a doua, Philadelphia, Westminster, 1968.

[12] Kenneth Scott Latourette, „Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council", în *Ecumenical Movement*, p. 353.

[13] Ibid.

[14] Maurice Villain, *Unity: A History and Some Reflections*, trad. engl. a celei de a treia ed. rev., Baltimore, Helicon, 1961.

La una dintre sesiuni, un delegat din Orientul Îndepărtat a deplâns efectul dăunător pe care l-au avut diviziunile denominaţionale dintre misionari asupra ţării sale. Nu ni s-au păstrat nici numele lui şi nici cuvintele lui exacte, dar avem o evocare de către un martor a esenţei celor spuse de el:

> Ne-aţi trimis misionarii voştri, care ni L-au prezentat pe Isus Cristos, şi pentru aceasta vă suntem recunoscători. Dar ne-aţi adus de asemenea şi distincţiile şi diviziunile voastre: unii predică metodismul, alţii luteranismul, congregaţionalismul sau episcopalismul. Vă cerem să ne predicaţi Evanghelia şi să-L lăsaţi pe Isus Cristos să ridice din mijlocul poporului nostru, prin acţiunea Duhului Său cel Sfânt, o Biserică ce se conformează cerinţelor Lui, cât şi spiritului rasei noastre. Această Biserică va fi Biserica lui Cristos în Japonia, Biserica lui Cristos în China, Biserica lui Cristos în India; ea ne va elibera de toate *ismele* cu care „coloraţi" voi predicarea Evangheliei printre noi.[17]

Maurice Villain relatează că această cuvântare a avut un efect puternic asupra multora dintre delegaţi. Ei au hotărât să folosească „toate mijloacele posibile ... ca să înlăture acest scandal [.] În acea zi s-a născut mişcarea ecumenică".[18] Unul dintre delegaţi, episcopul Charles Brent din Biserica Episcopală Evanghelică, a propus denominaţiunii lui în luna octombrie a anului 1910, convocarea unei conferinţe pentru studierea problemelor legate de „credinţă şi ordine". Alte grupuri creştine din întreaga lume urmau să fie invitate să se alăture acestui efort.[19] Aproape simultan, alte două denominaţiuni americane, Ucenicii lui Cristos şi Conciliul Naţional al Bisericilor Congregaţionale, au acţionat în aceeaşi manieră.[20] Drept rezultat, ideea unei Conferinţe mondiale pe tema credinţei şi a ordinii a câştigat un sprijin universal.[21] Însă, înainte de a se putea ţine această conferinţă a izbucnit Primul Război Mondial.

După restaurarea păcii, planurile pentru conferinţa mondială au fost reluate. Ea a avut loc la Lausanne, Elveţia, în 1927. Cu doi ani mai devreme, episcopul Nathan Söderblom din Suedia convocase la Stockholm un Conciliu creştin universal pentru trăire şi lucrare. Cu toate că Söderblom a fost un pragmatic, care a încercat să înlăture întrebările de natură doctrinară, a devenit limpede pentru toată lumea că pentru a se putea conlucra, era nevoie de o concepţie clară despre Biserică.[22] În 1937, mişcarea Credinţă şi Ordine s-a adunat la Edinburgh, iar mişcarea Viaţă şi Lucrare la Oxford. În urma acestor două întruniri s-a ajuns la înfiinţarea unui comitet provizoriu care să unească cele două mişcări în ceea ce mai târziu a ajuns să se numească Conciliul Mondial al Bisericilor. Planurile au fost însă din nou întrerupte de război. Formarea reală a Conciliului mondial nu a avut loc până în 1948 când la Amsterdam, 147 de grupuri denominaţionale au devenit membre ale Conciliului.[23] Întruniri ulterioare ale Conciliului Mondial al Bisericilor s-au ţinut la Evanston, Illionois (1954), New Delhi (1961), Uppsala (1968), Nairobi (1975) şi Vancouver (1983).

---

[15] Latourette, „Ecumenical Bearings", p. 356.

[16] Ibid., p. 357-358.

[17] Villain, *Unity*, p. 29.

[18] Ibid., p. 30.

[19] Tissington Tatlow, „The World Conference on Faith and Order", *Ecumenical Movement*, p. 407.

[20] Ibid., p. 407-408.

[21] Ibid., p. 408-413.

[22] Villain, *Unity*, p. 32.

Expresia iniţială a bazei teologice a Conciliului Mondial a fost scurtă şi simplă: „Conciliul Mondial al Bisericilor este o părtăşie a bisericilor care Îl acceptă pe Domnul nostru Isus Cristos ca Domn şi Mântuitor."[24] Această declaraţie a fost criticată deoarece nu acoperă întreaga gamă a credinţelor creştine şi astfel, în 1961, a fost adoptată o versiune lărgită: „Conciliul Mondial al Bisericilor este o părtăşie a bisericilor care Îl mărturisesc pe Domnul Isus ca Dumnezeu şi Mântuitor, în conformitate cu Scripturile, şi de aceea caută să îndeplinească împreună sarcina lor comună spre gloria singurului Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt."[25] Tot în 1961, Conciliul Misionar Internaţional (IMC), o altă mişcare generată de conferinţa din 1910 de la Edinburgh, a fuzionat cu Conciliul Mondial.[26] În acelaşi timp a avut loc un alt eveniment semnificativ. În ziua de Crăciun a anului 1961, Papa Ioan al XXIII-lea a lansat chemarea prin care convoca cel de-al doilea Conciliu al Vaticanului. Noua deschidere manifestată de acest conciliu înspre creştinătatea necatolică avea să facă în curând ca dialogul dintre protestanţi şi catolici să devină o realitate.

Conciliul Mondial al Bisericilor şi organizaţia afiliată lui din Statele Unite, Conciliul Naţional al Bisericilor lui Cristos (NCCC), nu sunt singurele mişcări interbisericeşti de seamă. În 1941 s-a organizat Conciliul American al Bisericilor Creştine (ACCC); echivalentul lui pe plan mondial, Conciliul Internaţional al Bisericilor Creştine (ICCC) a fost înfiinţat ceva mai târziu. La prima vedere aceste grupuri par să fie replici conservatoare la conciliul Naţional al Bisericilor şi respectiv la Conciliul Mondial, încercând să realizeze aceleaşi scopuri încă într-un cadru teologic conservator. Totuşi, după o examinare mai atentă devine evident faptul că cele două concilii, cel american şi respectiv internaţional, există cu scopul de a se opune obiectivelor şi poziţiilor Conciliului Naţional şi respectiv Conciliului Mondial.[27]

De la început, principala forţă motrice din cadrul Conciliului American al Bisericilor Creştine a fost Carl McIntire. El a fost unul dintre liderii care au realizat separarea Prezbiterienilor Biblici (Bible Presbyterian) de Biserica Prezbiteriană Ortodoxă, care au întemeiat Faith Theological Seminary şi au transformat Institutul Biblic Naţional în Colegiul Shelton. El a fost de asemenea crainicul programului radio „Twentieth Century Reformation Hour".

Printre activităţile Conciliului American este şi aceea de a influenţa la Washington printr-un grup de presiune politica guvernamentală care afectează statutul capelanilor, misiunile străine şi emisiunile radiofonice.[28] Totuşi, opoziţia față de Conciliul Național și Conciliul Mondial este cea care constituie rațiunea de a exista a acestui grup. Una dintre tacticile lui este aceea de a ține o întrunire simultană în același oraș în care are loc întrunirea Conciliului Mondial sau a vreuneia dintre agențiile lui. Cartea lui McIntire, *Twentieth Century Reformation*, este un atac extensiv, viguros și orientat cu precizie împotriva liberalismului grupului ecumenic. Sunt în joc nu numai obiective teologice, întrucât se ridică și probleme de strategie politică și economică în vederea discutării lor.

---

[23] Norman Goodall, *The Ecumenical Movement: What It Is and What It Does*, ed. a doua, New York, Oxford University, 1964, p. 63-68.

[24] Ibid., p. 68.

[25] Ibid., p. 69.

[26] Norman Goodall, *Ecumenical Progress: A Decade of Change in the Ecumenical Movement, 1961-1971*, New York, Oxford University, 1972, p. 139.

[27] Carl McIntire, *Twentieth Century Reformation*, ed. a doua şi rev., Collingswood, N.J., Christian Beacon, 1945.

[28] Paul Woolley, „American Council of Christian Churches", în *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Lefferts A. Loetscher, Grand Rapids, Baker, 1955, vol. 1, p. 30.

Activitățile Conciliului American și ale bisericilor membre au dus la câteva rezultate extrem de negative. A crescut înclinația spre schismă, care s-a făcut resimțită atunci când Biserica Prezbiteriană Biblică și Faith Seminary au venit în existență ca diviziuni ale Bisericii Prezbiteriene Ortodoxe și respectiv ale Seminarului Westminster. Un caz tipic este fondarea lui Covenant College and Seminary și a denominațiunii înrudite.[29] Mai mult, Conciliul American se opune nu numai evanghelicilor cu convingeri liberale, ci și celor inconsecvenți care, deși pe deplin ortodocși, nu au rupt complet legăturile cu Conciliul Național. Într-adevăr, nici unui membru votant al Conciliului American nu-i este îngăduit să întrețină vreo legătură cu Conciliul Național.[30]

La un an după întemeierea Conciliului American al Bisericilor Creștine a luat naștere o nouă asociație interbisericească. Un grup de evanghelici au organizat în 1929 Părtășia Noii Anglii (NEF), care a dat naștere unor conferințe biblice, tabere și programe radiofonice. Câțiva dintre lideri, având viziunea unei părtășii naționale, au emis invitații pentru evanghelicii din întreaga țară cu scopul de a participa la o sesiune în St. Louis, ce urma să aibă loc în aprilie 1942. În urma acestei sesiuni s-a născut Asociația Națională a Evanghelicilor pentru Acțiune Unificată (NAEUA); numele ei a fost redus ulterior la Asociația Națională a Evanghelicilor (NAE).[31]

Două fapte legate de începuturile Asociației Naționale a Evanghelicilor indică natura și scopurile ei distincte. În primul rând, numele inițial reflectă orientarea ei înspre acțiune practică; în această privință asociația se aseamănă cu Conferința de la Edinburgh din 1910. În al doilea rând, conducătorii evanghelicilor, luând notă de formarea Conciliului American cu un an înainte, au ales să nu i se alăture din pricina orientării lui negative. În schimb, obiectivul primar al noului grup a fost acțiunea constructivă și cooperarea. L-am putea denumi un grup de acțiune ecumenică:

> Un lucru a devenit limpede. Mii [de creștini] au ajuns la concluzia că nu mai pot coopera cu Conciliul [Național] Federal al Bisericilor. [Dar evanghelicii] nu erau interesați să redacteze rechizitorii și să-și irosească timpul cu o strategie războinică în vederea reformării sau distrugerii Conciliului. Ei erau de părere că s-a irosit deja prea mult timp și energie, prea mulți bani și prea mult talent în astfel de eforturi. Ei își doreau o programă constructivă, agresivă, dinamică și comună de acțiune evanghelică în domeniile evanghelizării, misiunilor, educației creștine și al oricărei alte sfere din cadrul credinței creștine. Ei își doreau o bază doctrinară sănătoasă în vederea unei astfel de acțiuni. Ei au căutat să dețină conducerea în aceste domenii. Evanghelicii credeau că a venit timpul să demonstreze validitatea credinței lor și

---

[29] Carl Henry, „The Perils of Independency", *Christianity Today*, 12 noiembrie 1956, p. 21.

[30] Woolley, „American Council", p. 30.

[31] Murch, *Cooperation*, p. 48-61.

capacitatea lor de a lucra împreună şi de a crea împreună în cadrul unui măreţ program constructiv.[32]

Asociaţia Naţională a Evanghelicilor funcţionează prin intermediul mai multor comisii. Periodicul ei, *Action* (anterior, *United Evangelical Action*), exprimă concepţiile membrilor ei.

Probleme ridicate de evanghelici

Când se discută fenomenul ecumenismului, mai multe probleme sunt de un interes deosebit pentru evanghelici. Evanghelicii au susţinut întotdeauna că părtăşia nu este posibilă fără o cădere de acord asupra anumitor adevăruri de bază. Această afirmaţie provine din credinţa într-un Dumnezeu obiectiv la care oamenii se raportează prin credinţă. Noi suntem capabili să avem o relaţie cu El pentru că El ni S-a revelat. Întrucât această revelaţie este cel puţin în parte sub formă propoziţională, credinţa este o problemă de încredere personală în Dumnezeu *şi* de acceptare a adevărurilor pe care El le-a revelat. În consecinţă, experienţele emoţionale similare şi eforturile de cooperare sunt o temelie insuficientă pentru uniune. Trebuie să existe un acord cel puţin cu privire la subiectele fundamentale ale credinţei.

Această poziţie a evanghelicilor ar putea fi interpretată ca o barieră naturală sau logică în calea ecumenismului. În realitate, cum a subliniat John Warwick Montgomery, ea a funcţionat exact invers; ea a încurajat activitatea interdenominaţională. Datorită preocupării lor pentru adevăr, evanghelicii înclină spre cooperare şi unitate cu cei care susţin aceleaşi crezuri fundamentale ca şi ei.[33] Într-adevăr, fundamentalismul a demarat pe plan istoric cu o serie de conferinţe biblice ţinute de oameni care împărtăşeau un set de credinţe distinctive denumite „crezuri fundamentale". Mulţi participanţi au descoperit că din punct de vedere teologic şi spiritual au mai multe în comun cu unii creştini care poartă embleme denominaţionale diferite, decât cu unii membri ai propriei lor denominaţiuni. Prin urmare, tocmai existenţa diversităţii doctrinare din cadrul denominaţiunilor mari a fost un stimulent pentru ecumenism.

Totuşi, având în vedere grija lor pentru adevăr, evanghelicii sunt oarecum atenţi la cât de mult sunt dispuşi să se implice în ecumenism. Atunci când evanghelicii discută despre ecumenism se ridică mereu câteva probleme. William Estep le-a grupat în mod convenţional în categorii. Cu toate că el a scris mai ales din perspectivă baptistă şi ecumenică, vom folosi, cu unele adaptări, schiţa lui.[34]

Problema teologică

Când cineva ia în considerare toate rezervele exprimate faţă de mişcarea ecumenică, domeniul la care se gândeşte imediat este teologia. Aceasta întrucât divergențele pe teme teologice sunt cele care au dus la separarea denominațiunilor în primul rând. Evanghelicii nu vor lua în considerare asocierea cu nici un grup care nu subscrie la anumite doctrine de bază: autoritatea supremă a Bibliei ca sursă a credinței şi practicii creştine; divinitatea lui Isus Cristos, inclusiv minunile Lui, moartea Lui ispăşitoare şi învierea Lui în trup; mântuirea ca lucrarea supranaturală a regenerării şi justificării prin har, însuşită prin intermediul credinței; a doua venire a lui Cristos. În ceea ce priveşte baza teologică pentru părtăşie, evanghelicul este de părere că mişcarea ecumenică s-a împăcat adeseori cu cel mai mic numitor comun. În urma acestui fapt, el se teme că unii dintre membrii părtăşiei ar putea să nu fie creştini adevărați. Există, de asemenea, întrebarea ce fel de standarde doctrinare trebuie urmate (adică ce fel de mărturisiri de credință sau crezuri), dacă trebuie urmate vreunele, şi care trebuie să fie statutul sau autoritatea lor.[35]

---

[32] Ibid., p. 62.

[33] John Warwick Montgomery, *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome*, Grand Rapids, Zondervan, 1969, p. 18.

[34] William R. Estep, *Baptists and Christian Unity*, Nashville, Broadman, 1966, p. 170.

Problema eclesiologică

Într-un sens, problema eclesiologică este numai un subpunct al problemei teologice. Evanghelicii nu vor să audă de asocierea cu grupuri care nu împărtăşesc doctrina lor despre biserică. Şi totuşi, aici sunt în joc şi probleme ceva mai mari. Evanghelicii susțin că trebuie să existe un acord cu privire la ce anume face ca o biserică să fie Biserică. Mai exact, îi face biserica pe creştini să fie creştini sau creştinii fac ca biserica să fie Biserică? Aici întâlnim, într-un fel, problema însăşi a naturii creştinismului. Prin urmare, şi aici se discută semnificația termenului *biserică*. I se aplică el în primul rând unei congregații locale de credincioşi, unei denominațiuni sau unei alianțe între denominațiuni? Trebuie să se cadă de asemenea de acord în privința structurii conducerii bisericeşti şi a formei şi funcției lucrării de slujire. O contopire între nişte episcopalieni convinşi şi nişte congregaționalişti fideli doctrinei lor nu se prea poate realiza fără o anumită tensiune la nivelul organizării conducerii bisericeşti, al stabilirii semnificației şi criteriilor ordinării şi al altor subiecte înrudite. Trebuie să li se acorde atenție şi unor probleme ca scopul şi strategia Bisericii, caracterul potrivit şi gradul implicării sociale şi politice şi relația dintre stat şi Biserică.

Este semnificativ faptul că domeniile pe care tocmai le-am menționat şi alte întrebări înrudite privitoare la sacramente creează cele mai grave tensiuni şi cele mai serioase dificultăți mişcării ecumenice, la fel ca în secolul al XVI-lea, când Martin Luther şi Ulrich Zwingli nu au fost în stare să unească cele două ramuri ale Reformei şi negocierile au eşuat din cauza problemei naturii prezenței lui Cristos în cadrul Cinei Domnului. Motivul poate fi văzut cu uşurință. În alte domenii doctrinare, li se poate îngădui indivizilor să aibă propriile lor păreri. Dar Biserica şi sacramentele sunt componente vizibile, observabile ale creştinismului. Prin urmare, este necesară o mai mare înțelegere în privința lor.

Problema metodologică

Deoarece motivul major al întemeieri mişcării ecumenice a fost eliminarea neajunsurilor unei mărturii împărţite, se potriveşte acum una dintre întrebările pragmatice pe care le-au pus evanghelicii: Cât de eficientă este mişcarea ecumenică în îndeplinirea sarcinii de evanghelizare a lumii? Harold Lindsell a subliniat că Biserica unită din Canada era caracterizată de o descreştere a numărului membrilor şi misionarilor într-o perioadă în care alte denominaţiuni creşteau şi se dezvoltau în aceste domenii.[36]

---

[35] Montgomery, *Ecumenicity*, p. 17, n. 6; Estep, *Baptists*, p. 170.

Având în vedere originea mişcării ecumenice, eşecul ei în domeniul misiunii mondiale este deosebit de important. Din cauza acestui fapt evanghelicii au criticat adeseori Conciliul Mondial al Bisericilor. W. A. Visser't Hooft, primul secretar general al Conciliului Mondial, a încercat să răspundă la această critică:

> Probabil că cea mai relevantă întrebare ridicată de evanghelicii conservatori a fost dacă mişcarea ecumenică nu şi-a concentrat prea mult energiile asupra problemelor sociale şi internaţionale, neglijând sarcina primordială a misionarismului şi evanghelizării. Întrebarea este cu atât mai relevantă cu cât o comparaţie între Conciliul Mondial al Bisericilor şi organizaţiile evanghelice arată că cele din urmă investesc o parte mult mai mare din resursele lor umane şi financiare în evanghelizare şi misiuni străine. Dar se ridică marea întrebare: Ce este evanghelizarea? Este Biserica implicată în evanghelizare doar dacă predică Evanghelia indivizilor? Sau şi în cazul în care proiectează lumina Evangheliei asupra marilor probleme umane ale vremii noastre? Discuţia continuă şi ambii parteneri de dialog au de învăţat unul de la celălalt.[37]

Problema teleologică

Cea din urmă problemă pe care o ridică evanghelicii atunci când evaluează ecumenismul este cea pe care Estep o numeşte problema teleologică.[38] Care este ţelul ultim al mişcării ecumenice? Este el contopirea organică a tuturor denominaţiunilor într-o singură superbiserică? Conducătorii Conciliului Mondial au declarat în repetate rânduri şi în mod categoric că nu acesta este ţelul lor; denominaţiunile individuale vor persista şi îşi vor păstra integritatea. Cu toate acestea, Estep a alcătuit o listă impresionantă de afirmaţii făcute de alţi lideri ai mişcării ecumenice în sensul că trebuie căutată şi dobândită unitatea organică a tuturor bisericilor. E. Roberts-Thomson face distincţia între funcţia specifică a Conciliului Mondial şi ţelul ultim al mişcării ecumenice. Conciliului i se interzice de către însăşi constituţia sa să devină mai mult decât un conciliu. Se aşteaptă însă ca membrii Conciliului Mondial să ajungă la o atât de acută conştientizare a păcatului separării încât să caute o contopire care să treacă dincolo de activităţile Conciliului.[39]

Dacă ar avea loc o contopire completă, ar apărea anumite consecinţe nefericite. Apartenenţa la o anumită biserică ar deveni lipsită de sens. Robert Handy a observat că: „curentul favorabil unei unităţi organizatorice totale ridică în mod inevitabil din nou întrebarea cine este eretic. În încercarea de a scăpa de aspectele mai dure ale acestei întrebări, deşi s-ar insista asupra unităţii organizatorice totale, standardele membralităţii ar fi coborâte şi natura Bisericii ar fi prezentată efectiv în termeni minimali".[40] O problemă suplimentară pe care o pune o astfel de superbiserică este că ea ar fi considerată mandatara exclusivă a creştinismului. Credincioşii ar fi făcuţi să creadă că nimeni nu poate fi creştin în afara Bisericii vizibile. Ce se întâmplă atunci cu cel care se situează pe poziţia de disident sau nonconformist? Unde s-ar putea duce o asemenea persoană? O structură monolitică ar exclude sistemul de verificări şi bilanţuri, care este la fel de necesar într-o biserică precum este şi în politica seculară.

---

[36] Harold Lindsell, „What Are the Results? Ecumenical Merger and Mission", *Christianity Today*, 30 martie 1962, p. 5.

[37] W. A. Visser't Hooft, „The General Ecumenical Development Since 1948", în *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement*, vol. 2, *1948-1968*, ed. Harold E. Fey, Philadelphia, Westminster, 1970, p. 19.

[38] Estep, *Baptists*, p. 185.

[39] E. Roberts-Thomson, *With Hands Outstretched*, Londra, Marshall, Morgan and Scott, 1962, p. 39.

Linii directoare în vederea acţiunii

Ţinând cont de rugăciunea lui Cristos pentru unitatea ucenicilor Săi, care ar trebui să fie poziţia noastră? Încheiem capitolul despre unitatea Bisericii cu câteva linii directoare.

1. Trebuie să ne dăm seama că Biserica lui Isus Cristos *este* o singură Biserică. Toţi cei care sunt legaţi de singurul Mântuitor şi Domn fac într-adevăr parte din acelaşi trup spiritual (1 Cor. 12:13).

2. Unitatea spirituală a credincioşilor ar trebui să se manifeste sau să se exprime prin bunăvoinţă, părtăşie şi dragoste între ei. Ar trebui să folosim orice cale legitimă de afirmare a faptului că suntem una cu creştinii care sunt separaţi de noi din punct de vedere organic.

3. Creştinii de toate tipurile ar trebui să lucreze împreună ori de câte ori este posibil. Dacă nu este ameninţat nici unul dintre punctele esenţiale ale doctrinei sau practicii, ei ar trebui să-şi unească forţele. Cu alte cuvinte, este important să existe ocazii în care creştinii să uite de diferenţe. Cooperarea dintre creştini constituie o mărturie comună pentru lume şi o administrare plină de credincioşie a resurselor care ne-au fost încredinţate.

4. Este important să se contureze cu atenţie baza doctrinară şi obiectivele părtăşiei. Ţelul originar al Conferinţei misionare mondiale din 1910 de la Edinburgh a fost înlocuit în mare parte, după cum a recunoscut însuşi Visser't Hooft, de alte preocupări. Cu toate acestea, îndeplinirea însărcinării lui Cristos rămâne în continuare datoria majoră a Bisericii. În consecinţă, este dificil de justificat dedicarea timpului, a resurselor umane şi financiare în scopul unor activităţi care nu contribuie, cel puţin indirect, la evanghelizare. Cu alte cuvinte, ţinta noastră ar trebui să fie o revenire la obiectivele iniţiale ale mişcării ecumenice, pentru că nu oricine zice „Doamne, Doamne" este cu adevărat unul de-al Lui.

5. Trebuie să ne ferim de orice asociere care ar submina vitalitatea spirituală a Bisericii. Bisericile conservatoare sunt cele care cresc; evanghelicii dau impulsul. Alianţele care le-ar dilua vitalitatea trebuie evaluate cu foarte mare atenţie şi ar trebui probabil evitate.

---

[40] Robert Handy, „The Ecumenical Task Today", *Foundations* 4, nr. 2, aprilie 1961, 105-106.

6. Creştinii nu ar trebui să se grăbească să-şi părăsească denominaţiunea. Atâta timp cât există o posibilitate rezonabilă de răscumpărare a denominaţiunii respective, mărturia conservatoare nu ar trebui abandonată. De fapt, dacă creştinii conservatori se retrag din cercurile ecumenice, nu mai rămâne nimeni acolo care să le reprezinte poziţia.

7. Este important ca creştinii să se asigure că diviziunile şi separările se datorează unor convingeri şi principii veritabile, şi nu unor conflicte personale sau ambiţii individuale. Este o discreditare a cauzei lui Cristos dacă creştinii care susţin aceleaşi credinţe şi obiective se separă unii de alţii.

8. Acolo unde creştinii au păreri diferite, fie ca indivizi, ca biserici sau ca denominaţiuni, este esenţial ca ei să le exprime într-un duh de dragoste, căutând mai degrabă să-i corecteze pe ceilalţi şi să-i convingă de adevăr, decât să-i combată sau să-i expună ridicolului. Adevărul va fi întotdeauna unit cu dragostea.

PARTEA A DOISPREZECEA

Lucrurile din urmă

55. Introducere în escatologie
56. Escatologie individuală
57. A doua venire și consecințele ei
58. Concepțiile mileniste și tribulaționiste
59. Stările finale

55

Introducere în escatologie

- Statutul escatologiei
- Clasificarea escatologiilor
- Abordări moderne ale escatologiei
  - Abordarea liberală: escatologia modernizată
  - Albert Schweitzer: escatologia demodernizată
  - C. H. Dodd: escatologia realizată
  - Rudolf Bultmann: escatologia existențializată
  - Jürgen Moltmann: escatologia politizată
  - Dispensaționalismul: escatologia sistematizată
- Concluzii cu privire la escatologie

Statutul escatologiei

După cum indică proveniența cuvântului, escatologia înseamnă în mod tradițional studiul lucrurilor de pe urmă. În consecință, ea se ocupă de întrebările privitoare la consumarea istoriei, la încheierea lucrării lui Dumnezeu în lume. În multe cazuri, ea a și fost ultimul lucru, în sens literal, în cadrul studierea teologiei, ultimul subiect luat în considerare, ultimul capitol din manual.

Escatologia a avut un destin zbuciumat de-a lungul istoriei creștinismului. Ca urmare a faptului că teologia este de obicei definită și perfecționată în urma unor provocări și controverse, iar numărul dezbaterilor serioase pe teme escatologice a fost mic, ea a rămas relativ nedezvoltată în comparație cu doctrine cum sunt natura sacramentelor și persoana și lucrarea lui Cristos. Acestea din urmă, fiind mai importante pentru credința și experiența creștină, au fost tratate mai riguros înainte. James Orr a observat că pe măsură ce istoria Bisericii a progresat, au predominat diferite doctrine. Ordinea în care sunt expuse diferitele doctrine reflectă ordinea în care ele au intrat în centrul atenției. Orr a sugerat că, potrivit acestei teorii, escatologia va fi probabil problema dominantă de pe agenda teologică modernă.[1] Acest lucru ar putea fi discutat însă, deoarece în secolul nostru li s-a dat o mare atenție revelației și lucrării Duhului Sfânt. Totuși, este fără îndoială adevărat că la sfârşitul secolului al XIX-lea şi de-a lungul secolului al XX-lea escatologia a fost examinată mai riguros decât înainte.

---

[1] James Orr, *The Progress of Dogma*, Grand Rapids, Eerdmans, retipărită 1952, p. 20-30.

Există diverse concepţii cu privire la relaţia escatologiei cu celelalte doctrine. Unii teologi au privit-o doar ca pe o anexă a celorlalte doctrine sau ca pe o completare a unui alt subiect teologic. De exemplu, ea a fost uneori văzută pur şi simplu ca o parte a doctrinei despre mântuire.[2] Când este privită ca fiind în esenţă un studiu al etapei finale a stabilirii domniei lui Cristos în lume, escatologia încheie doctrina despre lucrarea lui Cristos.[3] Ea a fost de asemenea ataşată doctrinei despre Biserică; ne gândim, de exemplu, la discuţia lui Augustin cu privire la Împărăţie şi Biserică.[4] Alţi teologi au privit escatologia ca pe o doctrină independentă, care se află la acelaşi nivel cu alte doctrine majore.[5] Alţii au susţinut că escatologia este doctrina supremă – ea rezumă toate celelalte doctrine şi le aduce la împlinire.[6] În fine, câţiva au susţinut că escatologia este teologia în totalitatea ei sau, mai corect, că teologia întreagă este escatologie.[7] Există aşadar o vastă gamă de concepţii referitoare la statutul escatologiei; ea este considerată când o anexă a celorlalte doctrine, când una dintre doctrinele majore, când doctrina supremă şi teologia însăşi.

Există mai multe motive pentru atenţia care i se acordă în prezent escatolgiei. Unul dintre ele este dezvoltarea rapidă a tehnologiei şi schimbările corespunzătoare ei din cadrul culturii noastre în general. Pentru a evita ieşirea din uz, este necesar ca agenţiile publice şi corporaţiile să anticipeze viitorul şi să se pregătească pentru el. Toate acestea au dat naştere la o întreagă disciplină nouă – „futurismul". Curiozitatea legată de felul în care vor arăta casele, de felul în care vor fi transporturile şi comunicarea în decada următoare sau în secolul următor dă naştere la speculaţii şi apoi la cercetare. Există un interes corespunzător şi pentru viitorul luat în sensul larg al cuvântului, în sensul cosmic. Ce aduce viitorul pentru întreaga realitate?

Un al doilea motiv major pentru urmărirea cu interes a escatologiei este ivirea Lumii a treia. Pentru cei care trăiesc în ţările dezvoltate trecutul este plin de semnificaţii. Ba mai mult, în minţile unora, tot ce viaţa poate oferi mai bun se află îngropat în trecut şi toate orientările economice şi politice actuale sunt negative şi descurajante. Pentru Lumea a treia însă lucrurile stau altfel. Viitorul conţine o mare promisiune şi multe posibilităţi. Într-adevăr, pe măsură ce creştinismul îşi continuă înaintarea rapidă printre naţiunile Lumii a treia, mult mai rapidă decât oriunde altundeva, emoţia şi curiozitatea acestor naţiuni în faţa viitorului trezeşte un interes mai mare faţă de escatologie decât faţă de istoria realizată.

Mai departe, forţa comunismului sau a materialismului dialectic în lumea noastră i-a silit pe teologi să se concentreze asupra viitorului. Comunismul are o filozofie bine definită a istoriei. El vede istoria ca pe o mărşăluire înspre un ţel ultim. Pe măsură ce dialectica îşi atinge scopurile, istoria continuă să înainteze de la un stadiu la altul. Lucrarea lui Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung* (*Principiul speranţei*),[8] care prezintă marxismul ca pe speranţa lumii pentru un viitor mai bun, a avut un mare impact asupra mai multor teologi creştini. Ei s-au simţit provocaţi să vină cu o altă bază, superioară pentru speranţă.

---

[2] Theodore Haering, *The Christian Faith: A System of Dogmatics*, Londra, Hodder and Stoughton, 1913, vol. 2, p. 829-924; Anthony Hoekema, *Biblia şi viitorul*, S.M.R. Wheaton, Illinois, 1993, p. 297.

[3] Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology*, Princeton, N.J., Princeton University, 1930, p. 36.

[4] Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 20. 6-10, mai ales 9.

[5] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 981-1056.

[6] Joseph Pohle, *Eschatology; or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*, St. Louis, B. Herder, 1917, p. 1.

[7] Karl Barth spune: „Dacă creştinisimul nu este, la modul general vorbind, escatologie de la un capăt la altul, nu rămâne în ea nici un fel de relaţie cu Cristos" – *Epistle to the Romans*, ed. a şasea, trad. engl. Edwyn C. Hoskyns, New York, Oxford University, 1968, p. 314.

Anumite şcoli de filozofie au început de asemenea să pună accentul pe speranţă. Probabil că exemplul cel mai remarcabil este logoterapia lui Viktor Frankl, un amestec de existenţialism şi psihanaliză. Din experienţele lui într-un lagăr de concentrare în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Frankl trage concluzia că oamenii au nevoie de un scop pentru a trăi. Cel care are o nădejde, care „cunoaşte «De ce»-ul existenţei lui... va fi în stare să suporte aproape orice «cum»".[9] Într-un sens foarte real, de ce-ul, scopul existenţei, este legat de viitor, de ceea ce se crede că va avea loc.

În cele din urmă, pericolul distrugerii care planează peste rasa umană a stârnit cercetarea viitorului. Posibilitatea unui holocaust nuclear este ca un nor negru care umbreşte întreaga lume. Şi, deşi efectul crizelor ecologice cu care ne confruntăm este mai lent decât ar fi un război nuclear, şi ele pun în primejdie viitorul rasei umane. Aceste realităţi lămuresc faptul că nu putem trăi numai în prezent, preocupaţi de ceea ce este acum. Trebuie să ne gândim la viitor.

Când căutăm să aflăm ce anume fac teologii şi păstorii cu escatologia, descoperim două orientări contrastante. Pe de-o parte, există o mare preocupare faţă de escatologie. Conservatorii din punct de vedere teologic au manifestat un mare interes faţă de acest subiect. Dispensaţionaliştii, mai ales, l-au reliefat în predicile şi învăţăturile lor. Se spune că un păstor a predicat din Apocalipsa în fiecare duminică seara timp de nouăsprezece ani! Uneori învăţătura este amplificată prin diagrame mari şi amănunţite despre lucrurile de pe urmă. Evenimente politice şi sociale actuale, mai ales cele care au legătură cu naţiunea Israel, sunt identificate cu profeţiile din Scriptură. În urma acestui fapt, unii predicatori au fost înfăţişaţi de caricaturişti cu Biblia într-o mână şi cu ziarul în cealaltă. *Late Great Planet Earth* de Hal Lindsey este un exemplu remarcabil pentru acest tip de „escatomanie".[10]

Există un alt tip de escatomanie, foarte diferită ca orientare şi conţinut. Aceasta este concepţia că escatologia înseamnă întreaga teologie.[11] Credinţa creştină este privită ca fiind atât de profund escatologică, încât termenul „escatologic" este alăturat ca adjectiv fiecărui concept teologic. Escatologia este văzută „în spatele fiecărui tufiş" din Noul Testament. După părerea celor care aderă la această teorie, subiectul central al escatologiei nu este însă viitorul, ci ideea că a început o nouă eră. Adeseori este accentuată tensiunea dintre vechi şi nou; de fapt, expresia „deja, dar nu încă" a devenit un fel de slogan.

Opusul celor două tipuri de escatomanie s-ar putea numi „escatofobie" – o teamă sau o aversiune faţă de escatologie, sau cel puţin o evitare a discutării ei. În unele cazuri, escatofobia este o reacţie împotriva atitudinii celor care au o interpretare precisă pentru fiecare material profetic din Biblie şi care identifică fiecare eveniment semnificativ din istorie cu o prezicere biblică. Nevrând să se identifice cu această abordare mai degrabă în căutare de senzaţional a escatologiei, unii predicatori şi învăţători evită întru totul discutarea subiectului. Drept rezultat, în unele cercuri conservatoare nu există nici un fel de alternativă la dispensaţionalism. Multe persoane laice, văzând că nu este prezentată vreo altă concepţie, au ajuns să se gândească la dispensaţionalism ca la singura abordare legitimă a escatologiei. Mai mult decât atât, în situaţii în care dintr-o problemă relativ minoră a escatologiei s-a făcut un test al ortodoxiei, păstorii mai tineri tind să evite în întregime subiectul, sperând ca astfel să preîntâmpine suspiciunea, iar în mediile în care discutarea escatologiei a devenit „un sport de sală", unii păstori, sperând să evite dezbinările, menţionează prea puţin sau deloc mileniul şi necazul cel mare. Din acest punct de vedere, subiectele escatologice nu sunt cu mult diferite de glosolalie.

---

[8] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959.

[9] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, New York, Washington Square, 1963, p. 127.

[10] Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan, 1971.

[11] Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope*, New York, Harper and Row, 1967.

Multe dintre problemele escatologiei sunt obscure şi dificil de tratat. În consecinţă, unii învăţători şi predicatori evită pur şi simplu subiectul. Anumiţi profesori care predau cursuri de doctrină creştină intră mereu în detalii care depăşesc programa. Drept urmare, ei nu au niciodată timp să se ocupe de mileniu şi de necazul cel mare. În mod similar, unii profesori de Noul Testament găsesc că este dificil să-şi facă timp pentru cartea Apocalipsa şi chiar unii profesori de Vechiul Testament au dificultăţi în alocarea unui spaţiu în programa lor pentru studierea în detaliu a cărţilor profetice. Probabil că aceasta este doar o carenţă organizatorică şi de disciplină, dar mai mulţi profesori au admis că lipsa de timp este convenabilă.

Noi trebuie să ne stabilim undeva între cele două extreme, cea a cercetării înfrigurate şi cea a evitării escatologiei. Pentru că escatologia nu este nici un subiect opţional şi lipsit de importanţă, şi nici singurul subiect semnificativ şi important pentru creştin. Vom găsi o poziţie potrivită, de mijloc, dacă vom păstra în minte adevăratul scop al escatologiei. Uneori escatologia a ajuns un subiect de dispută, aducând acuzaţii reciproce şi o atmosferă caustică între creştini. Nu acesta este scopul pentru care au fost revelate de către Dumnezeu adevărurile escatologiei. Pavel arată în 1 Tesaloniceni motivul pentru care a scris despre a doua venire a lui Cristos. Unii credincioşi, care au avut decese în familie şi în rândul prietenilor lor, experimentau o durere care era, cel puţin într-o anumită măsură, nesănătoasă şi deloc necesară. Pavel nu dorea ca ei să îi bocească asemenea necredincioşilor, care nu au nici o nădejde cu privire la cei plecaţi dintre cei dragi ai lor (v. 13). După ce descrie a doua venire a lui Cristos şi îi asigură pe cititorii săi că ea va avea loc cu siguranţă, Pavel îi sfătuieşte: „Mângâiaţi-vă dar unii pe alţii cu aceste cuvinte" (v. 18). Este uneori uşor de uitat că adevărurile escatologice din Cuvântul lui Dumnezeu, ca şi restul revelaţiei Lui, au menirea să ne mângâie şi să ne asigure.

Clasificarea escatologiilor

Există o serie de întrebări care pot fi puse pentru a ne ajuta să clasificăm diversele concepţii escatologice susţinute de creştini. În unele cazuri, o singură întrebare va fi suficientă pentru clasificarea concepţiei avute în vedere, ea fiind o cheie pentru întregul sistem. Alteori, va fi nevoie să se pună mai multe întrebări pentru a înţelege pe deplin natura concepţiei tratate:

1. Se consideră că escatologia se referă în primul rând la viitor sau la prezent? În mod tradiţional s-a crezut că escatologia se ocupă de vremurile din urmă, de lucruri care se vor întâmpla într-un anumit moment din viitor. Totuşi, unii teologi văd escatologia ca pe o descriere a evenimentelor de aici şi de acum. Noi ne aflăm într-o nouă eră şi experimentăm o nouă calitate a vieţii. Alţii consideră că escatologia este o descriere a ceea ce a fost, este şi va fi întotdeauna adevărat. Cu alte cuvinte, escatologia are un caracter atemporal.

Este de folos să amintim aici un sistem care se foloseşte la clasificarea diverselor interpretări ale materialului profetic sau apocaliptic din Scriptură. Deşi el este de obicei folosit ca mijloc de clasificare a interpretărilor cărţii Apocalipsa[12] sau, mai frecvent, a oricărei literaturi profetice de acest gen, sistemul poate fi aplicat şi la deosebirea concepţiilor escatologice:

1. Concepţia futuristă susţine că majoritatea evenimentelor descrise sunt în viitor. Ele se vor împlini la încheierea veacului, probabil multe dintre ele în grup.
2. Concepţia preteristă susţine că evenimentele descrise au avut loc pe vremea scriitorului. De vreme ce ele au fost contemporane cu scriitorul, acum se situează în trecut.
3. Concepţia istorică susţine că evenimentele descrise aparţineau viitorului în momentul în care au fost scrise, însă se referă la unele lucruri menite să aibă loc în cursul istoriei Bisericii. În loc să privim numai spre viitor, ar trebui să le căutăm şi pe paginile istoriei şi să încercăm să vedem dacă nu cumva unele dintre ele au loc chiar în prezent.
4. Concepţia simbolică sau idealistă susţine că evenimentele descrise nu trebuie nicidecum imaginate într-o succesiune temporală. Ele se referă la adevăruri de natură veşnică, nu la evenimente istorice singulare.

2. Este oare concepţia despre viitorul vieţii de aici, de pe pământ, preponderent optimistă sau pesimistă? Unii escatologi anticipează o îmbunătăţire a condiţiilor. Alţii prevăd o înrăutăţire generală a circumstanţelor existenţei umane. Mulţi dintre ei presupun că sub controlul omului situaţia se va deteriora până ce Dumnezeu va interveni şi va rectifica ceea ce se întâmplă.

3. Care este considerat a fi agentul evenimentelor escatologice, activitatea divină sau efortul uman? Dacă se crede că este activitatea divină, atunci se va considera că aceste evenimente se realizează în mod supranatural; dacă este efortul uman, atunci ele vor fi considerate rezultatul proceselor obişnuite şi naturale. Prima perspectivă este în căutarea lucrării cu adevărat transcendente a lui Dumnezeu; a doua accentuează activitatea imanentă a lui Dumnezeu în lume.

4. Se concentrează oare credinţa escatologică asupra acestei lumi sau asupra lumii de dincolo? Cu alte cuvinte, există oare aşteptarea ca promisiunile lui Dumnezeu să se împlinească în mare parte pe acest pământ într-o continuitate

---

[12] Merrill C. Tenney, *The New Testament: An Historical and Analytic Survey*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 404-406.

fundamentală cu viaţa pe care o experimentăm noi acum sau se aşteaptă oare să existe o eliberare din contextul actual şi ca promisiunile Lui să se împlinească în cer sau într-un anumit loc sau o anumită situaţie radical diferită de ceea ce experimentăm noi acum? Escatologii din prima grupă urmăresc speranţe mai seculare, cei din a doua grupă sunt de natură mai spirituală.

5. Concepţia în cauză vorbeşte despre o nădejde doar pentru Biserică sau pentru rasa umană în general? Beneficiile anticipate devin o realitate doar pentru cei care se numără printre credincioşi sau promisiunile sunt pentru toţi? Dacă a doua variantă este valabilă, atunci este Biserica agentul sau vehiculul prin care lucrurile bune ajung la toţi?

6. Susţine oare escatologia că vom ajunge în mod individual la beneficiile noii ere sau conferirea lor va avea un caracter cosmic? Dacă va avea un caracter cosmic, atunci probabil că promisiunile lui Dumnezeu vor fi împlinite în cadrul unui eveniment atotcuprinzător. Mai mult decât atât, în cazul acesta efectele s-ar putea să nu se limiteze la fiinţele umane, ci s-ar putea să implice şi alte segmente ale creaţiei; se prea poate să existe o transformare a ordinii naturale.

7. Există vreun loc special pentru poporul evreu în cadrul evenimentelor viitoare? Ca popor ales de Dumnezeu şi popor al legământului în Vechiul Testament, continuă el oare să aibă un statut unic sau este privit ca şi restul rasei umane?

Abordări moderne ale escatologiei

În multe privinţe istoria escatologiei este comparabilă cu cea a doctrinei despre Duhul Sfânt. În ambele cazuri a fost formulată destul de devreme o poziţie oficială care a devenit parte a ortodoxiei. În consecinţă, în cercurile ortodoxe escatologia şi Duhul Sfânt au fost doar rareori de interes vital sau au constituit rareori obiecte majore de cercetare. În cadrul mişcărilor eretice sau a grupurilor radical extremiste, aceste doctrine au fost luate foarte în serios şi li s-a dat o formă dinamică şi agresivă. Deşi făceau parte din crezul tradiţional, ele nu constituiau subiectul prea multor discuţii şi predici. În secolul al XX-lea însă, ambele doctrine au suscitat un mare interes şi s-a manifestat o preocupare mult mai largă faţă de ele.

Abordarea liberală: escatologia modernizată

Secolul al XIX-lea a fost o perioadă de mare efervescenţă intelectuală şi teologia creştină i-a simţit influenţa. Teoria darwinistă a evoluţiei, dezvoltarea ştiinţelor naturii şi studiile critice ale Bibliei, toate au contribuit la o nouă stare de spirit. În teologie, liberalismul a încercat să păstreze credinţa creştină, aducând însă un mod de abordare ştiinţific în problemele religioase. Se avea încredere în metoda istorică în calitate de mijloc prin care se poate dobândi înţelegerea evenimentelor care au avut loc în vremurile biblice. Aplicarea acestei metode la studiul Evangheliilor a fost numită căutarea lui Isus cel istoric. Deşi părerile au fost împărţite atunci când s-au tras concluziile, au existat şi puncte asupra cărora s-a căzut de acord. Unul dintre acestea era ideea că Isus a fost în esenţă un învăţător uman al cărui mesaj vorbea în primul rând despre Tatăl ceresc. El a fost primul creştin. După cum s-au exprimat unii, Isus ne-a chemat să credem împreună cu El, mai degrabă decât în El.

Mesajul lui Isus a fost în realitate extrem de simplu – după părerea lui Adolf von Harnack, a cărui gândire a reprezentat punctul culminant al liberalismului secolului al XIX-lea. Isus a accentuat calitatea de tată a lui Dumnezeu, care a creat toţi oamenii şi care veghează asupra lor şi îi protejează, lucru pe care îl face şi cu toate celelalte părţi ale creaţiei. Infinita valoare a sufletului uman a fost o altă învăţătură majoră a lui Isus. Dumnezeu l-a făcut în aşa fel pe om încât reprezintă obiectul cel mai înalt al creaţiei şi al dragostei Lui, prin urmare, noi trebuie să-i iubim pe semenii noştri.[13]

Împărăţia lui Dumnezeu a fost un alt subiect de bază al învăţăturii lui Isus. În timp ce această Împărăţie fusese înţeleasă în mod tradiţional ca o viitoare domnie pământească a lui Cristos, care va începe prin zguduitoarea Sa revenire, liberalii au accentuat caracterul prezent al Împărăţiei. Ei au subliniat că Isus le-a spus ucenicilor Săi: „În orice cetate veţi intra şi unde vă vor primi oamenii, să mâncaţi ce vi se va pune înainte; să vindecaţi pe bolnavii care vor fi acolo şi să le ziceţi: «Împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat de voi»" (Luca 10:8-9). Prin urmare, Împărăţia nu este ceva îndepărtat, în spaţiu sau timp. Ea este ceva apropiat, ceva în care oamenii pot să intre. Nu este ceva impus din afară. Ea este pur şi simplu domnia lui Dumnezeu în inimile omeneşti oriunde se găseşte ascultare faţă de Dumnezeu. Rolul creştinilor este să răspândească această Împărăţie care, după Albrecht Ritschl, este una a dreptăţii şi al valorilor etice.[14]

După părerea liberalilor, Isus a mai propovăduit şi câteva idei destul de ciudate. Una dintre aceste idei a fost în legătură cu a doua Sa venire, şi anume că El Se va întoarce în trup la sfârşitul veacului ca să-Şi instituie Împărăţia. Liberalii au considerat că aceasta este o idee greu de susţinut, o rămăşiţă dintr-un mod preştiinţific de înţelegere a realităţii. Cu toate acestea, ei au crezut că ea conţine un mesaj important. Învăţătura despre cea de-a doua venire în trup este numai coaja care protejează miezul, adevăratul mesaj. Ceea ce trebuie să se facă este să se dea la o parte coaja pentru a se ajunge la miez.[15] Ceea ce se proclamă de fapt prin învăţătura despre a doua venire este victoria dreptăţii lui Dumnezeu asupra răului din lume. Acesta este miezul; a doua venire este doar coaja sau învelişul. Nici o persoană întreagă la minte nu consumă bobul de grâu cu pleavă cu tot – cel puţin nici o fiinţă umană nu face acest lucru.

În respingerea ideii celei de-a doua veniri vedem profunda apreciere pe care o au liberalii faţă de concluziile învăţăturii moderne, care, alături de metoda istorică, a fost una dintre componentele de bază ale modului lor de a aborda Biblia. În perioada de glorie a liberalismului ideea progresului a fost una foarte importantă. Se făceau progrese ştiinţifice, politice şi economice. Teoria darwinistă a fost generalizată pentru a acoperi întreaga realitate. Se considera că totul creşte, se dezvoltă, progresează. Nu numai organismele biologice, ci, după cum se presupunea, şi personalitatea umană şi instituţiile avansează. Credinţa în triumful lui Dumnezeu asupra răului era combinată cu această doctrină despre progres. Se credea că o continuă creştinizare a ordinii sociale, inclusiv a economiei, ar exemplifica cel mai bine semnificaţia reală a celei de-a doua veniri.

---

[13] Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, New York, Harper and Brothers, 1957, p. 52-74.

[14] Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1900, p. 30 şi urm.

[15] Harnack, *What Is Christianity?*, p. 55-56.

Albert Schweitzer: escatologia demodernizată

Totuşi, unii teologi nu erau mulţumiţi de felul în care era interpretat Isus în scrierile liberalilor. Nu numai conservatorii au avut păreri diferite; unii care împărtăşeau maniera interpretativă de bază a liberalilor au ridicat de asemenea obiecţii. Unul dintre primii din această categorie a fost Johannes Weiss. Lucrarea sa *Jesus, Proclamation of the Kingdom of God* s-a dovedit a fi un punct de plecare radical pentru cei care aplică metoda istorică la evanghelii. În loc să presupună că Împărăţia despre care a vorbit Isus este una de natură etică şi prezentă, Weiss a emis teoria că Isus a avut un punct de vedere complet escatologic, futurist şi chiar apocaliptic. După Weiss, Isus nu a fost în căutarea unei răspândiri treptate a Împărăţiei lui Dumnezeu ca o domnie etică în inimile oamenilor, ci a unei împărăţii viitoare, introduse printr-o acţiune dramatică a lui Dumnezeu. Lui Weiss i s-a părut că această ipoteză se potriveşte mult mai bine cu viaţa şi învăţătura lui Isus decât concluziile la care au ajuns biografiile standard ale lui Isus.[16]

Ceea ce Weiss începuse, Albert Schweitzer a încheiat. El a lansat o critică tăioasă la adresa interpretărilor şi reconstrucţiilor liberale ale vieţii lui Isus. Aceste idei pe jumătate istorice, pe jumătate moderne erau produsul unei imaginaţii rodnice. El a afirmat cu privire la ideea liberală a unui Isus care predică o împărăţie etică: „El este un personaj conceput de raţionalism, înzestrat cu viaţă de liberalism şi îmbrăcat de teologii moderni într-un veşmânt istoric.”[17] În locul unui Isus care avea puţine de spus despre viitor, Schweitzer a găsit un Isus ale cărui gânduri şi acţiuni erau îmbibate de o escatologie radicală şi pătrunzătoare. Schweitzer a folosit expresia „escatologie consecventă”. Un factor cheie al mesajului lui Isus a fost viitoarea Lui venire (Schweitzer prefera această expresie celei de „a doua venire”). Această propovăduire escatologică nu a fost numai fundamentală şi centrală pentru lucrarea lui Isus; ea a fost, de asemenea, planul originar. În timp ce unii teologi consideră că prezenţa elementului escatologic din învăţătura lui Isus face parte dintr-un tertip adoptat de Isus în momentul în care Şi-a dat seama că nu a reuşit să instituie împărăţia pământească, Schweitzer a crezut că încă de la începutul primei lucrări galileene a lui Isus la baza predicării Lui se afla o Împărăţie cerească viitoare.[18]

Isus a predicat o Împărăţie viitoare care avea să fie eminamente supranaturală, cu o apariţie neaşteptată şi discontinuă faţă de societatea umană de până atunci. Ea va fi introdusă printr-o catastrofă cosmică. Trebuie să te pregăteşti în vederea ei prin pocăinţă. Iată ce a crezut cu adevărat Isus, după Schweitzer; însă, bineînţeles, Isus a greşit! Neizbutind să-i pună în legătură pe contemporanii Săi cu această Împărăţie cosmică, Isus a fost distrus. El a avut o moarte de martir.[19] Pe acest Isus istoric şi adevărat trebuie să-L urmăm noi, nu pe cel modern. Deoarece Isus nu poate fi prezentat în aşa fel încât să coincidă cu ideile şi părerile noastre. El Se va revela celor care ascultă de poruncile Lui şi îndeplinesc sarcinile pe care le-a trasat El.[20] Deşi Schweitzer nu a specificat ce anume înseamnă aceasta sau cum urmează să aibă loc această revelaţie, lucrarea lui misionară de la Lamberene a constituit în mod evident încercarea lui personală de a îndeplini poruncile lui Cristos.

---

[16] Johannes Weiss, *Jesus, Proclamation of the Kingdom of God*, ed. şi trad. engl. Richard H. Hiers şi David L. Holland, Philadelphia, Fortress, 1971.

[17] Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, New York, Macmillan, 1964, p. 396.

[18] Albert Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus, Messiahship and Passion*, trad. engl. Walter Lowrie, Londra, Black, 1914, p. 87.

C. H. Dodd: escatologie realizată

Următoarea reorientare majoră a escatologiei a fost cauzată de C. H. Dodd. Escatologia lui a fost similară cu cea a lui Schweitzer într-un punct de o importanţă majoră, dar diametral opusă ei într-un altul. Deopotrivă cu Schweitzer, Dodd a susţinut că escatologia este una dintre temele principale care străbat Scriptura, aflându-se mai ales în învăţăturile lui Isus. Totuşi, spre deosebire de Schweitzer, Dodd a susţinut că mesajul lui Isus nu a avut în centrul ei o venire viitoare şi o Împărăţie viitoare; mai degrabă Împărăţia lui Dumnezeu a sosit deja o dată cu venirea lui Isus. Dacă ţinem cont de cele patru concepţii escatologice despre care s-a vorbit anterior, vedem că aceasta este o abordare preteristă.

Formulându-şi escatologia, Dodd acordă o atenţie deosebită referirilor biblice la ziua Domnului. El face observaţia că în timp ce în Vechiul Testament ziua Domnului este considerată un eveniment viitor, în Noul Testament ea este descrisă ca un eveniment prezent. Conceptul mitologic al zilei Domnului a devenit o realitate istorică precisă. Escatologia a fost împlinită sau realizată. De unde concepţia lui Dodd a ajuns să fie cunoscută sub numele de „escatologie realizată". În loc să privim înainte înspre o împlinire viitoare a profeţiei, ar trebui să observăm modurile în care ea a fost deja împlinită. De exemplu, triumful lui Dumnezeu a fost evident când Isus l-a văzut pe Satan căzând din cer (Luca 10:18). O dată cu venirea lui Cristos judecata a avut deja loc (Ioan 3:19). Viaţa eternă ne aparţine deja (Ioan 5:24). După părerea lui Dodd, se pare că scriitorii Noului Testament au considerat că sfârşitul vremurilor a venit deja. Trăgând această concluzie, Dodd îi dă lui Pavel o atenţie mai mare decât au făcut-o Schweitzer şi biografiile liberale ale lui Isus. Mărturia lui Petru de la Rusalii este de asemenea semnificativă: „Ci aceasta este ce a fost spus prin prorocul Ioel: «În zilele de pe urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste orice făptură»" (Fapte 2:16-17). Într-adevăr, nu este necesar să privim înainte pentru împlinirea unor profeţii ca cea a lui Ioel. Ele s-au împlinit deja.[21]

---

[19] Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, p. 368-369.

[20] Ibid., p. 401.

[21] C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*, Chicago, Willett, Clark, 1937, p. 142-149.

Rudolf Bultmann: escatologia existențializată

Un alt mod de abordare al escatologiei a fost cel al lui Rudolf Bultmann. Felul în care el tratează escatologia face pur şi simplu parte din programul lui mai vast de demitizare. Deoarece demitizarea a fost tratată într-o altă secţiune a acestei lucrări, nu vom face aici o prezentare amănunţită a ei. Pe scurt, Bultmann a susţinut că o mare parte a Noului Testament este sub formă de mit. Scriitorii au înregistrat felul în care înţelegeau ei viaţa cu ajutorul unor termeni comuni în perioada neo-testamentară. Cele consemnate de ei nu trebuie luate ca o relatare obiectivă a ceea ce a avut cu adevărat loc sau ca o explicaţie a cosmosului. Luat astfel, Noul Testament pare absurd. De exemplu, ideile că Isus S-a înălţat la cer şi că bolile sunt cauzate de demoni care intră în oameni sunt greu de susţinut şi de asemenea fără rost. În schimb, noi trebuie să înţelegem că scriitorii Noului Testament au folosit mituri inspirate din gnosticism, iudaism şi alte surse pentru a explica ceea ce li s-a întâmplat lor din punct de vedere existenţial.[22]

Bultmann a adus în interpretarea pe care a făcut-o Noului Testament existenţialismul lui Martin Heidegger. Întrucât mesajul Noului Testament este mai degrabă unul existenţial decât unul istoric (adică nu ne spune ce s-a întâmplat de fapt), nu are oare mai mult sens să-l interpretăm cu ajutorul filozofiei existenţialiste? Bultmann consideră că gândirea lui Heidegger este o versiune secularizată, filozofică a perspectivei Noului Testament asupra existenţei umane.[23]

De vreme ce elementul istoric din Noul Testament nu ne vorbeşte în primul rând despre evenimente specifice, ci despre însăşi natura existenţei, trebuie să considerăm că el este în esenţă atemporal. Acelaşi lucru este adevărat şi cu privire la escatologie. Aşa cum istoria biblică nu ne spune nimic despre evenimente reale care s-au petrecut în trecut, nici escatologia nu se referă la evenimente reale care vor avea loc în viitor. Pavel mai ales scrie despre experienţa din vremea lui, mai degrabă decât despre evenimente viitoare. El consideră că mântuirea are influenţă asupra existenţei actuale: „Căci dacă este cineva în Cristos este o făptură nouă. Cele vechi s-au dus: iată că toate lucrurile s-au făcut noi" (2 Cor. 5:17). Şi învierea la rândul ei este o experienţă actuală: „Moartea a fost înghiţită de biruinţă" (1 Cor. 15:54). Iar din cuvintele rostite de Isus în săptămâna crucificării Sale şi consemnate de Ioan, reiese că judecata este şi ea un fenomen prezent: „Acum are loc judecata lumii acesteia, acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară" (Ioan 12:31). Ioan relatează de asemenea unele cuvinte ale lui Isus care prezintă viaţa eternă şi învierea ca pe nişte experienţe actuale, mai degrabă decât ca pe nişte evenimente viitoare: „Cine crede în Fiul are viaţa veşnică; dar cine nu crede în Fiul nu va vedea viaţa, ci mânia lui Dumnezeu rămâne peste el" (Ioan 3:36); „Adevărat, adevărat vă spun că vine ceasul, şi acum a şi venit, când cei morţi vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu şi cei ce-l vor asculta vor învia" (5:25). Bultmann comentează: „Pentru Ioan, învierea lui Isus, Rusaliile şi *parousia* lui Isus sunt unul şi acelaşi eveniment şi cei care cred au deja viaţa eternă."[24] Până şi un eveniment pur escatologic cum este venirea spiritului lui Anticrist este oricând adevărat din punct de vedere existenţial: „Şi orice duh care nu mărturiseşte pe Isus nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui Anticrist, de a cărui venire aţi auzit. El chiar este în lume acum" (1 Ioan 4:3). Următorul verset declară că copiii lui Dumnezeu *au biruit* aceste spirite. Prin urmare, realităţi escatologice ca învierea, viaţa eternă şi venirea spiritului lui Anticrist nu depind de faptul că un anumit eveniment a avut sau nu loc deja, deoarece ele sunt adevărate într-un sens atemporal, existenţial.

---

[22] Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York, Scribner, 1958, p. 33.

[23] Ibid., p. 45.

[24] Ibid., p. 33.

Jürgen Moltmann: escatologie politizată

Teologia speranţei nu consideră că escatologia este numai o parte a teologiei sau o doctrină a ei, ci mai degrabă că ea este teologia întreagă. Această teologie se inspiră într-o măsură neobişnuită din experienţele personale ale unui singur om, Jürgen Moltmann. Moltmann a fost prizonier de război într-un lagăr britanic până în anul 1948. El a văzut prăbuşirea Germaniei, patria sa natală, şi a tuturor instituţiilor ei. Asemenea altor autori de memorii care evocă viaţa din lagăre şi închisori, el a observat, ca o regulă generală, că prizonierii însufleţiţi de speranţă au cele mai bune şanse să supravieţuiască. Când s-a întors în Germania şi a început să studieze teologia, concepţiile lui s-au maturizat. Mai concret, contactul cu gândirea filozofului marxist Ernst Bloch i-a amplificat interesul faţă de tema speranţei. El nu a putut să înţeleagă de ce teologia creştină a îngăduit să-i scape această temă, a cărei proprietar de drept era.[25] Deoarece marxismul a preluat şi a exploatat tema speranţei, creştinismul a început să devină irelevant. Pe de-o parte, creştinismul avea un Dumnezeu, dar n-avea viitor, pe de altă parte, marxismul avea viitor, dar nu-L avea pe Dumnezeu.[26] Moltmann i-a îndemnat pe creştini să-şi aducă aminte de „Dumnezeul speranţei" despre care se mărturiseşte atât în Vechiul cât şi în Noul Testament; reafirmând tema speranţei, ei ar trebui „să-şi asume responsabilitatea pentru problemele personale, sociale şi politice ale prezentului".[27]

Acest citat sugerează direcţia în care a mers ulterior gândirea lui Moltmann. El a chemat Biserica să mijlocească prezenţa lui Cristos, care la rândul Lui va mijloci viitorul lui Dumnezeu. Totuşi, speranţa creştină nu se va realiza doar prin aşteptare pasivă. Deoarece „noi construim şi nu doar interpretăm viitorul a cărui putere în speranţă, precum şi în împlinire, este Dumnezeu. Aceasta înseamnă că speranţa creştină este o speranţă creatoare şi militantă în istorie. Orizontul aşteptării escatologice produce aici un orizont al intuiţiei etice care, la rândul lui, dă sens iniţiativelor istorice concrete."[28]

Ţintind spre realizarea speranţei creştine, Moltmann dezvoltă o teologie politică pentru transformarea lumii. Noi nu trebuie să aşteptăm pasivi sosirea viitorului, fiindcă ceea ce va fi el depinde în mare parte de eforturile noastre. Cu toate acestea, viitorul nu se va realiza în primul rând prin lucrarea noastră. El va fi în esenţă lucrarea lui Dumnezeu. Realizarea acelui viitor (speranţa noastră) necesită acţiune, nu explicaţii teologice. Spre deosebire de teologiile anterioare, care au încercat să se ocupe de problema răului în lume prin a oferi o teodicee (o răzbunare a justiţiei lui Dumnezeu), teologia speranţei, în loc să întrebe de ce Dumnezeu nu face ceva cu privire la răul din lume, acţionează pentru a transforma acel rău. Astfel credinţa a devenit acţiune, care la rândul ei va ajuta la realizarea obiectului acelei credinţe.

---

[25] Jürgen Moltmann, „Politics and the Practice of Hope", *Christian Century*, 11 martie 1970, p. 288.

[26] Jürgen Moltmann, „Hope and History", *Theology Today* 25, nr. 3, octombrie 1968, p. 370.

[27] Ibid., p. 371.

[28] Ibid., p. 384.

Dispensaționalismul: escatologie sistematizată

Este necesar să trecem în revistă încă o şcoală de escatologie, deoarece, cu toate că este relativ nouă în cadrul teologiilor ortodoxe, ea a exercitat o influenţă considerabilă în cercurile conservatoare. Aceasta este mişcarea care a ajuns să fie cunoscută sub numele de dispensaţionalism. Dispensaţionalismul este o schemă unificată de interpretare. Cu alte cuvinte, fiecare parte sau fiecare principiu specific este legat în mod vital de celelalte. Astfel, când vorbim despre sistematizarea escatologiei, noi ne gândim nu numai la faptul că datele au fost organizate în aşa fel încât să ni se faciliteze înţelegerea, ci şi că anumite concluzii din unele domenii decurg automat din anumite principii aparţinând altor domenii. Părintele dispensaţionalismului a fost John Nelson Darby (1800-1882). El a fost de asemenea organizatorul mişcării Plymouth Brethren. Dispensaţionalismul a fost popularizat prin intermediul lui Scofield Reference Bible şi a conferinţelor pe tema profeţiilor biblice, care au fost conduse de păstori şi persoane laice cu studii făcute la institute biblice în care dispensaţionalismul era de fapt poziţia oficială.[29]

Dispensaţionaliştii au tendinţa de a crede despre sistemul lor că este, în primul rând şi înainte de toate, o metodă de interpretare a Scripturii. Iar miezul ei este convingerea că Scriptura trebuie interpretată literal. Aceasta nu înseamnă că pasajele evident metaforice trebuie luate *ad literam*, ci că în cazul în care semnificaţia evidentă are sens nu trebuie să se caute mai departe.[30] Aplicarea acestui principiu duce la respingerea interpretărilor alegorice, cât şi a încercărilor liberale de eliminare a elementelor supranaturale din Scriptură, de exemplu, a minunilor. De asemenea, profeţia este interpretată foarte literal şi adesea se intră considerabil în detalii. În mod specific, „Israel" este întotdeauna înţeles ca o referire la Israelul naţional sau etnic, nu la Biserică. Totuşi, în ciuda accentului pus pe interpretarea literală, există şi o tendinţă înspre o înţelegere tipologică a unor pasaje narative sau poetice care se apropie adeseori de vechea metodă de interpretare alegorică. Un exemplu în acest sens este explicarea frecventă a Cântării lui Solomon ca o imagine a dragostei lui Cristos pentru Biserica Lui, în pofida faptului că această carte nu spune nimic nici despre Cristos şi nici despre Biserică.

Dispensaţionalismul găseşte în Cuvântul lui Dumnezeu dovezi ale unei serii de „dispensaţii" sau economii sub care El administrează lumea. Aceste dispensaţii sunt stadii succesive în revelarea de către Dumnezeu a scopurilor Sale. Ele nu presupun existenţa unor mijloace diferite de mântuire deoarece mijlocul mântuirii a fost acelaşi în toate perioadele, adică mântuirea a fost prin har şi însuşită prin intermediul credinţei. Există unele păreri diferite în ceea ce priveşte numărul dispensaţiilor, acesta fiind de obicei şapte. Astfel, omul a fost mai întâi în dispensaţia inocenţei. Apoi a venit dispensaţia conştienţei (de la cădere la potop), cea a guvernării umane (de la potop la chemarea lui Avraam), a promisiunii, a Legii şi a harului. Cea de-a şapte dispensaţie urmează să vină. Mulţi dispensaţionalişti accentuează faptul că identificarea dispensaţiei căreia îi aparţine un anumit pasaj din Scriptură este crucială. Noi nu ar trebui, de exemplu, să încercăm să ne conducem viaţa prin precepte enunţate pentru mileniu.[31]

---

[29] Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960.

[30] John Walvoord, „Dispensational Premillennialism", *Christianity Today*, 15 septembrie 1958, p. 11-12.

Dispensaţionaliştii pun de asemenea un mare accent pe distincţia dintre Israel şi Biserică. Unii dintre ei consideră de fapt că această distincţie este fundamentală pentru înţelegerea Scripturii şi organizarea escatologiei. După părerea lor, Dumnezeu a făcut un legământ necondiţionat cu Israel; cu alte cuvinte, promisiunile Lui pentru poporul Israel nu depind de împlinirea de către popor a anumitor cerinţe. Israelul va rămâne poporul Său special şi în cele din urmă va primi binecuvântarea Lui. Israelul etnic, naţional, politic nu trebuie confundat niciodată cu Biserica, nici nu trebuie să se considere că promisiunile făcute lui Israel se aplică Bisericii şi se împlinesc în ea. Israelul şi Biserica sunt două entităţi separate.[32] Dumnezeu a întrerupt, ca să zicem aşa, tratativele Lui speciale cu Israel, dar le va relua la un moment dat în viitor. Promisiunile neîmplinite cu privire la Israel se vor împlini în cadrul naţiunii înseşi, nu în cadrul Bisericii. Într-adevăr, Biserica nu este menţionată în profeţiile din Vechiul Testament. Ea este efectiv o paranteză în planul general al conduitei lui Dumnezeu faţă de Israel. Noi trebuie aşadar să fim atenţi să nu confundăm cele două împărăţii divine menţionate în Scriptură. Împărăţia cerului este iudaică, davidică şi mesianică. Fiind respinsă de către Israelul naţional în timpul lucrării lui Isus, apariţia ei pe pământ a fost amânată. Împărăţia lui Dumnezeu, pe de altă parte, este mai cuprinzătoare. Ea cuprinde toate entităţile morale care ascultă de voia lui Dumnezeu – îngerii şi sfinţii din toate perioadele.[33]

În fine, mileniului i se atribuie o semnificaţie specială în cadrul dispensaţionalismului. Atunci Dumnezeu Îşi va relua tratativele cu Israel, Biserica fiind luată din lume sau „răpită" cândva mai devreme (cu scurt timp înainte de marele necaz). Mileniul va avea prin urmare un pronunţat caracter iudaic. Profeţiile neîmplinite cu privire la Israel vor ajunge atunci să se realizeze. Vedem aici natura organică a dispensaţionalismului, interconexiunile dintre principiile lui. Mergând mai departe cu principiul interpretării literale, dispensaţionaliştii pun un mare accent pe distincţia dintre Israel şi Biserică. Toate profeţiile referitoare la Israel sunt interpretate în legătură cu naţiunea; şi, la rândul lui, mileniul este văzut ca având un caracter iudaic.[34]

---

[31] Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today*, Chicago, Moody, 1965, p. 86-90.

[32] Ibid., p. 132-155.

[33] *The Scofield Reference Bible*, p. 996, n. 1; p. 1226, n. 3. Unii dispensaţionalişti susţin că distincţia dintre Împărăţia cerului şi Împărăţia lui Dumnezeu nu este esenţială. Pentru ei problema este dacă împărăţia davidică teocratică este prezentă astăzi sub forma Bisericii sau a fost pur şi simplu amânată. Vezi Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 170-174.

[34] Walvoord, „Dispensational Premillennialism", p. 13.

Concluzii cu privire la escatologie

1. Escatologia este un subiect major în cadrul teologiei sistematice. În consecinţă, noi nu îndrăznim să o neglijăm atunci când ne elaborăm teologia. Pe de altă parte, ea este doar o doctrină printre celelalte, fără a fi întreaga teologie. Noi nu trebuie să ne convertim întregul nostru sistem doctrinar în escatologie şi nici nu trebuie să îngăduim ca teologia noastră să fie denaturată printr-un accent mult prea mare asupra escatologiei.

2. Adevărurile escatologiei merită o atenţie şi un studiu atent, intens şi amănunţit. În acelaşi timp, trebuie să ne ferim să nu explorăm aceste probleme doar din pură curiozitate. Iar când ne luptăm să înţelegem semnificaţia pasajelor dificile şi obscure din Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să evităm speculaţiile nepotrivite şi să recunoaştem că datorită faptului că sursele biblice diferă în ceea ce priveşte claritatea, concluziile noastre vor avea un grad diferit de certitudine.

3. Trebuie să recunoaştem că escatologia nu se referă exclusiv la viitor. Isus a introdus un veac nou şi victoria asupra puterilor Celui rău a fost deja câştigată, chiar dacă lupta trebuie să fie însă pusă în scenă în istorie.

4. Trebuie să unim cu această cunoaştere adevărul că există elemente de profeţie predictivă – până şi în lucrarea lui Isus – despre care pur şi simplu nu se poate spune că s-ar fi împlinit deja. Trebuie să trăim cu o deschidere spre viitor şi o anticipare a lui.

5. Pasajele biblice referitoare la evenimente escatologice sunt mult mai mult decât descrieri existenţialiste ale vieţii. Ele au într-adevăr o semnificaţie existenţială, dar acea semnificaţie este dependentă de caracterul faptic al evenimentelor descrise şi este o aplicare a acelui caracter. Ele se vor întâmpla cu adevărat.

6. Noi, ca oameni, avem responsabilitatea de a juca un rol în realizarea acelor evenimente escatologice care vor avea loc pe pământ în cadrul istoriei. Unii văd această responsabilitate în termeni de evanghelizare; alţii în termeni de acţiune socială. Totuşi, când ne îndeplinim rolul, noi trebuie să ţinem seama de faptul că escatologia are de-a face în primul rând cu un nou domeniu de dincolo de spaţiu şi timp, cu un cer nou şi un pământ nou. Această Împărăţie va fi inaugurată printr-o lucrare supranaturală a lui Dumnezeu; ea nu poate fi realizată prin eforturi umane.

7. Adevărurile escatologiei ar trebui să trezească în noi o stare de veghe şi de alertă în aşteptarea viitorului. Dar pregătirea în vederea celor ce urmează să se întâmple va cuprinde şi sârguinţă în activităţile pe care ni le-a încredinţat Domnul nostru. Noi nu trebuie să devenim nerăbdători şi nici să ne abandonăm prematur sarcinile. Trebuie să studiem intens Scriptura şi să urmărim cu atenţie desfăşurarea evenimentelor din lumea noastră, astfel încât să discernem lucrarea lui Dumnezeu şi să nu fim induşi în eroare. Nu trebuie să devenim totuşi atât de pripiţi încât să identificăm în mod dogmatic unele evenimente istorice specifice cu profeţii biblice sau să prezicem când anume vor avea loc anumite evenimente escatologice.

8. Pe cât este de important să avem convingeri cu privire la probleme escatologice, pe atât este de bine să nu uităm că semnificaţia lor variază. Este

esenţial să se aibă aceleaşi păreri asupra unor probleme cum sunt a doua venire a lui Cristos şi viaţa de dincolo. Pe de altă parte, îmbrăţişarea unei perspective specifice asupra unor probleme mai puţin importante şi care sunt expuse cu o mai mică claritate, cum este mileniul sau necazul cel mare, nu ar trebui să devină un test al ortodoxiei sau o condiţie a părtăşiei şi unităţii creştine. Accentul ar trebui să se pună pe punctele comune, nu pe cele de tensiuni.

9. Când studiem doctrinele escatologiei ar trebui să subliniem semnificaţia lor şi aplicaţia lor practică. Ele sunt nişte îndemnuri la a trăi o viaţă pură, la a sluji cu sârguinţă şi la a avea nădejde pentru viitor. Ele trebuie privite ca nişte resurse pentru lucrarea de slujire, şi nu ca subiecte de polemică.

56

Escatologie individuală

- Moartea
  - Realitatea morții
  - Natura morții
  - Moartea fizică: naturală sau nenaturală?
  - Efectele morții
- Starea intermediară
  - Dificultăți legate de doctrină
  - Concepții actuale despre starea intermediară
    - Somnul sufletului
    - Purgatoriul
    - Învierea instantanee
    - Sugerarea unei soluții
- Implicații ale doctrinei despre moarte și respectiv despre starea intermediară

Când vorbim despre escatologie trebuie să facem deosebire între escatologie individuală şi escatologie cosmică – acele experienţe care compun viitorul individului, pe de-o parte, şi viitorul rasei umane şi de fapt al întregii creaţii pe de altă parte. De cele dintâi vor avea parte toţi indivizii la moarte. Celelalte vor avea loc simultan pentru toţi oamenii cu ocazia unor fenomene cosmice, mai specific, cu ocazia celei de a doua veniri a lui Cristos.

Moartea

Un fapt de netăgăduit cu privire la viitorul fiecărei persoane este inevitabilitatea morţii sale. Există o afirmare directă a acestei realităţi în Evrei 9:27: „...oamenilor le este rânduit să moară o singură dată, iar după aceea vine judecata." Gândul acesta poate fi găsit şi de-a lungul întregului capitol 15 din 1 Corinteni, unde citim despre universalitatea morţii şi despre efectul învierii lui Cristos. Deşi se spune că moartea a fost învinsă şi boldul ei înlăturat prin învierea lui Cristos (v. 54-56), nu se sugerează în nici un caz că noi nu vom muri. Pavel şi-a anticipat negreşit propria sa moarte (2 Cor. 5:1-10; Filip. 1:19-26).

Realitatea morții

Moartea este o fațetă a escatologiei pe care o admit toți teologii, toți credincioșii și de fapt toți oamenii în general. Singura excepție s-ar părea că sunt adepții Științei creștine, care pun la îndoială atât realitatea bolii, cât și pe cea a morții. Totuși, după refuzuri inițiale, până și acest grup a ajuns să recunoască în cele din urmă că fondatoarea lor, Mary Baker Eddy, a murit.[1]

Deşi fiecare admite, cel puțin pe plan intelectual, realitatea și certitudinea morții, totuși adeseori oamenii nu doresc să se confrunte cu inevitabilitatea propriei lor morți. Vedem așadar în cadrul societății noastre numeroase încercări de a evita gândul morții. La capelele funerare mulți oameni își prezintă ultimele omagii, iar apoi caută să se îndepărteze cât de repede posibil de catafalc. Cosmetica mortuară este foarte bine dezvoltată, ținta ei fiind după câte se pare mascarea caracteristicilor morții. Întrebuințăm o serie de eufemisme pentru a evita recunoașterea realității morții fizice. Nu mai avem morminte, ci parcuri memoriale și cimitire. Până și în biserică se vorbește despre moarte doar în Săptămâna patimilor sau la înmormântări. Mulți oameni nu și-au făcut testamentul, unii probabil din cauză că tot amână să-l facă, dar alții din cauza unei aversiuni față de gândul morții.

Pentru existențialiști, lipsa dorinței de a te confrunta cu realitatea morții este un excelent exemplu de „existență inautentică". Moartea este una dintre realitățile dure ale vieții: fiecare individ urmează să îmbătrânească, să moară, să fie dus la cimitir și îngropat. Acesta este sfârșitul nostru inevitabil. Pentru ca viața să fie trăită cum trebuie, ea trebuie să includă acceptarea realității morții. Moartea este pur și simplu sfârșitul procesului, stadiul final al vieții, și noi trebuie să o acceptăm.[2]

Deşi nu este de acord cu existențialistul în ce privește semnificația morții, creștinul este de acord cu privire la realitatea ei și la caracterul ei inevitabil. Pavel recunoaște că moartea este întotdeauna prezentă în lume: „Căci noi cei vii totdeauna suntem dați la moarte din pricina lui Isus, pentru ca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru muritor. Astfel că în noi lucrează moartea, iar în voi viața" (2 Cor. 4:11-12). Moartea nu este ceva ce vine brusc peste noi. Ea este sfârșitul procesului de îmbătrânire, de destrămare a trupului nostru muritor și stricăcios. Ne atingem apogeul fizic, iar apoi începe deteriorarea. Puterile noastre ne părăsesc încetul cu încetul până ce, în cele din urmă, organismul nostru nu mai poate să funcționeze.

Natura morții

Și totuși, ce este moartea? Cum o vom defini? Diverse pasaje din Scriptură vorbesc despre moartea fizică, adică despre încetarea vieții în trupul nostru fizic.

---

[1] James Snowden, *The Truth About Christian Science*, Philadelphia, Westminster, 1920, p. 154, n. 1; Ernest S. Bates și John V. Dittemore, *Mary Baker Eddy: The Truth and the Tradition*, New York, Alfred A. Knopf, 1932, p. 451.

[2] Karl Jaspers, *The Way to Wisdom*, trad. engl. Ralph Manheim, New Haven, Conn., Yale University, 1951, p. 53.

De exemplu, în Matei 10:28 Isus compară moartea trupului cu moartea trupului şi a sufletului: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, dar care nu pot ucide sufletul, ci temeţi-vă mai degrabă de Cel ce poate să piardă şi sufletul şi trupul în gheenă." Aceeaşi idee apare în Luca 12:4-5: „Vă spun vouă, prietenii Mei: Să nu vă temeţi de cei ce ucid trupul şi după aceea nu mai pot face nimic. Am să vă arăt de cine să vă temeţi. Temeţi-vă de Acela care, după ce a ucis, are puterea să arunce în gheenă; da, vă spun, de El să vă temeţi." Câteva alte pasaje vorbesc despre pierderea lui ψυχή („viaţă"). Un exemplu este Ioan 13:37-38: „«Doamne, I-a zis Petru, de ce nu pot veni după Tine acum? Eu îmi voi da viaţa pentru Tine.» Isus i-a răspuns: «Îţi vei da viaţa pentru Mine?»" Alte referinţe de acest tip includ Luca 6:9 şi 14:26. În fine, în Eclesiastul 12:7 se vorbeşte despre moarte ca despre separarea trupului de suflet (spirit): „...până nu se întoarce ţărâna în pământ, cum a fost, şi duhul la Dumnezeu, care l-a dat." Acest pasaj ne aminteşte de Geneza 2:7 (omul a luat fiinţă atunci când Dumnezeu a suflat suflare de viaţă în ţărâna pământului) şi 3:19 (omul se va întoarce în ţărână). În Noul Testament, Iacov 2:26 vorbeşte de asemenea despre moarte ca despre o separare a trupului de spirit: „După cum trupul fără duh este mort, tot aşa şi credinţa fără fapte este moartă."

Lucrul de care ne ocupăm noi aici este încetarea vieţii în starea ei bine cunoscută, trupească. Acesta nu este însă sfârşitul existenţei. Viaţa şi moartea, potrivit Scripturii, nu trebuie imaginate ca existenţă şi inexistenţă, ci ca două stări diferite ale existenţei.[3] Moartea este numai o tranziţie înspre o formă diferită de existenţă; ea nu este, cum au tendinţa unii să creadă, o nimicire, o distrugere.

Pe lângă moarte fizică, Scriptura vorbeşte şi despre moarte spirituală sau eternă. Moartea fizică este separarea sufletului de trup; moartea spirituală este separarea persoanei de Dumnezeu; moartea eternă este definitivarea acestei stări de separare – eşti pierdut pentru întreaga eternitate în starea ta păcătoasă.[4] Scriptura se referă în mod clar la o stare de moarte spirituală, care este de fapt incapacitatea de a reacţiona la probleme spirituale sau chiar o pierdere totală a sensibilităţii la astfel de stimuli. La aceasta se gândeşte Pavel în Efeseni 2:1-2, 5: „Voi eraţi morţi în greşelile şi în păcatele voastre, în care trăiaţi odinioară... Dar Dumnezeu..., măcar că eram morţi în greşelile noastre, ne-a adus la viaţă..." Când în Cartea Apocalipsei se face referire la „moartea a doua", se are în vedere moartea eternă. Un exemplu în acest sens găsim în Apocalipsa 21:8: „Dar cât despre fricoşi, necredincioşi, scârboşi, ucigaşi, curvari, vrăjitori, închinători la idoli şi toţi mincinoşii, partea lor este în iazul care arde cu foc şi cu pucioasă, adică moartea a doua." Această a doua moarte este ceva diferit de moartea fizică normală, ceva ulterior ei. Ştim din Apocalipsa 20:6 că moartea a doua nu va fi experimentată de către credincioşi: „Fericiţi şi sfinţi sunt cei ce au parte de întâia înviere! Asupra lor a doua moarte n-are nici o putere; ci vor fi preoţi ai lui Dumnezeu şi ai lui Cristos şi vor împărăţi cu El o mie de ani." Moartea a doua este o perioadă nesfârşită de pedeapsă şi de separare de prezenţa lui Dumnezeu, definitivarea stării de pierzanie a acelui individ care în momentul morţii fizice este mort spiritual.

---

[3] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 668.

[4] Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 982.

Moartea fizică: naturală sau nenaturală?

Există o mare controversă în jurul întrebării dacă omul s-a născut muritor sau nemuritor, dacă ar fi murit în cazul în care nu păcătuia.[5] Părerea noastră este că moartea fizică nu a făcut iniţial parte din condiţia umană. Dar moartea a fost întotdeauna acolo, ca o ameninţare în cazul în care omul ar fi păcătuit, adică în cazul în care ar fi consumat fructul copacului interzis sau l-ar fi atins (Gen 3:3). Deşi moartea cu care au fost ameninţaţi Adam şi Eva a fost probabil cel puţin în parte moarte spirituală, se pare că era implicată şi moartea fizică, de vreme ce era necesar ca bărbatul şi femeia să fie alungaţi din Eden ca nu cumva să mănânce şi din pomul vieţii şi să trăiască pentru totdeauna (Gen. 3:22-23).

Trebuie să se admită faptul că unele pasaje Scripturale prezentate ca dovadă că moartea fizică este rezultatul păcatului omului nu dovedesc un asemenea lucru. Un astfel de caz este Ezechiel 18:4, 20: „Sufletul care păcătuieşte, acela va muri." Aici se face referire la moartea eternă sau spirituală, deoarece textul merge mai departe şi spune că dacă păcătosul se va întoarce de la căile lui rele, el va trăi şi nu va muri (v. 21-22). De vreme ce amândoi, credinciosul şi necredinciosul, au parte de moartea fizică, nu este posibil ca aici să se facă referire la moartea fizică. Acelaşi lucru este adevărat şi cu privire la Romani 6:23: „Fiindcă plata păcatului este moartea, dar darul fără plată al lui Dumnezeu este viaţa veşnică în Isus Cristos, Domnul nostru." Faptul că ceea ce este pus în contrast cu moartea este viaţa eternă, sugerează că rezultatul păcatului avut în vedere aici este moartea eternă, nu moartea fizică. În 1 Corinteni 15 însă, Pavel se referă clar la moartea fizică – cel puţin în parte – atunci când spune: „Căci dacă moartea a venit prin om, tot prin om a venit şi învierea morţilor" (v. 21). Şi aceasta deoarece moartea fizică este unul din relele contracarate şi biruite de învierea lui Cristos. El Însuşi a fost eliberat de moartea fizică. Acest verset este aşadar dovada că moartea fizică provine din păcatul omului; ea nu a făcut parte din intenţia iniţială a lui Dumnezeu pentru omenire.

De vreme ce moartea fizică este un rezultat al păcatului, pare probabil ca omul să fi fost creat cu posibilitatea de a trăi veşnic. Totuşi, el nu a fost în mod inerent nemuritor; adică el nu ar fi continuat să trăiască veşnic în virtutea naturii lui. Mai degrabă, dacă nu ar fi păcătuit, el ar fi putut să aibă parte de fructul pomului vieţii şi astfel ar fi primit viaţa veşnică. El a fost muritor în sensul că putea să moară, iar când a păcătuit, acel potenţial sau acea posibilitate a devenit realitate. Am putea spune că omul a fost creat cu o posibilă nemurire. El ar fi putut trăi veşnic, dar nu era un lucru sigur că va trăi veşnic. În urma păcatului omul şi-a pierdut acel statut.

Prin urmare, moartea nu este ceva natural pentru om. Ea este ceva străin şi ostil. Pavel o zugrăveşte ca pe un duşman (1 Cor. 15:26). Şi se prea poate ca Dumnezeu Însuşi să considere că moartea este un lucru rău şi o dejucare a planului Său originar. Dumnezeu este dătătorul vieţii; cei care Îi zădărnicesc planul de viaţă prin vărsarea sângelui omenesc trebuie să-şi piardă dreptul asupra propriei lor vieţi (Gen. 9:6). Trimiterea morţii este o expresie a dezaprobării păcatului omenesc de către Dumnezeu, care este zădărnicirea intenţiei Lui în ce ne priveşte. Acesta a fost cazul cu potopul pe care l-a trimis Dumnezeu ca să distrugă orice făptură (Gen. 6:13), cu Sodoma şi Gomora (Gen. 19), cu pedepsirea lui Core şi a celor care s-au răzvrătit împreună cu el (Num. 16) şi cu numeroasele alte cazuri în care El a pedepsit cu moartea. În fiecare din aceste cazuri cei daţi morţii se depărtaseră de intenţia lui Dumnezeu pentru ei. Moartea a fost consecinţa nenaturală a păcatului lor pe care ei au fost nevoiţi să o suporte. Psalmistul zugrăveşte în mod plastic moartea ca pe o expresie a mâniei lui Dumnezeu: „Îi mături [pe fiii oamenilor] ca un vis: dimineaţa sunt ca iarba, care încolţeşte iarăşi: înfloreşte dimineaţa şi creşte, iar seara este tăiată şi se usucă. Noi suntem mistuiţi de mânia Ta şi îngroziţi de urgia Ta" (Ps. 90:5-7). Cu toate acestea, Dumnezeu simte şi compasiune. Isus a plâns la moartea lui Lazăr (Ioan 11:35) şi au existat şi alte ocazii în care El i-a readus pe cei morţi la viaţă.

---

[5] De ex., Augustin, *Anti-Pelagian Writings*, în A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol. 5, ed. Philip Schaff, New York, Scribner, 1902.

Efectele morţii

Pentru cel necredincios moartea este un blestem, o pedeapsă, un duşman. Pentru că, deşi moartea nu distruge sau încheie existenţa, ea îl desparte pe om de Dumnezeu şi de orice prilej de a obţine viaţa eternă. Dar pentru cei care cred în Cristos şi astfel sunt îndreptăţiţi, moartea are un caracter diferit. Credinciosul trece şi el prin moartea fizică, dar pentru el blestemul morţii nu mai există. Deoarece Cristos Însuşi a devenit blestem pentru noi prin moartea Lui pe cruce (Gal. 3:13), credincioşii, deşi continuă să fie supuşi morţii fizice, nu mai au experienţa puterii ei înfricoşătoare, a blestemului ei. După cum s-a exprimat Pavel: „Când trupul acesta supus putrezirii se va îmbrăca în neputrezire şi trupul acesta muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci se va împlini cuvântul care este scris: «Moartea a fost înghiţită de biruinţă. Unde îţi este biruinţa, moarte? Unde îţi este boldul, moarte?» Boldul morţii este păcatul; şi puterea păcatului este Legea. Dar mulţumiri fie aduse lui Dumnezeu care ne dă biruinţa prin Domnul nostru Isus Cristos!" (1 Cor. 15:54-57).

Uitându-se la moarte într-adevăr ca la un duşman, necreştinul nu vede nimic pozitiv în ea şi se retrage din faţa ei cu teamă. Pavel însă a putut să ia o atitudine cu totul diferită faţă de moarte. El a văzut moartea ca pe un duşman învins, un inamic de odinioară care este acum silit să facă voia Domnului. Astfel, Pavel a considerat că moartea este ceva de dorit, deoarece ea îl va duce în prezenţa Domnului Său. El le-a scris filipenilor: „Mă aştept şi nădăjduiesc cu tărie că nu voi fi dat de ruşine cu nimic; ci că acum, ca totdeauna, Cristos va fi proslăvit cu îndrăzneală în trupul meu, fie prin viaţa mea, fie prin moartea mea. Căci pentru mine a trăi este Cristos şi a muri este un câştig. ...Aş dori să mă mut şi să fiu împreună cu Cristos, căci ar fi cu mult mai bine" (Filip. 1:20-23). Acesta era Pavel, cel care, pe vremea când era încă Saul din Tars, l-a auzit pe muribundul Ştefan exclamând că vede cerurile şi pe Fiul omului stând la dreapta lui Dumnezeu (Fapte 7:56). Ştefan se rugase atunci simplu: „Doamne Isuse, primeşte duhul meu" (v. 59) şi „Doamne, nu le ţinea în seamă păcatul acesta" (v. 60). Şi lui Pavel i s-a povestit fără îndoială despre Domnul Însuşi, care spusese la sfârşitul vieţii Lui: „Tată, în mâinile Tale îmi încredinţez duhul!" (Luca 23:46). Pentru Pavel, ca şi pentru Ştefan şi Isus, moartea nu mai era un duşman activ, ci un duşman învins care acum nu mai serveşte la condamnarea şi distrugerea noastră, ci ne eliberează de condiţiile înspăimântătoare pe care le-a creat păcatul în lume.

Credinciosul poate aşadar să înfrunte perspectiva morţii ştiind că efectele ei nu sunt finale, pentru că moartea însăşi a fost distrusă. Cu toate că executarea finală a acestei judecăţi asupra morţii este încă de domeniul viitorului, judecata în sine a fost deja săvârşită şi asigurată. Chiar şi Vechiul Testament conţinea profeţii cu privire la victoria asupra morţii: „[El] nimiceşte moartea pe vecie: Domnul Dumnezeu şterge lacrimile de pe toate feţele şi îndepărtează de pe tot pământul ocara poporului Său; da, Domnul a vorbit" (Is. 25:8); „Îi voi răscumpăra din mâna Locuinţei Morţilor, îi voi izbăvi de la moarte. Moarte, unde îţi este ciuma? Locuinţă a Morţilor, unde îţi este nimicirea? Căinţa este ascunsă de privirile Mele!" (Osea 13:14). În 1 Corinteni 15:55 Pavel citează al doilea verset, iar în Apocalipsa 21:3-4 Ioan preia primul verset: „Şi am auzit un glas tare care ieşea din scaunul de domnie şi zicea: «Iată cortul lui Dumnezeu cu oamenii! El va locui cu ei şi ei vor fi poporul Lui, şi Dumnezeu Însuşi va fi cu ei. El va fi Dumnezeul lor. El va şterge orice lacrimă din ochii lor. Şi moartea nu va mai fi. Nu va mai fi nici tânguire, nici ţipăt, nici durere, pentru că lucrurile dintâi au trecut.»" În capitolul precedent Ioan scrie: „Şi Moartea şi Locuinţa Morţilor au fost aruncate în iazul de foc" (Apoc. 20:14a). Pasaje ca acestea demonstrează faptul că moartea a fost învinsă şi în cele din urmă va fi distrusă.

Se ridică aici întrebarea, de ce credinciosului i se mai cere încă să treacă prin experienţa morţii. Dacă moartea fizică, precum şi cea spirituală şi eternă, este pedeapsa pentru păcat, atunci dacă suntem eliberaţi de păcat şi de consecinţa lui ultimă (moartea eternă), de ce să nu fim scutiţi şi de simbolul acelei condamnări, şi anume de moartea fizică? Dacă Enoh şi Ilie au fost luaţi pentru a fi cu Domnul şi nu li s-a cerut să treacă prin moarte, de ce să nu fie o astfel de ridicare la ceruri experienţa tuturor celor care îşi pun credinţa în Cristos? Nu lasă aceasta oare impresia că ceva din blestemul păcatului rămâne încă peste cei care au fost iertaţi de păcat?

Unii teologi au încercat să arate că moartea are anumite rezultate benefice. O asemenea încercare este cea a lui Louis Berkhof.[6] El susţine că moartea este culminarea pedepselor disciplinare pe care Dumnezeu le foloseşte pentru sfinţirea poporului Său. Deşi Berkhof recunoaşte că moartea nu este în mod evident indispensabilă pentru realizarea sfinţirii, de vreme ce Enoh şi Ilie nu au murit, el o vede cu toate acestea ca pe un mijloc prin care credincioşii se pot identifica cu Domnul lor, care a trecut de asemenea prin suferinţe şi moarte în drumul Lui spre glorie. Moartea cere adeseori de la credincioşi un grad neobişnuit de credinţă. Totuşi, deşi acest lucru este adevărat în multe cazuri, există alte cazuri în care moartea (sau suferinţa, la urma urmei) nu pare să sfinţească sau să trezească o credinţă neobişnuită. Faptul că unii credincioşi realizează grade mai mari de sfinţire şi credinţă în momentul morţii nu prea este un motiv suficient pentru justificarea morţii fizice a tuturor credincioşilor. Din această cauză, explicaţia lui Berkhof pare să fie întrucâtva forţată. Un răspuns mai bun este ca moartea să fie pur şi simplu considerată una dintre elementele condiţiei umane aşa cum este ea în prezent; din acest punct de vedere, moartea este ca naşterea.

---

[6] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 670-671.

Este necesar să facem aici diferenţa între consecinţele temporare ale păcatului şi cele eterne. Am observat că la iertarea noastră au fost anulate consecinţele eterne ale propriilor noastre păcate, dar consecinţele temporare, sau cel puţin câteva din ele, pot persista. Aceasta nu este o tăgăduire a realităţii justificării, ci numai o dovadă că Dumnezeu nu inversează cursul istoriei. Ceea ce este adevărat despre păcatele noastre individuale este de asemenea adevărat despre felul în care Dumnezeu tratează păcatele lui Adam sau păcatul rasei umane. Întreaga judecată adusă asupra noastră de păcatul iniţial şi individual şi întreaga noastră vină pentru ele sunt îndepărtate, astfel că moartea spirituală şi cea eternă sunt anulate. Noi nu vom experimenta moartea a doua. Cu toate acestea, noi trebuie să trecem prin moartea fizică pentru că ea a devenit pur şi simplu una dintre elementele experienţei umane. Ea face acum parte din viaţă, la fel ca naşterea, creşterea şi suferinţa, care îşi are în ultimă instanţă originea tot în păcat. Într-o zi, toate consecinţele păcatului vor fi înlăturate, dar ziua aceea nu a sosit încă. Biblia, în realismul ei, nu neagă realitatea morţii fizice universale, dar arată clar că aceasta are o semnificaţie diferită pentru credincios decât pentru necredincios.

Starea intermediară

Dificultăți legate de doctrină

Doctrina despre starea intermediară este un subiect foarte important, dar şi foarte problematic. Din acest motiv este de două ori mai important ca noi să examinăm cu atenţie această doctrină oarecum ciudată. „Starea intermediară" se referă la condiţia oamenilor între moarte şi înviere. Întrebarea este: Care este condiţia individului în această perioadă de timp?

Este vital ca în momentul unei pierderi grele noi să avem răspunsuri practice la această întrebare. Mulţi păstori şi părinţi au fost întrebaţi lângă un pat de moarte: „Unde este bunica acum? Ce face? Este ea deja cu Isus? Este ea din nou împreună cu bunicul? Ştie ea ce facem noi?" Aceste întrebări nu sunt produsul unei speculaţii sau curiozităţi nelalocul ei; ele sunt de o importanţă crucială pentru cel care le pune. Creştinul care este informat asupra acestor probleme are prilejul să ofere mângâiere şi încurajare. Din nefericire, mulţi creştini nu-l folosesc şi nu profită de el deoarece nu cunosc un răspuns potrivit. Lucrul acesta a fost adevărat mai ales în ultimii ani. Confuzia şi nesiguranţa i-au caracterizat pe mulţi păstori care s-au trezit în situaţia de a nu fi în stare să răspundă şi să-l slujească pe cel care punea astfel de întrebări.

Există două motive majore pentru care mulţi creştini se găsesc în incapacitatea de a-i sluji eficient pe cei îndoliaţi. Primul motiv este lipsa relativă de texte biblice referitoare la starea intermediară. Această doctrină nu constituie subiectul vreunui discurs extins, ca învierea sau a doua venire a lui Cristos. Ea este atinsă mai degrabă întâmplător. Au fost oferite cel puţin două explicaţii pentru această relativă tăcere. Una dintre ele este că Biserica primară se aştepta ca perioada dintre înălţarea lui Isus şi revenirea Lui să fie relativ scurtă; astfel, perioada dintre moartea oricărei fiinţe omeneşti şi înviere va fi şi ea relativ scurtă.[7] Cealaltă explicaţie este că, indiferent de durata ei, starea intermediară este doar ceva temporar şi, în consecinţă, nu i-a preocupat pe primii credincioşi la fel de mult ca cea finală petrecută în rai sau în iad.[8] Având în vedere dovezile relativ puţine care să ajute la formularea doctrinei despre starea intermediară, există tendinţa de a se crede că scriitorii biblici nu au considerat-o foarte importantă. Într-un sens, fireşte, ea nu este esenţială sau indispensabilă, deoarece mântuirea unei persoane nu depinde de convingerile privitoare la starea intermediară. Cu toate acestea, asemenea altor subiecte neesenţiale, ca de exemplu conducerea bisericească, doctrina despre starea intermediară este, după cum am observat deja, de o considerabilă importanţă practică.

Al doilea motiv pentru care creştinii nu reuşesc să-i slujească într-un mod eficient pe cei îndoliaţi este existenţa unei controverse teologice în jurul doctrinei despre starea intermediară. Înainte de secolul al XX-lea ortodoxia a avut o doctrină destul de consistentă în acest sens. Crezând în existenţa unui fel de dualism trup-suflet (sau spirit) în cadrul persoanei umane, creştinii ortodocşi susţineau că o parte a omului supravieţuieşte morţii. Moartea constă din separarea sufletului de trup. Sufletul imaterial continuă să trăiască în cadrul unei existenţe personale conştiente, în timp ce trupul se descompune. La a doua venire a lui Cristos va avea loc o înviere a unui trup reînnoit sau transformat care se va reuni cu sufletul. Ortodoxia a susţinut aşadar atât nemurirea sufletului, cât şi învierea trupului.[9]

Liberalismul însă a respins ideea învierii trupului. Harry Emerson Fosdick, de exemplu, a considerat că această doctrină este deosebit de materialistă. În plus, mulţi liberali o considerau mitică şi imposibilă din punct de vedere ştiinţific. Este absurd să se creadă că un trup care s-a descompus, sau care a fost chiar ars şi cenuşa lui împrăştiată, poate fi readus la viaţă. Liberalii care doreau să păstreze un anumit gen de continuitate a vieţii după moarte au înlocuit ideea învierii trupului cu cea a nemuririi sufletului. Deşi trupul moare şi se descompune, sufletul, fiind nemuritor, trăieşte mai departe. Întrucât cei care susţineau această concepţie nu au anticipat o înviere viitoare, ei nici nu au crezut într-o a doua venire în trup a lui Cristos.[10]

Neoortodoxia a adoptat o perspectivă cu totul diferită asupra problemei în cauză. După părerea susţinătorilor ei, ideea nemuririi sufletului era un concept grecesc, şi nu unul biblic. Ea provenea din convingerea că întreaga materie, inclusiv trupul, este în mod inerent rea şi că mântuirea constă din eliberarea sufletului sau a spiritului bun de trupul cel rău. Speranţa neoortodoxă pentru viitor se găsea, în schimb, într-o aşteptare a învierii trupului. Deşi unii erau atenţi să distingă acest concept de învierea *cărnii*, se preconiza totuşi o anumită formă de înviere trupească. La baza acestei concepţii se afla ideea monistă a persoanei umane ca unitate radicală – existenţa înseamnă existenţă trupească; nu există nici o entitate spirituală separată care să supravieţuiască morţii şi să existe independent de trup.[11] Aşadar, în timp ce liberalismul adera la ideea nemuririi sufletului, neoortodoxia adera la cea a învierii trupului. Ambele şcoli erau de acord că cele două concepţii se exclud reciproc. Adică era o problemă de: sau/sau; ele nu luau în considerare posibilitatea lui atât/cât şi.

---

[7] C. Harris, „State of the Dead (Christian)", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1955, vol. 10, p. 837.

[8] Loraine Boettner, „The Intermediate State", în *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 291.

[9] James Addison, *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind*, Boston, Houghton Mifflin, 1931, p. 202.

[10] Harry E. Fosdick, *The Modern Use of the Bible*, New York, Macmillan, 1933, p. 98-104.

Concepţii actuale despre starea intermediară

Somnul sufletului

Ne întoarcem acum la examinarea diverselor concepţii actuale cu privire la starea intermediară. O concepţie care a avut o popularitate considerabilă de-a lungul anilor se numeşte „somnul sufletului". Aceasta este ideea că sufletul, în perioada dintre moarte şi înviere, se odihneşte într-o stare de inconştienţă. În secolul al XVI-lea, se pare că mulţi anabaptişti şi socinieni au subscris la această concepţie potrivit căreia sufletul persoanei moarte se află într-un somn fără de vise. Iar astăzi, adventiştii de ziua a şaptea enumără printre „Credinţele fundamentale" conceptele potrivit cărora „starea omului în moarte este una de inconştienţă [şi] toţi oamenii, buni sau răi deopotrivă, rămân în mormânt de la moarte până la înviere".[12] (Martorii lui Iehova, un grup care s-a născut din sânul adventismului de ziua a şaptea, susţin o concepţie similară.) Totuşi, în cazul adventiştilor expresia „somnul sufletului" ne induce oarecum în eroare. Anthony Hoekema sugerează în locul ei expresia „stingerea sufletului", deoarece potrivit concepţiei adventiste omul nu adoarme la moarte, ci devine de fapt întru totul inexistent, căci nimic nu mai supravieţuieşte.[13] Caracterizarea de către Hoekema a poziţiei adventiste ca „stingere a sufletului" este cât se poate de bună, atâta timp cât înţelegem că aici termenul „suflet" este folosit, cum se întâmplă adesea, ca un sinonim pentru „persoană".

Argumentele în favoarea somnului sufletului se sprijină în mare măsură pe faptul că Scriptura foloseşte deseori imaginea somnului pentru a se referi la moarte. Moartea lui Ştefan este descrisă ca un somn: „Şi după aceste vorbe, a adormit" (Fapte 7:60). Pavel face observaţia că „David, după ce a slujit celor din vremea lui după planul lui Dumnezeu, a adormit" (Fapte 13:36; RSV). Pavel foloseşte aceeaşi imagine de patru ori în 1 Corinteni 15 (v. 6, 18, 20, 51) şi de trei ori în 1 Tesaloniceni 4:13-15. Isus Însuşi a spus despre Lazăr: „Lazăr, prietenul nostru, doarme, dar Mă duc să-l trezesc din somn" (Ioan 11:11), şi apoi a arătat clar că se referă la moarte (v. 14). Luarea *ad literam* a acestei ilustraţii a dus la elaborarea conceptului de somn al sufletului.

Fiecare concepţie despre starea intermediară este, bineînţeles, strâns legată de o anumită antropologie sau înţelegere specifică a naturii umane. Cei care aderă la ideea somnului sufletului susţin că persoana este o entitate unitară lipsită de părţi componente. Omul nu constă din trup şi suflet. Mai degrabă, om, trup şi suflet sunt una şi aceeaşi entitate. Prin urmare, când trupul încetează să funcţioneze, sufletul (adică întreaga persoană) încetează să mai existe. Nimic nu supravieţuieşte morţii fizice. Nu există aşadar nici o tensiune între nemurirea sufletului şi învierea trupului. Simplitatea acestei concepţii face ca ea să fie foarte atrăgătoare. Cu toate acestea, există mai multe probleme.

---

[11] Emil Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, Philadelphia, Westminster, 1962, p. 383-385, 408-414.

[12] *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine*, Washington, Review and Herald, 1957, p. 13.

[13] Anthony Hoekema, *The Four Major Cults*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p. 345.

Una din probleme constă din faptul că în Biblie se află mai multe referiri la o existenţă conştientă, personală între moarte şi înviere. Cea mai extinsă este pilda omului bogat şi a lui Lazăr (Luca 16:19-31). Deşi intenţia lui Isus aici nu a fost în primul rând aceea de a ne învăţa despre natura stării intermediare, este puţin probabil că El ne-ar fi indus în eroare cu privire la acest subiect. O altă aluzie se găseşte în cuvintele pe care le-a adresat Isus tâlharului de pe cruce: „Adevărat îţi spun că astăzi vei fi cu Mine în rai" (Luca 23:43). În plus, persoanele care mor vorbesc despre faptul că îşi predau spiritul în mâinile lui Dumnezeu. Însuşi Isus a spus: „Tată, în mâinile Tale Îmi încredinţez duhul" (Luca 23:46); iar Ştefan a spus: „Doamne Isuse, primeşte duhul meu" (Fapte 7:59). Deşi s-ar putea afirma că Ştefan nu a vorbit neapărat sub inspiraţia Duhului Sfânt şi în consecinţă este posibil să nu fi rostit un cuvânt infailibil din partea lui Dumnezeu în privinţa acestei probleme, totuşi trebuie să se considere că cele spuse de Isus au autoritate.

A doua problemă este reprezentată de întrebarea dacă este legitim să se tragă concluzia că pasajele scripturale care vorbesc despre moarte ca despre un somn sunt descrieri literale ale condiţiei celui mort înainte de înviere. S-ar părea mai degrabă că termenul „somn" ar trebui înţeles doar ca un eufemism pentru încetarea vieţii. Nu se spune nimic mai specific despre caracterul stării persoanei moarte. Folosirea de către Isus a imaginii somnului în legătură cu Lazăr (Ioan 11:11) şi explicaţia imediat următoare (v. 14) sprijină această interpretare. Dacă „somn" este într-adevăr mai mult decât o figură de stil, atunci lucrul acesta trebuie dovedit.

O altă problemă în ceea ce priveşte teoria somnului sufletului este dificultatea conceptuală legată de ideea că natura umană este unitară. Dacă într-adevăr nimic din persoană nu supravieţuieşte morţii, atunci care va fi baza identităţii noastre? Dacă sufletul, întreaga persoană, se stinge, ce va reveni la viaţă prin înviere? Pe ce bază putem noi susţine că cel ce va învia va fi persoana care a murit? S-ar părea că noi vom identifica persoana de după înviere cu ajutorul trupului înviat. Lucrul acesta însă aduce cu sine alte două dificultăţi. Cum pot să se adune exact aceleaşi molecule pentru a forma persoana de după înviere? Este foarte posibil ca moleculele care au alcătuit persoana de dinaintea morţii să fi fost distruse, să fi format compuşi noi sau să fi făcut chiar parte din trupul altcuiva. În legătură cu aceasta, incinerarea reprezintă o problemă deosebit de dificilă. Dar dincolo de ea, identificarea persoanei de dinaintea morţii cu cea de după înviere cu ajutorul trupului înviat înseamnă să se susţină că natura umană este în primul rând materială sau fizică. Datorită tuturor motivelor de mai sus, teoria somnului sufletului trebuie respinsă ca fiind inadecvată.

Purgatoriul

Deoarece doctrina despre purgatoriu este în primul rând o învăţătură romano-catolică, este necesar să o analizăm în contextul dogmei catolice în general. Vom începe cu ideea că statutul veşnic al individului este determinat imediat după moarte. Sufletul devine conştient de judecarea lui de către Dumnezeu. Aceasta nu este atât o sentinţă formală, cât o percepere clară a vinovăţiei sau nevinovăţiei înaintea lui Dumnezeu. Sufletul „se hotărăşte apoi de bună voie să se îndrepte grabnic fie spre rai, fie spre iad, fie spre purgatoriu, potrivit cu meritele lui".[14] Textul pe care se sprijină această concepţie este Evrei 9:27: „...oamenilor le este rânduit să moară o singură dată, iar după aceea vine judecata." Juxtapunerea acestor două evenimente este înţeleasă ca o dovadă a faptului că imediat după moarte există o judecată care stabileşte destinaţia fiecărui individ. Cei care au murit în răutatea lor merg direct în iad, unde îşi dau imediat seama că sunt în mod iremediabil pierduţi.[15] Pedeapsa lor, de o natură eternă, constă atât din sentimentul că au pierdut cel mai mare bun dintre toate bunurile, cât şi din suferinţă reală. Suferinţa este proporţională cu răutatea individului şi se va intensifica după înviere.[16] Pe de altă parte, cei care sunt într-o stare perfectă de har şi penitenţă, care sunt complet purificaţi în momentul morţii, merg direct şi imediat în rai, care – deşi este descris atât ca o stare, cât şi ca un loc – ar trebui imaginat în primul rând ca o stare.[17] Cei care, cu toate că se află într-o stare de har, nu sunt încă perfecţi din punct de vedere spiritual merg în purgatoriu.

Două alte aspecte ale concepţiei catolice despre starea intermediară se referă la grupuri destul de restrânse. *Limbus patrum* a fost locuinţa sfinţilor care au murit înainte de vremea lui Cristos. După ce Cristos Şi-a îndeplinit lucrarea ispăşitoare pe cruce, El a coborât în Şeol, unde se duseseră credincioşii din Vechiul Testament, şi i-a eliberat din captivitatea în care se aflau. De atunci încoace *limbus patrum* a rămas gol. *Limbus infantium* este pentru copilaşii nebotezaţi. Din cauza păcatului originar, care poate fi îndepărtat doar prin sacramentul botezului, ei nu au voie să apară în prezenţa Domnului. Ei suferă pedeapsa pentru păcatul originar, pedeapsă care constă din lipsa viziunii beatifice sau a prezenţei lui Dumnezeu. Totuşi, ei nu experimentează acea pedeapsă pentru un păcat real, care constă din suferinţa la care ne-am referit anterior.

Purgatoriul este elementul care constituie trăsătura cea mai neobişnuită şi mai interesantă a învăţăturii romano-catolice tradiţionale despre starea intermediară. Joseph Pohle îl defineşte ca pe „o stare de pedeapsă temporară pentru cei care, părăsind în harul lui Dumnezeu viaţa aceasta, nu sunt în întregime liberi de păcate scuzabile sau nu au dat încă o deplină satisfacţie pentru fărădelegile lor".[18] După cum am observat, cei care părăsesc această viaţă într-o stare de perfecţiune spirituală merg direct în cer. Cei care au un păcat mortal pe suflet sau sunt cu totul în afara harului Bisericii sunt trimişi în iad. Există însă o mulţime mare care nu este cuprinsă în nici unul dintre aceste două grupuri. Deoarece nimic murdar nu poate intra în cer, Dumnezeu nu-i poate primi pe drept pe aceştia în prezenţa Lui nemijlocită. Pe de altă parte, El nu-i poate trimite pe drept în iad, întrucât ei nu au făcut nimic care să justifice o pedeapsă atât de severă. Purgatoriul este o stare medie, ca să zicem aşa, unde ei pot fi curăţiţi de păcatele lor scuzabile.

---

[14] Joseph Pohle, *Eschatology; or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*, St. Louis, B. Herder, 1917, p. 18.

[15] Ibid., p. 70.

[16] Ibid., p. 52-61.

[17] Ibid., p. 28.

[18] Ibid., p. 77.

Toma d'Aquino a căutat să dovedească faptul că acea curăţire care are loc după moarte, este prin intermediul unor suferinţe penale. În această viaţă noi putem fi curăţiţi prin realizarea unor acte pentru satisfacerea lui Dumnezeu, dar după moarte lucrul acesta nu mai este posibil. În măsura în care nu reuşim să obţinem puritatea desăvârşită prin faptele făcute pe pământ, trebuie să fim curăţiţi în continuare în viaţa de după moarte. „Acesta este motivul, a spus Toma d'Aquino, pentru care noi susţinem existenţa unui purgatoriu sau a unui loc de curăţire."[19] El a sugerat de asemenea că purgatoriul, ca loc de suferinţă, este în legătură cu iadul.[20] Pohle susţine în schimb că purgatoriul este în legătură cu cerul, de vreme ce aceia care se află în purgatoriu sunt copii ai lui Dumnezeu şi, mai devreme sau mai târziu, vor fi admişi în locuinţa celor binecuvântaţi. Cu toate acestea, deşi plecarea lor definitivă din purgatoriu în cer este sigură şi hotărâtă, momentul eliberării lor este nesigur şi ritmul de curăţire variabil.

Iertarea păcatelor scuzabile se poate realiza în trei moduri diferite: printr-o iertare necondiţionată din partea lui Dumnezeu; prin suferinţă şi efectuarea unor acte de penitenţă; şi prin căinţă. Cu toate că Dumnezeu poate ierta necondiţionat, El a ales să pretindă căinţă şi fapte ca şi condiţii ale iertării în această viaţă; astfel că pare probabil ca nici în purgatoriu El să nu ierte necondiţionat păcatele scuzabile.[21] Deoarece sufletul din purgatoriu nu este în stare să efectueze acte prin care să-I dea satisfacţie lui Dumnezeu, el poate ispăşi doar prin suferinţă pasivă. Dar există de asemenea trei mijloace prin care sufletele din purgatoriu pot fi ajutate în înaintarea lor către cer de cei credincioşi care sunt încă pe pământ – mesa (liturghia), rugăciunile şi faptele bune.[22] Aceste trei mijloace reduc perioada de timp necesară pentru ca suferinţa din purgatoriu să aibă efectul deplin. Când sufletul ajunge la perfecţiune spirituală, fără să mai fi rămas vreun păcat scuzabil, el este eliberat şi trece în cer.

Biserica romano-catolică îşi bazează credinţa în purgatoriu atât pe tradiţie, cât şi pe Scriptură. Găsim o formulare clară a doctrinei în Decretul de uniune adoptat la Conciliul de la Florenţa în 1439: „sufletele sunt curăţite după moarte prin durerile din purgatoriu şi ca să fie salvate de aceste dureri ele beneficiază de pe urma mijlocirii credincioşilor în viaţă, şi anume: a jertfei din cadrul mesei, a rugăciunii, a pomenilor (milosteniei) şi a altor acte de pietate."[23] Conciliul de la Trent a reiterat această credinţă pe baza autorităţii mai multor Părinţi ai Bisericii şi a unor diverse sinoade. După cum am remarcat, Toma d'Aquino a vorbit în scrierile lui despre purgatoriu şi a existat o tradiţie antică a rugăciunii, a oferirii unei mese şi a împărţirii pomenilor în folosul morţilor. Tertulian menţionează mesele aniversare pentru cei morţi, o practică ce sugerează credinţa în purgatoriu.[24]

---

[19] Toma d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, 4.91.

[20] Toma d'Aquino, *Summa theologica*, apendice, întrebarea 1, articolul 2.

[21] Pohle, *Eschatology*, p. 89-91.

[22] Ibid., p. 95.

[23] Ibid., p. 78.

[24] Tertulian, *On Monogamy*, 10.

Principalul text biblic la care se face apel este 2 Macabei 12:43-45:

> El [Iuda Macabeul] a făcut de asemenea o colectă, de la fiecare bărbat, strângând două mii de drahme de argint şi le-a trimis la Ierusalim să se aducă jertfă pentru păcat. Făcând aceasta, el a lucrat foarte bine şi corect, ţinând cont de înviere. Deoarece dacă nu s-ar fi aşteptat ca cei care au căzut să revină din nou la viaţă, rugăciunea pentru cei morţi ar fi fost un lucru zadarnic şi nebunesc. Dar dacă el se gândea la răsplata splendidă ce este pusă de-o parte pentru cei care adorm în evlavie, acesta era un gând sfânt şi pios. Din această cauză, el a făcut ispăşire pentru cei morţi, ca ei să fie eliberaţi de păcatele lor.

Textul neo-testamentar care este cel mai des citat e Matei 12:32, unde Isus spune: „...dar oricine va vorbi împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat nici în veacul acesta, nici în cel viitor." Romano-catolicii afirmă că acest verset înseamnă că unele păcate (adică alte păcate decât vorbirea împotriva Duhului Sfânt) vor fi iertate în lumea viitoare, o interpretare susţinută de Augustin[25] şi de alţi câţiva Părinţi ai Bisericii. Unii catolici citează de asemenea 1 Corinteni 3:15: „Dacă lucrarea lui va fi arsă, îşi va pierde răsplata. Cât despre el, va fi mântuit, dar ca prin foc."

Punctele majore ale argumentării noastre împotriva conceptului de purgatoriu sunt tocmai cele care deosebesc în general catolicismul de protestantism. Textul principal la care se face apel se află în Apocrife, a căror canonicitate protestanţii nu o acceptă. Iar deducţia din Matei 12:32 este destul de forţată; versetul nu indică în nici un caz că unele păcate vor fi iertate în viaţa viitoare. Mai mult, ideea purgatoriului implică o mântuire prin fapte. Aceasta pentru că se consideră că oamenii ispăşesc, cel puţin în parte, pentru păcatele lor. Această idee însă este contrară multor învăţături clare din Scriptură, inclusiv lui Galateni 3:1-14 şi Efeseni 2:8-9. Fără îndoială, există ceva extrem de atrăgător în doctrina despre purgatoriu. Dacă te gândeşti bine, nici nu pare a fi corect să ne fie îngăduit să intrăm liberi în cer. Fiecare dintre noi ar trebui să sufere puţin pentru păcatele lui. Aici avem un indiciu clar al faptului că pentru majoritatea dintre noi este foarte dificil de acceptat ideea mântuirii prin har. Dar cea care trebuie să triumfe este învăţătura Scripturii, şi nu ceea ce ni se pare nouă că este logic şi drept; şi pe această bază, conceptul de purgatoriu – şi de fapt orice concepţie care susţine o perioadă de verificare şi de ispăşire de după moarte – trebuie respins.

Învierea instantanee

O concepţie inedită şi inventivă, avansată în ultimii ani, este ideea unei învieri instantanee sau, mai exact, a unei reîmbrăcări instantanee. Aceasta este credinţa potrivit căreia imediat după moarte credinciosul primeşte trupul de înviere ce i-a fost promis. Una dintre cele mai complete dezvoltări ale acestei concepţii se găseşte în cartea *Paul and Rabbinic Judaism* de W. D. Davies. Davies susţine că Pavel a avut două concepţii diferite despre învierea noastră. În 1 Corinteni 15 Pavel se gândeşte la o viitoare înviere a trupului. În 2 Corinteni 5 însă avem o perspectivă mai avansată de-a lui despre acest subiect. Etapele iniţiale ale veacului viitor au apărut deja prin învierea lui Isus. Pavel îşi dă seama că, prin faptul că el a murit şi a înviat cu Cristos, a fost deja transformat şi îşi va primi trupul cel nou sau ceresc în momentul morţii fizice. Teama de a nu fi dezbrăcat, despre care vorbeşte în versetul 3, a fost înlocuită de realizarea faptului că noi vom fi îmbrăcaţi şi dincoace şi dincolo de moarte.[26]

---

[25] Augustin *Confesiunile*, 9. 13.

Concepţia iudaismului rabinic a fost că noi vom fi dezbrăcaţi de trup la moarte şi va trebui apoi să aşteptăm o înviere generală. Davies afirmă că Pavel prezintă o concepţie diferită în scrierile lui de mai târziu:

> [Cei morţi], dimpotrivă, vor fi întrupaţi şi nu există loc în teologia lui Pavel pentru o stare intermediară a celor morţi. În concordanţă cu acest lucru este şi faptul că în pasajele de mai târziu din Epistole Pavel nu vorbeşte despre învierea creştinilor, ci despre arătarea lor. În Romani 8:19 citim: „De asemenea, şi firea aşteaptă cu o dorinţă înfocată descoperirea fiilor lui Dumnezeu"; iar în Coloseni 3:4 citim: „Când se va arăta Cristos, viaţa voastră, atunci vă veţi arăta şi voi împreună cu El în slavă." Nu mai este nevoie ca cei care au murit şi au înviat deja cu Cristos şi şi-au primit trupurile cereşti să mai fie înviaţi, dar ei pot fi revelaţi. Consumarea finală va fi numai manifestarea a ceea ce este deja existent, dar „ascuns" în ordinea eternă.[27]

Aşadar, după părerea lui Davies, când Pavel a scris 2 Corinteni, el nu mai credea într-o stare intermediară. Mai degrabă, după moarte va avea loc o trecere imediată în starea finală, o primire instantanee a trupului ceresc. Această poziţie a înlocuit credinţa lui Pavel într-o viitoare înviere în trup care va avea loc în legătură cu a doua venire a lui Cristos. Prin urmare, dacă ne construim escatologia pe baza concepţiei mai mature a lui Pavel, probabil că nici noi nu vom avea o doctrină despre o stare intermediară.

A rezolvat însă Davies problema? El a încercat să elucideze ceea ce a perceput ca pe o contradicţie inerentă între conceptul grecesc de nemurire şi conceptul rabinic de înviere în trup. Eforturile lui s-au desfăşurat însă sub influenţa presupunerii că natura umană este o unitate esenţială şi absolută, o idee venită probabil din behaviorism; ca urmare a acestui fapt Davies se rătăceşte când îl interpretează pe Pavel. Adevărul este că antropologia lui Pavel a fost de o asemenea manieră încât el putea susţine atât o înviere viitoare, cât şi o supravieţuire fără trup. Acestea nu sunt idei contradictorii, ci părţi complementare ale unui întreg. Şi nici soluţia lui Davies nu este chiar atât de biblică pe cât pare el să creadă, deoarece există mai multe pasaje în care Pavel leagă transformarea trupurilor noastre de o înviere *viitoare* care va însoţi a doua venire a lui Cristos (de ex., Filip. 3:20-21; 1 Tes. 4:16-17). Pavel insistă de asemenea asupra celei de a doua veniri, considerând-o o ocazie de eliberare şi glorificare (de ex., Rom. 2:3-16; 1 Cor. 4:5; 2 Tes. 1:5-2:12; 2 Tim. 4:8). Şi Însuşi Isus a pus accentul pe o vreme viitoare când cei morţi vor învia (Ioan 5:25-29). Trebuie să tragem concluzia că soluţia lui Davies la problemă, pe care el a infiltrat-o în scrierile lui Pavel ca urmare a unei presupoziţii greşite, face ceva mai mult decât să creeze doar probleme suplimentare.

Sugerarea unei soluţii

Există oare vreo cale de rezolvare a numeroaselor probleme legate de tema stării intermediare, vreun mijloc de corelare a mărturiei biblice referitoare la învierea trupului şi la supravieţuirea conştientă dintre moarte şi înviere? Trebuie să se ţină cont de mai multe considerente:

---

[26] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londra, S.P.C.K., 1955, p. 317-318.

[27] Ibid., p. 318.

1. Joachim Jeremias a subliniat că Noul Testament face o deosebire între gheenă şi Hades. Hadesul îi primeşte pe cei nedrepţi pentru perioada dintre moarte şi înviere, în timp ce gheena este locul de pedeapsă unde cei răi sunt trimişi pentru totdeauna după ultima judecată. Chinul din gheenă este veşnic (Marcu 9:43, 48). Mai departe, sufletele celor necredincioşi sunt în afara trupului în Hades, în timp ce în gheenă trupul şi sufletul care au fost reunite la înviere sunt nimicite în focul etern (Marcu 9:43-48; Matei 10:28). Acesta este opusul concepţiei unora dintre Părinţii Bisericii Primare că toţi cei care mor, drepţi şi nedrepţi deopotrivă, coboară în Şeol sau Hades, într-un fel de stare sumbră şi semiconştientă, unde aşteaptă venirea lui Mesia.[28]
2. Există unele indicii care sugerează că cei drepţi care au murit nu coboară în Hades (Matei 16:18-19; Fapte 2:31 [citând Ps. 16:10]).
3. Mai degrabă, cei drepţi, sau cel puţin sufletele lor, sunt primite în paradis (Luca 16:19-31; 23:43).
4. Pavel echivalează absenţa din trup cu a fi prezent cu Domnul (2 Cor. 5:1-10; Filip. 1:19-26).

Pe baza acestor considerente biblice, tragem concluzia că după moarte credincioşii se îndreaptă imediat spre un loc şi spre o stare de binecuvântare, iar necredincioşii vor experimenta mizeria, chinul şi pedeapsa. Cu toate că dovezile nu sunt pe deplin clare, probabil că tocmai acestea sunt locurile în care credincioşii şi necredincioşii vor merge după judecata cea mare, deoarece prezenţa Domnului (Luca 23:43; 2 Cor. 5:8; Filip. 1:23) s-ar părea că nu este altceva decât cerul. Totuşi, deşi locul stării intermediare şi al celei finale pare să fie acelaşi, experimentarea paradisului şi respectiv a Hadesului fără îndoială că nu este atât de intensă pe cât va fi în cele din urmă, întrucât persoana se află într-un stadiu oarecum incomplet.

Întrucât în capitolul 24 am dezvoltat un model al naturii umane care permite existenţa personală fără trup, nu vom intra aici în detalii. Trebuie însă să observăm că nu există nici o problemă în a susţine conceptul de existenţă fără trup. Fiinţa umană este capabilă să existe fie într-o stare materializată (trupească), fie într-una nematerializată. Ne putem gândi la aceste două stări în termenii unui dualism în care sufletul sau spiritul poate exista independent de trup. Asemenea unui compus chimic, acest trup-suflet, ca să zicem aşa, poate fi desfăcut în anumite condiţii (mai specific, la moarte), dar altfel el este o unitate certă. Sau putem gândi în termenii unor stări diferite de fiinţare. Exact ca şi materia şi energia, starea materializată şi respectiv cea nematerializată a omului sunt interschimbabile. Ambele analogii sunt posibile. Paul Helm,[29] Richard

---

[28] Joachim Jeremias, γέεννα, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 1, p. 657-658.

[29] Paul Helm, „A Theory of Disembodied Survival and Re-embodied Existence", *Religious Studies* 14, nr. 1, martie 1978, p. 15-26.

Purtill,[30] şi alţii, au formulat unele concepţii despre supravieţuirea fără trup care nu se autocontrazic şi nici nu sunt absurde. Conchidem că starea intermediară fără trup prezentată de învăţătura biblică este justificabilă din punct de vedere filozofic.

Implicații ale doctrinei despre moarte și respectiv despre starea intermediară

1. Toţi trebuie să se aştepte la moarte, creştini şi necreştini deopotrivă. În afară de cazul în care vom fi în viaţă când se va reîntoarce Domnul, toţi vom trece prin ea. Este important să luăm în serios acest fapt şi să trăim în consecinţă.

2. Cu toate că moartea este un duşman (Dumnezeu nu a plănuit iniţial ca omul să moară), ea este acum învinsă şi făcută captivă de către Dumnezeu. Din acest motiv ea nu mai trebuie să ne provoace teamă; blestemul ei a fost înlăturat de moartea şi învierea lui Cristos. Ea poate fi înfruntată cu seninătate, pentru că noi ştim că ea serveşte acum scopului lui Dumnezeu de a-i lua la Sine pe cei care cred în El.

3. Între moarte şi înviere există o stare intermediară în care credincioşii şi necredincioşii experimentează prezenţa şi respectiv absenţa lui Dumnezeu. Deşi aceste experienţe sunt de o intensitate mai mică decât stările finale, din punct de vedere calitativ, ele sunt de aceeaşi natură.

4. Atât în viaţa de acum, cât şi în cea viitoare baza relaţiei credinciosului cu Dumnezeu este harul, nu faptele. Nu trebuie aşadar să ne temem că imperfecţiunile noastre vor necesita vreun tip de purificare după moarte înainte ca noi să putem intra în deplina prezenţă a lui Dumnezeu.

---

[30] Richard L. Purtill, „The Intelligibility of Disembodied Survival", *Christian Scholar's Review* 5, nr. 1, 197, p. 3-22.

57

A doua venire și consecințele ei

- A doua venire
  - Caracterul definit al evenimentului
  - Caracterul nedefinit al timpului
  - Caracterul venirii
    - Caracterul personal
    - Caracterul fizic
    - Caracterul vizibil
    - Caracterul neașteptat
    - Caracterul triumfător și glorios
  - Unitatea celei de a doua veniri
  - Iminența celei de a doua veniri
- Învierea
  - Învățătura biblică
  - O lucrare a Dumnezeului triunic
  - De natură trupească
  - A celor drepți și a celor nedrepți
- Judecata finală
  - Un eveniment viitor
  - Isus Cristos Judecătorul
  - Subiecții judecății
  - Baza judecății
  - Irevocabilitatea judecății
- Implicațiile celei de a doua veniri și consecințele ei

Printre cele mai importante evenimente ale escatologiei cosmice, după cum am definit-o în această lucrare, se numără şi cea de-a doua venire şi consecinţele ei: învierea şi judecata finală. Aceste evenimente alcătuiesc subiectul principal al acestui capitol.

A doua venire

În afară de certitudinea morţii, singura doctrină escatologică asupra căreia teologii ortodocşi au cele mai multe păreri comune este a doua venire a lui Cristos. Ea este indispensabilă pentru escatologie. Ea constituie baza speranţei creştinului, evenimentul care va marca începutul ultimei etape a planului lui Dumnezeu.

Caracterul definit al evenimentului

Multe pasaje din Scriptură arată clar că Cristos se va întoarce. Isus Însuşi a promis că Se va întoarce. În marea Sa cuvântare despre vremurile din urmă (Matei 24-25) El spune: „Atunci se va arăta în cer semnul Fiului omului, toate seminţiile pământului se vor boci şi vor vedea pe Fiul omului venind pe norii cerului cu putere şi cu mare slavă" (24:30). El menţionează de mai multe ori în acest pasaj „venirea Fiului omului" (v. 27, 37, 39, 42, 44). Spre sfârşitul discuţiei citim: „Când va veni Fiul omului în slava Sa, cu toţi sfinţii îngeri, va şedea pe scaunul de domnie al slavei Sale" (25:31). Toate învăţăturile din această cuvântare, inclusiv parabolele, consideră de la sine înţeleasă a doua venire. Într-adevăr, Isus a ţinut această cuvântare ca răspuns la întrebarea ucenicilor Săi: „Spune-ne, când se vor întâmpla aceste lucruri? Şi care va fi semnul venirii Tale şi al sfârşitului veacului acestuia?" (Matei 24:3). Mai târziu în aceeaşi săptămână, când a fost adus înaintea lui Caiafa, Isus a spus: „Ba mai mult, vă spun că de acum încolo veţi vedea pe Fiul omului şezând la dreapta puterii lui Dumnezeu şi venind pe norii cerului" (Matei 26:64). Deşi Matei relatează mai multe din comentariile lui Isus despre a doua venire decât ceilalţi evanghelişti, Marcu, Luca şi Ioan includ şi ei câteva dintre ele. De exemplu, în Marcu 13:26 şi Luca 21:27 găsim o declaraţie aproape identică în legătură cu faptul că oamenii care vor trăi în vremurile din urmă Îl vor vedea pe Fiul omului venind pe norii cerului cu putere şi glorie. Iar Ioan ne spune că în camera de sus Isus le-a promis ucenicilor Săi: „Şi după ce Mă voi duce şi vă voi pregăti un loc, Mă voi întoarce şi vă voi lua cu Mine ca acolo unde sunt Eu să fiţi şi voi" (Ioan 14:3).

Pe lângă propriile cuvinte ale lui Isus, în Noul Testament există şi numeroase alte afirmaţii directe referitoare la revenirea Sa. La înălţarea lui Isus, doi bărbaţi în haine albe, probabil îngeri, le-au spus ucenicilor: „Bărbaţi galileeni, de ce staţi şi vă uitaţi la cer? Acest Isus care S-a înălţat la cer din mijlocul vostru va veni în acelaşi fel cum L-aţi văzut mergând la cer" (Fapte 1:11). A doua venire a făcut parte din kerygma apostolică: „Pocăiţi-vă dar... ca să trimită [Dumnezeu] pe Cel ce a fost rânduit mai dinainte pentru voi: pe Isus Cristos, pe care cerul trebuie să-L primească până la vremile aşezării din nou a tuturor lucrurilor: despre aceste vremi a vorbit Dumnezeu prin gura tuturor sfinţilor Săi proroci din vechime" (Fapte 3:19-21). Pavel a scris cu diferite ocazii despre a doua venire. El i-a asigurat pe filipeni: „Dar cetăţenia noastră este în ceruri, de unde şi aşteptăm ca Mântuitor pe Domnul Isus Cristos. El va schimba trupul stării noastre smerite şi-l va face asemenea trupului slavei Sale, prin lucrarea puterii pe care o are de a-Şi supune toate lucrurile" (Filip. 3:20-21). Faptul că acest pasaj se găseşte într-o carte care nu este în mod explicit escatologică este deosebit de semnificativ deoarece ne arată efectul practic pe care îl va avea asupra noastră a doua venire a lui Cristos. Probabil că cea mai clară şi mai directă afirmaţie a lui Pavel se găseşte în 1 Tesaloniceni 4:15-16: „Iată, în adevăr, ce vă spunem prin Cuvântul Domnului: noi cei vii, care vom rămâne până la venirea Domnului, nu vom lua-o înaintea celor adormiţi. Căci Însuşi Domnul, cu un strigăt, cu glasul unui arhanghel şi cu trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer şi întâi vor învia cei morţi în Cristos." Alte afirmaţii directe se găsesc în 2 Tesaloniceni 1:7, 10 şi Tit 2:13. În plus, la Pavel găsim şi alte referiri mai puţin elaborate la a doua venire: 1 Corinteni 1:7; 15:23; 1 Tesaloniceni 2:19; 3:13; 5:23; 2 Tesaloniceni 2:1, 8; 1 Timotei 6:14; 2 Timotei 4:1, 8. Şi alţi autori menţionează a doua venire: Evrei 9:28; Iacov 5:7-8; 1 Petru 1:7, 13; 2 Petru 1:16; 3:4, 12; 1 Ioan 2:28. A doua venire este fără îndoială una dintre doctrinele cele mai des prezentate din Noul Testament.

Caracterul nedefinit al timpului

Deşi realitatea celei de a doua veniri este afirmată răspicat şi limpede în Scriptură, nu la fel se întâmplă cu momentul în care ea va avea loc. Într-adevăr, Biblia lămureşte faptul că noi nu cunoaştem şi nu putem prezice momentul exact al întoarcerii lui Isus. Cu toate că Dumnezeu a hotărât o vreme anume, acea vreme nu ne-a fost revelată. Isus a arătat că nici El şi nici îngerii nu cunosc vremea revenirii Lui, şi nici ucenicii nu o vor cunoaşte: „Cât despre ziua aceea sau ceasul acela, nu ştie nimeni, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl. Luaţi seama, vegheaţi şi rugaţi-vă căci nu ştiţi când va veni vremea aceea... Vegheaţi dar, pentru că nu ştiţi când va veni stăpânul casei: sau seara sau la miezul nopţii sau la cântatul cocoşilor sau dimineaţa" (Marcu 13:32-33, 35; vezi de asemenea Matei 24:36-44). După câte se pare, momentul revenirii Lui a fost unul dintre subiectele la care S-a referit Isus chiar înainte de înălţarea Sa, când le-a răspuns ucenicilor la întrebarea dacă atunci va restabili împărăţia lui Israel: „...nu este treaba voastră să ştiţi vremurile sau soroacele; pe acestea Tatăl le-a păstrat sub stăpânirea Sa" (Fapte 1:7). În loc să le satisfacă curiozitatea, Isus le-a spus că ei urmau să-I fie martori pretutindeni în lume. Faptul că vremea revenirii Lui nu va fi revelată explică accentuarea repetată de către Isus a caracterului ei neprevăzut şi, în consecinţă, a nevoii de a veghea (Matei 24:44, 50; 25:13; Marcu 13:35).

Caracterul venirii

Caracterul personal

Faptul că a doua venire a lui Cristos va avea un caracter personal nu constituie subiectul nici unei discuţii mai ample. Acest lucru este mai degrabă subînţeles în toate referirile la revenirea lui Cristos. Isus a spus, de exemplu: „Mă voi întoarce şi vă voi lua cu Mine, ca acolo unde sunt Eu să fiţi şi voi" (Ioan 14:3). Afirmaţia lui Pavel că „Însuşi Domnul... Se va pogorî din cer" (1 Tes. 4:16) nu prea pare să pună la îndoială că natura revenirii va fi personală. Cuvintele îngerilor la înălţarea lui Isus: „Acest Isus, care S-a înălţat la cer din mijlocul vostru, va veni în acelaşi fel cum L-aţi văzut mergând la cer" (Fapte 1:11) concluzionează că revenirea lui Isus va fi la fel de personală ca plecarea Lui.

Cu toate acestea, unii dintre cercetătorii recenţi au dat pasajelor citate anterior o interpretare diferită. Aceasta este o încercare de a rezolva ceea ce ei consideră a fi două accente contrastante şi chiar contradictorii în cadrul învăţăturii lui Isus.[1] Pe de-o parte, există motivul apocaliptic: Împărăţia va fi inaugurată printr-un eveniment neaşteptat şi cataclismic, revenirea personală a lui Cristos. Pe de altă parte, există tema Împărăţiei imanente; ea este deja prezentă în lume şi continuă să se lărgească într-un mod progresiv. William Newton Clarke interpretează primul aspect în lumina celui de-al doilea: „Nu trebuie să ne aşteptăm la nici o revenire vizibilă a lui Cristos, ci mai degrabă la o avansare înceată şi constantă a Împărăţiei Lui spirituale... Dacă Domnul nu vrea decât să-Şi desăvârşească venirea spirituală pe care a început-o, nu va fi nevoie de o coborâre vizibilă pentru a-Şi face gloria perfectă pe pământ."[2] Uneori această perspectivă a fost adoptată din convingerea că Isus a crezut într-o revenire iminentă – probabil chiar în cursul vieţii acelei generaţii – pe care a şi propovăduit-o (cum a făcut şi Biserica primară), dar în legătură cu care S-a înşelat.[3] O exegeză atentă a pasajelor care se referă la acest subiect va arăta însă că Isus nu specifică nicăieri în învăţătura Sa că Se va întoarce repede. În plus, nu există nici un motiv esenţial pentru care Împărăţia nu poate fi prezentă şi viitoare, imanentă şi cataclismică.

Caracterul fizic

Unii pretind că promisiunea lui Isus de a reveni S-a împlinit la Rusalii printr-o venire spirituală. La urma urmei, Isus a spus: „Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (Matei 28:20). El a spus de asemenea: „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi. Noi vom veni la el şi vom locui împreună cu el" (Ioan 14:23). Iar Pavel a vorbit despre bogăţiile acestui mister: „Cristos în voi, nădejdea slavei" (Col. 1:27). Unii interpreţi pun mare greutate pe folosirea termenului παρουσία pentru a doua venire. Subliniind faptul că semnificaţia de bază a cuvântului este „prezenţă", ei argumentează că în referirile la „a doua venire a Domnului" se accentuează ideea că Isus este prezent cu noi, şi nu că El va veni cândva în viitor.

De la Rusalii încoace Cristos este în realitate cu şi în fiecare credincios chiar din momentul naşterii din nou. Totuşi, mai multe considerente ne împiedică să considerăm că această prezenţă spirituală epuizează sensul venirii promise de El. Deşi este adevărat că înţelesul de bază al termenului παρουσία este „prezenţă", el înseamnă şi „venire", şi aceasta este semnificaţia sa principală în Noul Testament, după cum se poate stabili prin examinarea felului în care este el folosit în context. Mai mult, există alţi câţiva termeni neo-testamentari, mai ales ἀποκάλυψις şi ἐπιφάνεια, care indică în mod limpede „venire".[4] Chiar şi afirmaţia din Faptele Apostolilor 1:11 că Isus se va întoarce în acelaşi fel în care a plecat arată că revenirea Lui va fi în trup. Probabil că cel mai convingător argument este însă faptul că multe din promisiunile cu privire la a doua venire a lui Isus au fost făcute după Rusalii, de fapt, cu şaizeci de ani mai târziu, şi ele au plasat revenirea lui Cristos tot în viitor.

---

[1] L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*, New York, Harper and Row, 1960, p. 306-307.

[2] William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, New York, Scribner, 1901, p. 444.

[3] De exemplu, Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, New York, Macmillan, 1964, p. 368-369; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York, Scribner, 1951, vol. 1, p. 5-6.

[4] George E. Ladd, *The Blessed Hope*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, p. 65-70.

Caracterul vizibil

Martorii lui Iehova susţin că Cristos Şi-a început domnia peste pământ la 1 octombrie 1914. Aceasta nu a fost însă o revenire vizibilă pe pământ, deoarece de la înălţare Isus nu a mai avut un trup vizibil. Nici măcar nu a fost o revenire literală, întrucât Cristos S-a urcat pe tron în cer. Prin urmare, prezenţa Lui este de tipul unei influenţe invizibile.[5]

Concepţia martorilor lui Iehova despre a doua venire este dificil de împăcat cu descrierile biblice. Atragem încă o dată atenţia asupra versetului 11 din Faptele Apostolilor 1: revenirea lui Cristos va fi asemănătoare cu plecarea Sa, care a fost cu siguranţă vizibilă, deoarece ucenicii au văzut cum Isus a fost luat în cer (v. 9-10). Alte descrieri ale celei de a doua veniri arată clar că ea va fi cât se poate de evidentă; de exemplu, Matei 24:30: „...şi vor vedea pe Fiul omului venind pe norii cerului cu putere şi cu o mare slavă."

Caracterul neaşteptat

Cu toate că a doua venire va fi precedată de mai multe semne – sacrilegiul pustiitor (Matei 24:15), marele necaz (v. 21), întunecarea soarelui (v. 29) – ele nu vor indica momentul exact al revenirii lui Isus. În consecinţă, pentru mulţi venirea Lui va fi cât se poate de neaşteptată. Va fi ca pe vremea lui Noe (Matei 24:37). Cu toate că lui Noe i-a trebuit ceva timp să construiască arca, nici unul dintre contemporanii lui, în afara propriei sale familii, nu s-a pregătit pentru potop. Oamenii se vor simţi în siguranţă, dar o nimicire neaşteptată se va abate asupra lor (1 Tes. 5:2-3). Învăţăturile lui Isus sugerează că datorită unei amânări de lungă durată a celei de a doua veniri, vigilenţa unora va înceta (Matei 25:1-13; cf. 2 Pet. 3:3-4). Când va avea însă loc parousia, ea se va desfăşura atât de repede încât nu va mai exista un timp de pregătire (Matei 25:8-10). După cum spune Louis Berkhof: „Biblia sugerează că amploarea surprizei provocate de cea de a doua venire a lui Cristos va fi invers proporţională cu amploarea vegherii lor."[6]

Caracterul triumfător şi glorios

Diverse descrieri ale revenirii lui Cristos arată caracterul ei glorios, într-un contrast puternic cu circumstanţele modeste şi umile ale primei Sale veniri. Prima venire a fost prima etapă a umilirii lui Cristos; a doua venire va fi etapa finală a glorificării Lui. El va veni pe nori cu multă putere şi cu o mare slavă (Matei 24:30; Marcu 13:26; Luca 21:27). El va fi însoţit de îngerii Săi şi va fi anunţat de un arhanghel (1 Tes. 4:16). El va şedea pe tronul Său glorios şi va judeca toate naţiunile (Matei 25:31-46). Ironia acestei situaţii este că El, Cel ce a fost judecat la sfârşitul şederii Sale pe pământ, va fi judecătorul tuturor cu ocazia celei de-a doua veniri a Sa. În mod evident, El va fi triumfătorul şi gloriosul Domn al tuturor.

---

[5] *Let God Be True*, Brooklyn, Watchtower Bible and Tract Society, 1952, p. 141.

[6] Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, p. 706.

Unitatea celei de a doua veniri

Un grup mare şi influent de creştini conservatori propagă învăţătura că a doua venire a lui Cristos va avea de fapt loc în două etape. Aceste două etape sunt răpirea şi revelarea, sau „venirea pentru" cei sfinţi şi „venirea cu" cei sfinţi. Aceste două evenimente vor fi separate de necazul mare, cel despre care se crede că va avea o durată aproximativă de şapte ani. Cei care susţin această concepţie sunt numiţi pretribulaţionişti şi majoritatea dintre ei sunt dispensaţionalişti.

Răpirea sau „venirea pentru" cei sfinţi va fi secretă; ea nu va fi observată de nimeni în afara Bisericii. Deoarece ea precede necazul, nu există nici o profeţie care trebuie să se împlinească întâi, înainte ca răpirea să poată avea loc. În consecinţă, răpirea ar putea avea loc în orice moment sau, în terminologia uzuală, ea este iminentă. Ea va izbăvi Biserica de agonia marelui necaz. Apoi, la sfârşitul celor şapte ani, Domnul Se va întoarce din nou, aducând cu Sine Biserica într-o procesiune triumfală. Acesta va fi un eveniment măreţ şi glorios, universal recunoscut.[7] Cristos Îşi va întemeia apoi împărăţia pământească de o mie de ani.

Spre deosebire de pretribulaţionism, celelalte concepţii despre a doua venire a lui Cristos susţin că va exista o singură manifestare, un eveniment unic. Ele pun toate profeţiile referitoare la a doua venire pe seama unui singur eveniment, în timp ce pretribulaţioniştii pun o parte din profeţii pe seama răpirii, iar cealaltă pe seama revelării.[8]

Cum vom rezolva noi această problemă? Va fi a doua venire un eveniment într-o singură etapă sau în două? Deşi numeroasele considerente ce se referă la această problemă vor fi examinate în capitolul următor, există un considerent crucial pe care îl vom analiza acum. Cei trei termeni majori pentru a doua venire sunt παρουσία, ἀποκάλυψις şi ἐπιφάνεια. Pretribulaţioniştii argumentează că παρουσία se referă la răpire, adică la prima etapă a revenirii, la nădejdea binecuvântată a credinciosului că va fi izbăvit din această lume înainte de a începe necazul. Ceilalţi doi termeni se referă la venirea lui Cristos cu sfinţii la sfârşitul necazului cel mare.

Totuşi, când sunt examinaţi mai de aproape, termenii care desemnează a doua venire nu sprijină distincţia pe care o fac pretribulaţioniştii. În 1 Tesaloniceni 4:15-17, de exemplu, termenul παρουσία este folosit pentru a denota un eveniment despre care cu greu se poate spune că ar fi răpirea: „Iată, în adevăr, ce vă spunem, prin Cuvântul Domnului: noi cei vii, care vom rămâne până la venirea [παρουσία] Domnului, nu vom lua-o înaintea celor adormiţi. Căci Însuşi Domnul, cu un strigăt, cu glasul unui arhanghel şi cu trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer şi întâi vor învia cei morţi în Cristos. Apoi noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi toţi împreună cu ei în nori ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul." După cum spune George Ladd: „Este foarte dificil de descoperit o venire secretă a lui Cristos în aceste versete."[9] Pe lângă aceasta, termenul παρουσία este folosit în 2 Tesaloniceni 2:8, unde citim că după necazul cel mare Cristos, prin venirea Lui, îl va distruge în mod public pe omul fărădelegii, pe Anticrist. În plus, Isus a spus despre παρουσία: „Căci, cum iese fulgerul de la răsărit şi se vede până la apus, aşa va fi şi venirea Fiului omului" (Matei 24:27).[10]

---

[7] John F. Walvoord, *The Return of the Lord*, Findlay, Ohio, Dunham, 1955, p. 52-53.

[8] Ladd, *Blessed Hope*, p. 67.

[9] Ibid., p. 63.

Nici ceilalţi doi termeni nu se potrivesc cu concepţia pretribulaţioniştilor. Deşi se presupune că παρουσία, şi nu ἀποκάλυψις sau ἐπιφάνεια, este nădejdea binecuvântată aşteptată de Biserică, Pavel mulţumeşte că cititorii săi au fost îmbogăţiţi cu orice cunoştinţă pe când se aflau „în aşteptarea arătării [ἀποκάλυψις] Domnului nostru Isus Cristos" (1 Cor. 1:7). El îi asigură pe tesaloniceni că „Dumnezeu găseşte că este drept să dea întristare celor ce vă întristează şi să vă dea odihnă atât vouă, care sunteţi întristaţi, cât şi nouă la descoperirea [ἀποκάλυψις] Domnului Isus din cer cu îngerii puterii Lui" (2 Tes. 1:6-7). Şi Petru vorbeşte despre bucuria şi răsplata credincioşilor în legătură cu ἀποκάλυψις: „...dimpotrivă, bucuraţi-vă, întrucât aveţi parte de patimile lui Cristos, ca să vă bucuraţi şi să vă veseliţi şi la arătarea slavei Lui" (1 Pet. 4:13). Cu câteva versete mai devreme el a scris că este posibil ca cititorii săi să treacă prin diverse încercări, „pentru ca încercarea credinţei voastre, cu mult mai scumpă decât aurul care piere şi care totuşi este cercat prin foc, să aibă ca urmare lauda, slava şi cinstea la arătarea lui Isus Cristos" (1:7). Ambele referiri (şi de asemenea 1:13) sugerează că credincioşii cărora le scrie Petru (care fac parte din Biserică) îşi vor primi slava şi onoarea la ἀποκάλυψις lui Cristos. Potrivit concepţiei pretribulaţioniste însă, Biserica şi-a primit deja răsplata la παρουσία.

În fine, Pavel vorbeşte şi despre ἐπιφάνεια ca obiect al nădejdii credinciosului. El îi scrie lui Tit că credincioşii trebuie să trăiască o viaţă evlavioasă, „aşteptând fericita noastră nădejde şi arătarea [ἐπιφάνεια] slavei marelui nostru Dumnezeu şi Mântuitor Isus Cristos" (Tit 2:13). O utilizare similară a lui ἐπιφάνεια poate fi găsită în 1 Timotei 6:14 şi 2 Timotei 4:8. Tragem concluzia că folosirea unor termeni diferiţi nu este un semn că a doua venire va avea două etape. Mai degrabă, caracterul interschimbabil al termenilor arată în mod clar că este vorba despre un singur eveniment.

Iminenţa celei de a doua veniri

O întrebare suplimentară de care trebuie să ne ocupăm este dacă a doua venire este sau nu iminentă. Ar putea ea avea loc oricând sau există nişte profeţii care trebui să se împlinească mai întâi?

Unii creştini, mai ales cei care susţin o venire pretribulaţionistă a lui Cristos pentru cei sfinţi, cred că revenirea ar putea avea loc în orice moment. Având în vedere acest lucru, noi trebuie să fim pregătiţi întotdeauna pentru acea posibilitate, ca nu cumva să fim luaţi prin surprindere. Mai multe argumente sunt folosite în sprijinul acestei poziţii:

1. Isus i-a îndemnat pe ucenicii Săi să fie gata pentru venirea Sa, deoarece ei nu ştiau când avea să aibă ea loc (Matei 24-25). Dacă există alte evenimente care trebuie să aibă loc înainte de venirea lui Cristos, ca de exemplu necazul cel mare, este dificil de înţeles de ce Isus a spus că momentul revenirii Lui este necunoscut, întrucât noi am şti cel puţin că întoarcerea Lui nu va avea loc până la consumarea acelor evenimente.[11]

---

[10] Ibid.

[11] J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 86.

2. Există o accentuare repetată a faptului că noi trebuie să aşteptăm cu nerăbdare, deoarece venirea Domnului este pe cale de a avea loc. Multe pasaje (de ex., Rom. 8:19-25; 1 Cor. 1:7; Filip. 4:5; Tit 2:13; Iacov 5:8-9; Iuda 21) arată că venirea Lui ar putea fi foarte curând şi probabil în orice moment.[12]

3. Afirmaţia lui Pavel că noi aşteptăm binecuvântata noastră nădejde (Tit 2:13) cere ca evenimentul următor în planul lui Dumnezeu să fie venirea Domnului. Dacă următorul pas ar fi în schimb necazul cel mare, noi am putea nădăjdui şi anticipa cu greu venirea lui Cristos. Dimpotrivă, sentimentele noastre ar fi de teamă şi nelinişte. De vreme ce întoarcerea Domnului nostru este evenimentul următor de pe orarul lui Dumnezeu, nu există nici un motiv pentru care el să nu poată avea loc în orice moment.[13]

Totuşi, examinate mai de aproape, aceste argumente nu sunt pe deplin convingătoare. Oare porunca lui Cristos de a veghea în vederea venirii Lui şi avertismentul Lui că întoarcerea Sa va avea loc într-un moment improbabil şi fără semne clare înseamnă neapărat că venirea Lui este iminentă? De la cuvintele lui Isus a trecut deja un interval de aproape două mii de ani. Deşi nu ştim cât de lungă va fi amânarea şi prin urmare nu putem cunoaşte nici momentul precis al venirii lui Cristos, noi ştim totuşi că venirea Lui nu are încă loc. A nu şti când anume va avea loc a doua venire nu exclude cunoaşterea anumitor momente în care ea nu va avea loc.

Mai mult, în momentul în care au fost rostite, afirmaţiile lui Isus nu au însemnat că a doua venire este iminentă. El a arătat prin intermediul a cel puţin trei pilde (pilda polilor, Luca 19:11-27; pilda fecioarelor înţelepte şi, respectiv, neînţelepte, Matei 25:5; pilda talanţilor, Matei 25:19) că urma să aibă loc o amânare. În mod similar, pilda slujitorilor (Matei 24:45-51) implică o perioadă de timp în care slujitorii să poată dovedi ce fel de caracter au. În plus, era necesar ca anumite evenimente să aibă loc înainte de a doua venire; de exemplu, Petru trebuia să ajungă bătrân şi infirm (Ioan 21:18), Evanghelia avea să fie predicată tuturor naţiunilor (Matei 24:14) şi Templul avea să fie distrus (Matei 24:2). Dacă era nevoie ca aceste evenimente să se întâmple înainte ca Isus să Se întoarcă, a doua venire nu putea avea loc imediat. Faptul că El a spus: „Vegheaţi" şi „Nu ştiţi ceasul" nu este incompatibil cu o amânare care să permită împlinirea anumitor evenimente.

Toate acestea nu vor să spună că nu este potrivit să se vorbească despre iminenţă. Ceea ce este însă iminent nu este evenimentul singular în sine, ci, mai degrabă, complexul de evenimente care înconjoară a doua venire. Probabil că ar trebui să spunem că acest complex de evenimente este iminent, iar a doua venire în sine „pluteşte în aer".

Învierea

Rezultatul major al celei de a doua veniri a lui Cristos, prin prisma escatologiei individuale, este învierea. Aceasta este fundamentul speranţei credinciosului în faţa morţii. Cu toate că moartea este inevitabilă, credinciosul anticipează izbăvirea de puterea ei.

---

[12] Ibid., p. 95-103.

[13] Walvoord, *Return of the Lord*, p. 51.

Învăţătura biblică

Biblia promite fără putinţă de tăgadă învierea credinciosului. Vechiul Testament ne face mai multe declaraţii în acest sens, prima dintre ele fiind Isaia 26:19: „Să învie dar morţii Tăi! Să se scoale trupurile mele moarte! – Treziţi-vă şi săriţi de bucurie, cei ce locuiţi în ţărână! Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viaţă şi pământul va scoate iarăşi afară pe cei morţi!" Daniel 12:2 prezintă atât învierea credincioşilor, cât şi pe cea a celor răi: „Mulţi din cei ce dorm în ţărâna pământului se vor scula: unii pentru viaţa veşnică şi alţii pentru ocară şi ruşine veşnică." Ideea învierii este susţinută de asemenea în Ezechiel 37:12-14: „De aceea proroceşte şi spune-le: «Aşa vorbeşte Domnul Dumnezeu: 'Iată, vă voi deschide mormintele, vă voi scoate din mormintele voastre, poporul Meu şi vă voi aduce iarăşi în ţara lui Israel. Şi veţi şti că eu sunt Domnul când vă voi deschide mormintele şi vă voi scoate din mormintele voastre, poporul Meu! Voi pune Duhul Meu în voi şi veţi trăi; vă voi aşeza iarăşi în ţara voastră şi veţi şti că Eu, Domnul, am vorbit şi am şi făcut', zice Domnul»".

Pe lângă afirmaţiile directe, Vechiul Testament lasă să se înţeleagă faptul că noi ne putem aştepta la izbăvirea de moarte sau de Şeol. Psalmul 49:15 spune: „Dar mie Dumnezeu îmi va scăpa sufletul din Locuinţa Morţilor, căci mă va lua sub ocrotirea Sa." Deşi în acest pasaj nu se afirmă nimic despre trup, există speranţa că existenţa incompletă din Şeol nu va fi starea noastră finală. Psalmul 17:15 vorbeşte despre trezirea în prezenţa lui Dumnezeu: „Dar eu, în nevinovăţia mea, voi vedea Faţa Ta: cum mă voi trezi, mă voi sătura de chipul Tău." Unii comentatori văd aluzii similare în Psalmul 73:24-25 şi Proverbe 23:14,[14] cu toate că acest lucru este îndoielnic îndeosebi în cazul celui de-al doilea text.

Deşi trebuie să fim atenţi să nu transferăm prea multe elemente ale revelaţiei neo-testamentare în Vechiul Testament, este semnificativ faptul că Isus şi scriitorii Noului Testament au susţinut că Vechiul Testament ne învaţă despre înviere. Când Isus a fost interogat de saduchei, care nu credeau în înviere, El i-a acuzat că se rătăcesc datorită necunoaşterii Scripturilor şi a puterii lui Dumnezeu (Marcu 12:24), iar apoi a continuat prin a aduce argumente în favoarea învierii bazate pe Vechiul Testament: „În ce priveşte învierea morţilor, oare n-aţi citit în cartea lui Moise, în locul unde se vorbeşte despre «Rug», ce i-a spus Dumnezeu când i-a zis: «Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov»? Dumnezeu nu este un Dumnezeu al celor morţi, ci al celor vii. Tare vă mai rătăciţi" (v. 26-27). Petru (Fapte 2:24-32) şi Pavel (Fapte 13:32-37) au văzut versetul 10 din Psalmul 16 ca pe o prezicere a învierii lui Isus. Evrei 11:19 elogiază credinţa lui Avraam în capacitatea lui Dumnezeu de a-i învia pe cei morţi: „Căci se gândea că Dumnezeu poate să învieze chiar şi din morţi: şi, drept vorbind, ca înviat din morţi l-a primit înapoi [pe Iacov]."

Noul Testament, fireşte, ne prezintă mult mai clar învierea. Am notat deja replica lui Isus la întrebarea saducheilor, care este consemnată în toate cele trei Evanghelii sinoptice (Matei 22:29-32; Marcu 12:24-27; Luca 20:34-38). Şi Ioan la rândul lui relatează mai multe ocazii în care Isus a vorbit despre înviere. Una dintre cele mai clare declaraţii este în Ioan 5: „Adevărat, adevărat vă spun că vine ceasul, şi acum a şi venit, când cei morţi vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu şi cei ce-l vor asculta vor învia... Nu vă miraţi de lucrul acesta; pentru că vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi afară din ele. Cei ce au făcut binele vor învia pentru viaţă, iar cei ce au făcut răul vor învia pentru judecată" (v. 25, 28-29). Alte afirmaţii despre înviere se găsesc în Ioan 6:39-40, 44, 54 şi în naraţiunea despre învierea lui Lazăr (Ioan 11, mai ales v. 24-25).

---

[14] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 721.

Epistolele din Noul Testament depun şi ele mărturie în favoarea învierii. Pavel a crezut şi a propovăduit în mod evident că va exista o înviere viitoare în trup. Pasajul clasic este 1 Corinteni 15, unde Pavel discută pe larg despre înviere. Învăţătura este subliniată mai ales în versetele 51 şi 52: „Iată, vă spun o taină: nu vom adormi toţi, dar toţi vom fi schimbaţi într-o clipă, într-o clipeală din ochi, la cea din urmă trâmbiţă. Trâmbiţa va suna, morţii vor învia nesupuşi putrezirii şi noi vom fi schimbaţi." Învierea este de asemenea prezentată clar în 1 Tesaloniceni 4:13-16 şi sugerată în 2 Corinteni 5:1-10. Iar când Pavel a apărut în faţa sinodului, el a creat dezbinare între farisei şi saduchei, declarând: „Fraţilor, eu sunt fariseu, fiu de fariseu; din pricina nădejdii în învierea morţilor sunt dat în judecată" (Fapte 23:6); el a făcut o declaraţie similară înaintea lui Felix (Fapte 24:21). Ioan expune şi el doctrina despre înviere (Apoc. 20:4-6, 13).

O lucrare a Dumnezeului triunic

Toţi membrii Trinităţii sunt implicaţi în învierea credincioşilor. Pavel ne informează că Tatăl îi va învia pe credincioşi prin intermediul Duhului: „Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Cristos Isus din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său care locuieşte în voi" (Rom. 8:11). Există o legătură specială între învierea lui Cristos şi învierea generală, aspect accentuat îndeosebi de Pavel în 1 Corinteni 15:12-14: „Iar dacă se propovăduieşte că Cristos a înviat din morţi, cum zic unii dintre voi că nu este o înviere a morţilor? Dacă nu este o înviere a morţilor, nici Cristos n-a înviat. Şi dacă n-a înviat Cristos, atunci propovăduirea noastră este zadarnică, şi zadarnică este şi credinţa voastră." În Coloseni 1:18 Pavel vorbeşte despre Isus ca despre „începutul, Cel întâi născut dintre cei morţi". În Apocalipsa 1:5 Ioan afirmă în mod similar că Isus este „Cel întâi născut din morţi". Această expresie nu indică atât faptul că Isus este primul născut în timp din mijlocul grupului, cât supremaţia Lui asupra grupului (cf. Col. 1:15: „Cel întâi născut din toată zidirea"). Învierea lui Cristos este baza pentru nădejdea şi încrederea credinciosului. Pavel scrie: „Căci dacă credem că Isus a murit şi a înviat, credem şi că Dumnezeu va aduce înapoi împreună cu Isus pe cei ce au adormit în El." Şi cu toate că în context nu se menţionează explicit învierea generală, la începutul primei sale epistole Petru leagă naşterea din nou şi nădejdea vie a credinciosului de învierea lui Cristos, iar apoi se referă la a doua venire, când credinţa adevărată va avea ca rezultat lauda, gloria şi onoarea (1 Petru 1:3-9).

De natură trupească

Există mai multe pasaje în Noul Testament în care se afirmă că trupul va fi adus la viaţă. Unul dintre ele este Romani 8:11: „Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Cristos Isus din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său care locuieşte în voi." În Filipeni 3:20-21 Pavel scrie: „Dar cetăţenia noastră este în ceruri, de unde şi aşteptăm ca Mântuitor pe Domnul Isus Cristos. El va schimba trupul stării noastre smerite şi-l va face asemenea trupului slavei Sale, prin lucrarea puterii pe care o are de a-Şi supune toate lucrurile." În capitolul învierii, 1 Corinteni 15, Pavel spune: „Este semănat trup firesc şi înviază trup duhovnicesc. Dacă este un trup firesc, este şi un trup duhovnicesc" (v. 44). Pavel lămureşte de asemenea faptul că perspectiva potrivit căreia învierea a avut deja loc, adică sub forma unei învieri spirituale care nu este incompatibilă cu faptul că trupurile se află încă în morminte, este o erezie. El demonstrează acest lucru atunci când condamnă concepţiile lui Imeneu şi Filet, „care s-au abătut de la adevăr. Ei zic că a şi venit învierea şi răstoarnă credinţa unora" (2 Tim. 2:18).

Pe lângă acestea, există dovezi deductive sau indirecte în legătură cu natura trupească a învierii. Despre răscumpărarea credinciosului se spune că implică şi trupul, nu numai sufletul: „Dar ştim că până în ziua de azi toată firea suspină şi suferă durerile naşterii. Şi nu numai ea, dar şi noi, care avem cele dintâi roade ale Duhului, suspinăm în noi şi aşteptăm înfierea, adică răscumpărarea trupului nostru" (Rom. 8:22-23). În 1 Corinteni 6:12-20 Pavel subliniază semnificaţia spirituală a trupului. Lucrul acesta este într-un contrast puternic cu concepţia gnosticilor, care minimalizau trupul. În timp ce unii gnostici au tras concluzia că ar trebui să se practice un ascetism strict din cauza faptului că trupul este rău, alţii au conchis că ceea ce se face cu trupul este irelevant din punct de vedere spiritual, drept pentru care aceştia din urmă au adoptat un comportament imoral. Pavel insistă însă că trupul este sfânt. Trupurile noastre sunt mădulare ale lui Cristos (v. 15). Trupul este templul Duhului Sfânt (v. 19). „Dar trupul nu este pentru curvie: el este pentru Domnul şi Domnul este pentru trup" (v. 13). Având în vedere accentul pus pe trup, afirmaţia imediat următoare este evident un argument în favoarea învierii în trup: „Şi Dumnezeu, care a înviat pe Domnul, ne va învia şi pe noi cu puterea Sa" (v. 14). Concluzia întregului pasaj este: „Proslăviţi dar pe Dumnezeu în trupul vostru" (v. 20).

Un alt argument indirect în favoarea caracterului trupesc al învierii este că învierea lui Isus a fost de natură trupească. Când Isus li S-a arătat ucenicilor Săi, aceştia s-au înspăimântat crezând că văd o stafie. El i-a liniştit spunându-le: „Pentru ce sunteţi tulburaţi? Şi de ce vi se ridică astfel de gânduri în inimă? Uitaţi-vă la mâinile şi picioarele Mele, Eu sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am Eu" (Luca 24:38-39). Iar când i S-a arătat ulterior lui Toma, care îşi exprimase scepticismul în legătură cu învierea Sa, Isus i-a spus: „Adu-ţi degetul încoace şi uită-te la mâinile Mele, şi adu-ţi mâna şi pune-o în coasta Mea şi nu fi necredincios, ci credincios" (Ioan 20:27). Faptul că Isus a fost văzut, auzit şi recunoscut de ucenici sugerează că El a avut un trup similar celui pe care îl posedase anterior. Faptul că mormântul a fost gol şi trupul nu a fost prezentat niciodată de adversarii lui Cristos este un semn în plus al naturii trupeşti a învierii Sale. Legătura specială care există, după cum am notat deja, între învierea lui Cristos şi cea a credinciosului pledează în favoarea faptului că şi învierea noastră va fi trupească.

Trebuie acum să ne confruntăm cu întrebarea ce anume înseamnă faptul că învierea include şi trupul. Dacă ne uităm la înviere ca la o simplă resuscitare fizică apar anumite probleme. Una dintre ele este că trupul ar fi probabil supus din nou morţii. După câte se pare, Lazăr şi ceilalţi care au fost înviaţi de Isus au murit până la urmă din nou şi au fost îngropaţi. Totuşi, Pavel spune despre noul trup că este semănat „în neputrezire", spre deosebire de trupul „în putrezire" care a fost îngropat (1 Cor. 15:42). O a doua problemă este contrastul dintre „trupul firesc [fizic]" care este semănat şi „trupul duhovnicesc [spiritual]" care este înviat. Există o diferenţă semnificativă între cele două, dar nu cunoaştem natura exactă a acelei diferenţe. Mai departe, există afirmaţii explicite care exclud posibilitatea ca trupul învierii să fie pur fizic. Pavel spune spre sfârşitul discuţiei sale despre trupul învierii: „Ce spun eu, fraţilor, este că nu poate carnea şi sângele să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu, şi că putrezirea nu poate moşteni neputrezirea" (1 Cor. 15:50). Replica lui Isus adresată saducheilor, „Căci la înviere nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Matei 22:30), pare să implice acelaşi lucru. În fine, există problema felului în care trupul cuiva poate fi reconstituit din moleculele care pot ajunge să facă parte din trupul unei alte persoane.[15] Canibalismul reprezintă un exemplu extrem pentru această problemă. Trupuri umane care servesc la fertilizarea câmpiilor unde se cultivă grâul şi împrăştierea cenuşii umane pe deasupra unui râu din care se scoate apă de băut reprezintă alte două exemple pentru acest subiect. Apare o ciudată parodiere a întrebării saducheilor „La înviere nevasta căruia dintre ei va fi ea?", şi anume: „Ale cui molecule vor fi ele la înviere?"

Prin urmare, este vorba despre ceva mai mult decât o supravieţuire după moarte a spiritului sau sufletului; acest „ceva mai mult" nu este însă o simplă resuscitare fizică. Este vorba despre o întrebuinţare a vechiului trup, dar care este transformat în decursul procesului. Are loc un fel de metamorfoză, astfel că se iveşte un trup nou. Acest trup nou are o oarecare legătură sau un punct de identitate cu vechiul trup, dar este diferit constituit. Pavel vorbeşte despre el ca despre un trup spiritual, fără însă ca să dezvolte această idee. El foloseşte analogia cu o sământă şi planta care răsare din ea (v. 37). Ceea ce răsare din pământ nu este numai ceea ce s-a semănat. Totuşi, provine din sământa iniţială.[16]

Problema filozofică pe care o avem aici este baza identităţii. Ce anume ne face să fim acelaşi individ la naştere, la vârsta adultă şi la înviere? Cu siguranţă nu celulele trupului, pentru că ştim că există o schimbare completă a celulelor din trupul nostru la fiecare şapte ani. Dacă baza identităţii ar fi celulele biologice, adulţii nu ar mai fi persoanele care au fost la naştere. Există însă o continuitate a identităţii, în pofida tuturor acestor schimbări. Adultul este aceeaşi persoană cu copilul, chiar dacă au fost înlocuite absolut toate celulele din trup. În mod similar, în pofida transformărilor care vor avea loc la înviere, ştim de la Pavel că vom fi în continuare aceleaşi persoane.

---

[15] Vezi întrebarea lui Augustus H. Strong: „Cine l-a mâncat pe Roger Williams?", în *Systematic Theology*, Westwood, N.J., Revell, 1907, p. 1019.

[16] George E. Ladd scoate în evidenţă faptul că, deşi Pavel nu încearcă să descrie natura trupului învierii, el menţionează câteva calităţi prin care acesta se va deosebi de trupul fizic – *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 564.

Se presupune uneori că noile noastre trupuri vor fi exact ca trupul lui Isus în perioada imediat următoare învierii. Trupul Lui a purtat în mod evident semnele răstignirii şi putea fi văzut şi atins (Ioan 20:27). Cu toate că Scriptura nu afirmă explicit că Isus ar fi mâncat, noi putem deduce aceasta din Luca 24:28-31 şi Ioan 21:9-15. Nu trebuie să se uite faptul că la momentul respectiv mai erau câţiva paşi de făcut în procesul glorificării lui Isus. Este posibil ca înălţarea, implicând o tranziţie de la acest univers spaţio-temporal la domeniul spiritual al cerului, să mai fi produs o altă transformare. Schimbarea care va avea loc în trupurile noastre la înviere (sau, în cazul celor încă în viaţă, la a doua venire) a avut loc în două etape în cazul lui Isus. Trupul nostru de după înviere va fi asemenea trupului de acum al lui Isus, şi nu asemenea trupului de pe care l-a avut El între înviere şi înălţare. Noi nu vom avea acele caracteristici ale trupului lui Isus de după înviere, de pe pământ, care par a fi incompatibile cu descrierile trupurilor noastre de după înviere (de ex., proprietatea de a putea fi atins fizic şi nevoia de a mânca).

Conchidem că la înviere va exista o realitate trupească de un anumit gen. Ea va avea o legătură cu trupul nostru originar şi va deriva din el, şi totuşi nu va fi pur şi simplu o resuscitare a trupului nostru originar. Mai exact, va exista o transformare sau o metamorfoză. O analogie în acest sens este pietrificarea unui buştean sau a unui trunchi de copac. Deşi se păstrează conturul obiectului iniţial, alcătuirea este cu totul diferită.[17] Ne vine greu să înţelegem, deoarece nu cunoaştem natura exactă a trupului de după înviere. Totuşi, se pare că el va păstra şi în acelaşi timp va glorifica forma umană. Vom scăpa de imperfecţiunile şi nevoile pe care le-am avut pe pământ.

A celor drepți și a celor nedrepți

Majoritatea textelor despre înviere vorbesc de învierea credincioşilor. Isaia 26:19 vorbeşte despre înviere într-un mod care arată că ea este o răsplată. Isus vorbeşte despre „învierea celor drepţi" (Luca 14:14). În afirmaţia Lui cu privire la înviere adresată saducheilor El declară că „cei care vor fi găsiţi vrednici să aibă parte de veacul viitor şi de învierea dintre cei morţi, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita" (Luca 20:35). El afirmă faţă de Marta: „Eu sunt învierea şi viaţa. Cine crede în Mine, chiar dacă ar fi murit, va trăi. Şi oricine trăieşte şi crede în Mine nu va muri niciodată" (Ioan 11:25-26). În Filipeni 3:11 Pavel îşi exprimă următoarea dorinţă şi nădejde: „ca să ajung cu orice chip, dacă voi putea, la învierea din morţi". Nici Evangheliile sinoptice şi nici scrierile lui Pavel nu fac o referire explicită la învierea din morţi a necredincioşilor.

Pe de altă parte, există câteva pasaje care indică existenţa unei învieri a necredincioşilor. Daniel 12:2 spune: „Mulţi din cei ce dorm în ţărâna pământului se vor scula: unii pentru viaţa veşnică şi alţii pentru ocară şi ruşine veşnică." Ioan relatează o afirmaţie similară a lui Isus: „Nu vă miraţi de lucrul acesta; pentru că vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi afară din ele. Cei ce au făcut binele vor învia pentru viaţă, iar cei ce au făcut răul vor învia pentru judecată" (Ioan 5:28-29). Pavel, în apărarea sa înaintea lui Felix, a spus: „Îţi mărturisesc că slujesc Dumnezeului părinţilor mei după Calea pe care ei o numesc partidă; eu cred tot ce este scris în Lege şi în Proroci şi am în Dumnezeu nădejdea aceasta, pe care o au şi ei înşişi, că va fi o înviere a celor drepţi şi a celor nedrepţi" (Fapte 24:14-15). Şi de vreme ce atât credincioşii, cât şi necredincioşii vor fi prezenţi la judecata finală şi vor lua parte la ea, tragem concluzia că este necesară atât învierea unora, cât şi a altora. Dacă ei vor fi înviaţi în mod simultan sau în două momente diferite, acest lucru va fi discutat în capitolul următor.

---

[17] Mai mulţi teologi au susţinut această poziţie sau una similară. Origen a sugerat că cele două trupuri au acelaşi „principiu seminal" sau aceeaşi „formă". Toma d'Aquino a afirmat că trupul învierii va avea aceeaşi substanţă, dar accidente diferite. M. E. Dahl vorbeşte despre identitate somatică fără identitate materială. John Hick se referă la trupul învierii ca la o modelare divină a unei replici exacte a trupului anterior. Pentru o relatare mai completă a acestor concepţii vezi Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death*, New York, Harper and Row, 1976, p. 65-94.

Judecata finală

A doua venire va fi urmată, de asemenea, de marea judecată finală. Pentru mulţi oameni aceasta este una din cele mai înspăimântătoare perspective de viitor şi nici nu poate să fie altfel pentru cei care sunt separaţi de Cristos şi, în consecinţă, vor fi judecaţi printre cei nedrepţi. Însă, pentru cei care sunt în Cristos ea este ceva ce trebuie aşteptat cu nerăbdare, deoarece le va reabilita vieţile. Când vom studia judecata finală nu trebuie să uităm faptul că ea nu are menirea să ne stabilească statutul sau starea spirituală, deoarece aceasta Îi este deja cunoscută lui Dumnezeu. Mai degrabă, ea va manifesta sau va face public statutul nostru.[18]

Un eveniment viitor

Judecata finală va avea loc în viitor. Fireşte, în unele cazuri Dumnezeu Şi-a manifestat deja judecata, de exemplu, atunci când i-a luat pe Enoh cel drept şi pe Ilie la cer să fie cu El, când a trimis potopul distrugător asupra pământului (Gen. 6-7) şi când i-a distrus pe Core şi pe cei care s-au răzvrătit împreună cu ei (Num. 16). Un exemplu din Noul Testament este lovirea cu moartea de către Dumnezeu a lui Anania şi Safira (Fapte 5:1-11). Friedrich Schelling, printre alţii, a susţinut că istoria lumii este judecata lumii, cu alte cuvinte că evenimentele care au loc în cadrul istoriei sunt de fapt o judecată asupra lumii. Şi totuşi, aceasta nu este tot ceea ce are de spus Biblia despre judecată. Un anumit eveniment specific urmează să aibă loc în viitor. Isus a făcut aluzie la el în Matei 11:24: „De aceea, vă spun că în ziua judecăţii va fi mai uşor pentru ţinutul Sodomei decât pentru tine." Cu altă ocazie El a vorbit limpede despre judecata pe care o va executa cu ocazia învierii viitoare (Ioan 5:27-29). În Matei 25:31-46 există o imagine amplă a acestei judecăţi. În timp ce predica în Areopag, Pavel a declarat că Dumnezeu „a rânduit o zi în care va judeca lumea după dreptate prin Omul pe care L-a rânduit pentru aceasta şi despre care a dat tuturor oamenilor o dovadă netăgăduită prin faptul că L-a înviat din morţi" (Fapte 17:31). Mai târziu, Pavel a vorbit înaintea lui Felix „despre dreptate, despre înfrânare şi despre judecata viitoare" (Fapte 24:25). El le-a scris romanilor: „Dar, cu împietrirea inimii tale, care nu vrea să se pocăiască, îţi aduni o comoară de mânie pentru ziua mâniei şi a arătării dreptei judecăţi a lui Dumnezeu" (Rom. 2:5). Autorul Epistolei către Evrei s-a exprimat clar şi direct: „Şi după cum oamenilor le este rânduit să moară o singură dată, iar după aceea vine judecata" (Evr. 9:27). Alte referiri clare la judecată sunt: Evrei 10:27; 2 Petru 3:7 şi Apocalipsa 20:11-15.

---

[18] Gottlob Schrenk, δικαιοσύνη, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 2, p. 207.

Scriptura specifică faptul că judecata va avea loc după a doua venire. Isus a spus: „Căci Fiul omului are să vină în slava Tatălui Său cu îngerii Săi şi atunci va răsplăti fiecăruia după faptele lui" (Matei 16:27). Această idee se regăseşte şi în Matei 13:37-43; 24:29-35 şi 25:31-46. În mod similar, Pavel a scris: „De aceea să nu judecaţi nimic înainte de vreme, până va veni Domnul, care va scoate la lumină lucrurile ascunse în întuneric şi va descoperi gândurile inimilor. Atunci, fiecare îşi va căpăta lauda de la Domnul" (1 Cor. 4:5).

Isus Cristos Judecătorul

Isus S-a descris pe Sine şezând pe un tron glorios şi judecând toate naţiunile (Matei 25:31-33). Cu toate că în Evrei 12:23 se vorbeşte despre Dumnezeu ca judecător, reiese clar din mai multe alte texte că El delegă această autoritate Fiului. Isus Însuşi a spus: „Tatăl nici nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului... Şi I-a dat putere să judece întrucât este Fiu al omului" (Ioan 5:22, 27). Petru le-a spus celor adunaţi în casa lui Corneliu: „Isus ne-a poruncit să propovăduim norodului şi să mărturisim că El a fost rânduit de Dumnezeu, Judecătorul celor vii şi al celor morţi" (Fapte 10:42). Pavel i-a informat pe atenieni că Dumnezeu „a rânduit o zi în care va judeca lumea după dreptate prin Omul pe care L-a rânduit pentru aceasta şi despre care a dat tuturor oamenilor o dovadă netăgăduită prin faptul că L-a înviat din morţi." Şi tot Pavel le-a scris corintenilor: „Căci toţi trebuie să ne înfăţişăm înaintea scaunului de judecată al lui Cristos, pentru ca fiecare să-şi primească răsplata după binele sau răul pe care-l va fi făcut când trăia în trup" (2 Cor. 5:10). În 2 Timotei 4:1 se afirmă că Cristos va judeca viii şi morţii.

Se pare că credincioşii vor lua şi ei parte la judecarea oamenilor. În Matei 19:28 şi Luca 22:28-30 Isus sugerează că ucenicii vor judeca cele douăsprezece seminţii ale lui Israel. Ni se spune de asemenea că credincioşii vor şedea pe tronuri şi vor judeca lumea (1 Cor. 6:2-3; Apoc. 3:21; 20:4). Deşi nu ni se dau detalii, după câte se pare Cristos le va permite sfinţilor să ia parte la această lucrare.

Subiecţii judecăţii

Toţi oamenii vor fi judecaţi (Matei 25:32; 2 Cor. 5:10; Evr. 9:27). Pavel ne atrage atenţia că „toţi ne vom înfăţişa înaintea scaunului de judecată al lui Cristos" (Rom. 14:10). Fiecare secret va fi descoperit; toate lucrurile care au avut loc vreodată vor fi evaluate. Unii s-au întrebat dacă păcatele credincioşilor vor fi incluse – lucrul acesta nu pare a fi necesar, deoarece credincioşii sunt justificaţi. Dar afirmaţiile referitoare la evaluarea retrospectivă a păcatelor sunt universale. Perspectiva lui Berkhof asupra acestei probleme este probabil corectă: „Scriptura ne face să credem că [păcatele credincioşilor] vor fi [dezvăluite], deşi ele vor fi dezvăluite, bineînţeles, ca păcate [iertate]."[19]

În plus, de data aceasta îngerii răi vor fi judecaţi. Petru scrie că „...n-a cruţat Dumnezeu pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în Adânc [Tartar], unde stau înconjuraţi de întuneric, legaţi cu lanţuri şi păstraţi pentru judecată" (2 Pet. 2:4). În Iuda 6 se face o afirmaţie aproape identică. Pe de altă parte, îngerii buni vor participa la judecată, strângându-i laolaltă pe toţi cei care vor fi judecaţi (Matei 13:41; 24:31).

Baza judecății

Cei care se vor arăta la judecată vor fi judecaţi în funcţie de viaţa lor de pe pământ.[20] Pavel a spus că toţi ne vom înfăţişa la judecată, „pentru ca fiecare să-şi primească răsplata după binele sau răul pe care-l va fi făcut când trăia în trup" (2 Cor. 5:10). Isus a spus că la judecată „toţi vor ieşi afară din ele [din morminte]. Cei ce au făcut binele vor învia pentru viaţă, iar cei ce au făcut răul vor învia pentru judecată" (Ioan 5:29). Deşi s-ar putea deduce din Matei 25:31-46 că realizarea unor fapte bune este factorul care face diferenţa, Isus arată că unora care vor pretinde că au făcut fapte bune – şi se pare că le-au şi făcut – li se va spune să plece (Matei 7:21-23).

Standardul pe baza căruia se va face evaluarea este voia revelată a lui Dumnezeu. Isus a spus: „Pe cine Mă nesocoteşte şi nu primeşte cuvintele Mele are cine-l osândi: Cuvântul pe care l-am rostit Eu, acela îl va osândi în ziua de apoi" (Ioan 12:48). Chiar şi cei care nu au auzit explicit Legea vor fi judecaţi: „Toţi cei care au păcătuit fără lege, vor pieri fără lege; şi toţi cei care au păcătuit având legea, vor fi judecaţi după lege" (Rom. 2:12).

Irevocabilitatea judecății

O dată realizată, judecata va fi permanentă şi irevocabilă. Cei drepţi şi cei nedrepţi vor fi trimişi fiecare la locul care li se cuvine. Nu se face nici o aluzie la faptul că verdictul ar putea fi schimbat. În încheierea învăţăturii Sale despre judecata din urmă Isus a spus că cei care se vor afla la stânga Lui „vor merge în pedeapsa veşnică, iar cei neprihăniţi [drepţi] vor merge în viaţa veşnică" (Matei 25:46).

Implicațiile celei de a doua veniri și consecințele ei

1. Istoria nu-şi va urma pur şi simplu cursul, ci sub călăuzirea lui Dumnezeu va ajunge la o încheiere. Scopurile Lui vor fi împlinite la sfârşit.
2. Noi, în calitate de credincioşi, ar trebui să veghem şi să lucrăm anticipând întoarcerea sigură a Domnului.
3. Trupurile noastre pământeşti vor fi transformate în ceva mult mai bun.

---

[19] Berkhof, *Systematic Theology*, p. 732.

[20] Floyd V. Filson, „The Second Epistle to the Corinthians", în *The Interpreter's Bible*, ed. George A. Buttrick, Nashville, Abingdon, 1978, vol. 10, p. 332.

Imperfecţiunile pe care le avem acum vor dispărea; trupurile noastre veşnice nu vor cunoaşte durerea, boala sau moartea.

4. Vine o vreme când se va face dreptate. Răul va fi pedepsit, iar credinţa şi credincioşia vor fi răsplătite.

5. Având în vedere certitudinea celei de a doua veniri şi irevocabilitatea judecăţii care va urma, este imperios necesar ca noi să acţionăm în concordanţă cu voia lui Dumnezeu.

58

Concepțiile meleniste și tribulaționiste

Concepțiile mileniste
  Postmilenismul
  Premilenismul
  Amilenismul
  Rezolvarea problemelor
Concepțiile tribulaționiste
  Pretribulaționismul
  Posttribulaționismul
  Poziții intermediare
  Rezolvarea problemelor

De-a lungul anilor au existat foarte multe discuţii în cadrul teologiei creştine pe marginea relaţiei cronologice dintre a doua venire a lui Cristos şi alte evenimente specifice. Mai concret, aceste discuţii au implicat două întrebări majore. (1) Va exista oare un mileniu, o domnie a lui Isus Cristos pe pământ; şi dacă da, a doua venire a lui Cristos va avea loc înainte sau după acea perioadă? Concepţia potrivit căreia nu va exista o domnie pământească a lui Cristos este numită amilenism. Învăţătura că întoarcerea lui Cristos va inaugura mileniul este numită premilenism, în timp ce credinţa că a doua venire va încheia mileniul este postmilenismul. (2) Va veni oare Cristos să ia Biserica din lume înaintea necazului cel mare (pretribulaţionism) sau se va întoarce El numai după necazul cel mare (posttribulaţionism)? Această a doua întrebare se găseşte în primul rând în premilenism. Vom examina pe rând toate concepţiile mileniste şi tribulaţioniste.

Concepțiile mileniste

Cu toate că toate cele trei poziţii au fost susţinute de-a lungul istoriei Bisericii, fiecare din ele a predominat în anumite perioade. Le vom examina în ordinea principalei perioade în care au beneficiat de popularitate.

Postmilenismul

Postmilenismul se sprijină pe credinţa că predicarea Evangheliei va avea un asemenea succes încât lumea va fi convertită. Domnia lui Cristos, care este în inimile oamenilor, va fi completă şi universală. Rugăciunea: „Facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pământ" se va realiza. Pacea va predomina şi răul va fi cu adevărat îndepărtat. Apoi, după ce Evanghelia îşi va face pe deplin efectul, se va întoarce Cristos. Prin urmare, în esenţă, postmilenismul este o concepţie optimistă.

Primele trei secole ale istoriei Bisericii au fost probabil dominate de ceea ce astăzi am numi premilenism, dar în secolul al IV-lea un donatist african cu numele de Tyconius a propus o concepţie rivală.[1] Cu toate că Augustin a fost un mare oponent al donatiştilor, el a adoptat concepţia lui Tyconius despre mileniu. Această interpretare urma să domine gândirea escatologică de-a lungul evului mediu. Augustin a prezentat învăţătura că mileniul nu se află în viitor, ci a susţinut că a început deja. Noi suntem în mileniu. Mia de ani a început cu prima venire a lui Cristos. În sprijinul acestei concepţii Augustin a citat Marcu 3:27: „Nimeni nu poate să intre în casa unui om tare şi să-i jefuiască gospodăria decât dacă a legat mai întâi pe omul acela tare; numai atunci îi va jefui casa." În înţelegerea lui Augustin a acestui verset, omul puternic este Satan şi bunurile jefuite reprezintă oamenii care au fost înainte sub controlul lui, dar care acum sunt creştini. Satan a fost legat în momentul primei veniri a lui Cristos şi va rămâne legat până la a doua venire. De vreme ce din această cauză Satan nu mai poate amăgi naţiunile, predicarea Evangheliei are un foarte mare succes. Cristos domneşte pe pământ. La sfârşitul acestei perioade milenare, însă, Satan va fi dezlegat pentru o scurtă perioadă de timp înainte de a fi supus pentru totdeauna.[2]

Când analizăm condiţiile actuale din lume şi din Biserică, s-ar putea să ni se pară dificil de împăcat concepţia lui Augustin cu ceea ce se întâmplă în realitate. Totuşi, este important să ne aducem aminte de contextul în care Augustin şi-a formulat şi şi-a prezentat concepţia. Creştinismul dobândise un succes politic fără precedent. O serie de circumstanţe au dus la convertirea împăratului Constantin în 312. O dată cu acest eveniment, creştinismul a ajuns să fie tolerat în cadrul împărăţiei şi a devenit de fapt religia oficială. Biserica intra în posesia moştenirii ei. Adversarul ei principal, Imperiul roman, capitulase efectiv. Deşi progresul Bisericii avea să fie mai degrabă unul lent decât unul impetuos, el avea să fie totuşi sigur. Nu s-a fixat nici o dată pentru încheierea mileniului şi revenirea lui Cristos, dar se presupunea că evenimentele respective vor avea loc în jurul anului 1000.[3]

O dată cu sfârşitul primului mileniu din istoria Bisericii a devenit bineînţeles necesar să se revizuiască întrucâtva detaliile postmilenismului. Mileniul nu mai era privit ca o perioadă de o mie de ani, ci ca întreaga perioadă a istoriei Bisericii. Postmilenismul a fost cel mai popular în perioadele în care Biserica părea să aibă succes în îndeplinirea sarcinii ei de câştigare a lumii. El a ajuns la o deosebită popularitate în a doua parte a celui de al XIX-lea secol. Nu uitaţi că aceasta a fost o perioadă foarte rodnică pentru misionarismul mondial, precum şi o vreme în care exista o mare preocupare faţă de progresul condiţiilor sociale. În consecinţă, se părea a fi rezonabil să se presupună că lumea avea să fie în curând cucerită pentru Cristos.

---

[1] Traugott Hahn, *Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen-und-Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Leipzig, Dieterich, 1900; Aalen, Schilling, retipărită 1971.

[2] Augustin, *Predici*, 259. 2.

[3] Adolf von Harnack, „Millennium", în *Encyclopaedia Britannica*, ed. a noua, New York, Scribner, 1883, vol. 16, p. 314-318.

După cum am sugerat, cel mai important punct de sprijin al postmilenismului este răspândirea cu succes a Evangheliei. Această concepţie se bazează pe mai multe pasaje din Scriptură. De exemplu, în Vechiul Testament, Psalmii 47, 72 şi 100; Isaia 45:22-25 şi Osea 2:23 arată că toate naţiunile vor ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu. Pe lângă aceasta, Isus a spus în mai multe rânduri că Evanghelia va fi predicată tuturor înainte de a doua Sa venire. Un prim exemplu al acestei învăţături se găseşte în Matei 24:14. În măsura în care Marea Însărcinare este îndeplinită cu autoritatea Sa (Matei 28:18-20), ea este destinată să aibă succes. Adeseori ideea de răspândire a Evangheliei include fenomenele însoţitoare ale Evangheliei – în urma convertirii unui mare număr de ascultători vor apărea unele efecte care vor duce la transformarea condiţiilor sociale. În unele cazuri, credinţa în răspândirea Împărăţiei a îmbrăcat o formă oarecum mai secularizată, astfel încât se consideră că semnul prezenţei Împărăţiei este mai degrabă transformarea socială decât convertirile individuale. De exemplu, mişcarea Evangheliei sociale de la sfârşitul secolului al XIX-lea a ţintit spre creştinizarea ordinii sociale, culminând cu o schimbare a structurii economice. Discriminarea, nedreptatea şi conflictele ar fi atunci spulberate şi războaiele ar rămâne ceva de domeniul trecutului. Această formă de postmilenism a fost de obicei însoţită de un concept generalizat de providenţă divină: se considera că Dumnezeu lucrează în afara graniţelor oficiale ale Bisericii. Astfel, în două ocazii din secolul al XX-lea un număr semnificativ de creştini germani au identificat lucrarea lui Dumnezeu în lume cu mişcări politice din vremea lor: politica de război a împăratului Wilhelm al II-lea prin 1910, iar apoi nazismul lui Hitler în anii '30.[4] Punând accentul pe transformarea socială şi în măsura în care au susţinut o concepţie milenistă, liberalii au fost în general postmilenişti, dar postmileniştii nu au fost în nici un caz cu toţii liberali. Mulţi dintre ei au prevăzut un număr fără precedent de convertiri, rasa umană devenind în viziunea lor o adunare de indivizi regeneraţi.[5]

În gândirea postmilenistă, Împărăţia lui Dumnezeu este considerată mai degrabă, o realitate prezentă aici şi acum, decât un viitor domeniu ceresc. Parabolele lui Isus din Matei 13 ne dau o idee despre natura acestei Împărăţii. Ea este asemenea plămădelii, răspândindu-se treptat dar sigur în tot întregul. Creşterea ei va fi extensivă (ea se va răspândi în întreaga lume) şi intensivă (ea va deveni dominantă). Creşterea ei va fi atât de lentă încât este posibil ca nimeni să nu observe începutul mileniului. Este posibil ca înaintarea ei să nu fie uniformă; ba mai mult, se prea poate ca venirea Împărăţiei să fie precedată de o serie de crize. Postmileniştii sunt în stare să accepte ceea ce par a fi stagnări în dezvoltare, deoarece ei cred în triumful final al Evangheliei.[6]

În concepţia postmilenistă, mileniul va fi o perioadă extinsă, dar nu neapărat o perioadă de o mie de ani în sensul strict al cuvântului. Într-adevăr, concepţia postmilenistă se bazează adesea mai puţin pe Apocalipsa 20, unde sunt menţionate perioada de o mie de ani şi cele două învieri, cât pe alte pasaje din Scriptură. Tocmai caracterul progresiv al venirii Împărăţiei face ca lungimea mileniului să fie greu de calculat. Esenţial este că mileniul va fi un interval prelungit de timp în care Cristos, deşi fizic absent, va domni peste pământ. O trăsătură importantă, care distinge postmilenismul de celelalte concepţii mileniste, este că el se aşteaptă ca înainte de întoarcerea lui Cristos condiţiile să devină mai degrabă mai bune, decât mai rele. Astfel, postmilenismul este în esenţă o concepţie optimistă. În consecinţă, el nu a prea avut succes în secolul al XX-lea. Postmilenistul convins consideră că împrejurările nefaste din secolul al XX-lea sunt numai nişte fluctuaţii temporare în înaintarea Împărăţiei. Ele ne arată că nu suntem atât de aproape de a doua venire cum ne-am imaginat. Acest argument însă nu s-a dovedit prea convingător pentru un mare număr de teologi, păstori şi persoane laice.[7]

---

[4] Karl Barth, *How I Changed My Mind*, Richmond, John Knox, 1966, p. 21, 45; *The Church and the Political Problem of Our Day*, New York, Scribner, 1939.

[5] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 3, p. 800-812.

[6] Loraine Boettner, „Postmillennialism", în *The Meaning of the Millennium*, ed. Robert G. Clouse, Downers Grove, Ill., Inter-Varsity, 1977, p. 120-121.

Premilenismul

Premilenismul este devotat conceptului de domnie pământească a lui Isus Cristos de aproximativ o mie de ani (sau cel puţin de un interval substanţial de timp). Spre deosebire de postmilenism, premilenismul consideră că Cristos este prezent în mod fizic în această perioadă; premilenismul crede că Cristos se va întoarce personal şi în trup ca să înceapă mileniul. Acesta fiind cazul, trebuie să se considere că mileniul se află încă în viitor.

Premilenismul a fost probabil concepţia milenistă dominantă în perioada de început a Bisericii. Creştinii din primele trei secole se aşteptau la o întoarcere timpurie a lui Cristos. În loc să susţină o creştere progresivă a Împărăţiei, ei credeau că escatonul va fi inaugurat printr-un eveniment cataclismic. Iustin Martirul, Irineu şi mulţi alţi teologi importanţi din primele secole au susţinut această concepţie.[8] O mare parte din milenismul acestei perioade – denumit adeseori „chiliasm", de la cuvântul grecesc pentru „o mie" – avea o nuanţă oarecum senzorială. Mileniul va fi o perioadă de mare abundenţă şi fertilitate, de reînnoire a pământului şi de edificare a unui Ierusalim glorificat.[9] Acest lucru a tins să trezească repulsia şcolii alexandrine a lui Clement, Origen şi Dionisie. Un factor major în declinul chiliasmului a fost concepţia lui Augustin despre mileniu, pe care am discutat-o anterior. În evul mediu premilenismul a devenit extrem de rar. Deseori era perpetuat de sectele mistice.

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea premilenismul a început să crească în popularitate în cercurile conservatoare. Aceasta s-a datorat în parte faptului că liberalii, în măsura în care aveau o concepţie milenistă, erau postmilenişti şi unii conservatori considerau că tot ce este în legătură cu liberalii este suspect. Popularitatea crescândă a sistemului de interpretare dispensaţionalist şi a escatologiei dispensaţionaliste a impulsionat de asemenea premilenismul. El are mulţi aderenţi în rândurile grupurilor conservatoare baptiste şi penticostale şi în bisericile fundamentaliste independente.

---

[7] Ibid., p. 132-133.

[8] Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon* 80.1.

[9] A. J. Visser, „A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology", *Numen* 14, 1967, p. 10-11.

Pasajul cheie al premilenismului este Apocalipsa 20:4-6:

> Şi am văzut nişte scaune de domnie şi celor ce au şezut pe ele li s-a dat judecata. Şi am văzut sufletele celor cărora li se tăiase capul din pricina mărturiei lui Isus şi din pricina Cuvântului lui Dumnezeu şi ale celor care nu se închinaseră fiarei şi icoanei ei şi nu primiseră semnul ei pe frunte şi pe mână. Ei au înviat şi au împărăţit cu Cristos o mie de ani. Ceilalţi morţi n-au înviat până nu s-au sfârşit cei o mie de ani. Aceasta este întâia înviere. Fericiţi şi sfinţi sunt cei care au parte de prima înviere! Asupra lor a doua moarte nu are nici o putere, ci vor fi preoţi ai lui Dumnezeu şi ai lui Cristos şi vor împărăţi cu El o mie de ani.

Premileniştii observă că, în acest pasaj, se află dovada unei perioade de o mie de ani şi a două învieri, una la început şi cealaltă la sfârşit. Ei pledează în favoarea unei interpretări literale şi consecvente a acestui pasaj. De vreme ce acelaşi verb – ἔζησαν – este folosit cu referire la ambele învieri, ele trebuie să fie de acelaşi tip. Amilenistul, sau de fapt postmilenistul, este de obicei forţat să spună că ele sunt de două tipuri. Explicaţia obişnuită este că prima înviere este o înviere spirituală, adică o regenerare, în timp ce a doua este o înviere literală, fizică sau trupească. Astfel, cei care iau parte la prima înviere vor trece şi prin a doua. Premileniştii resping însă această interpretare ca fiind nejustificată. George Beasley-Murray face observaţia că ea îi atribuie autorului biblic o gândire confuză şi haotică.[10] În urmă cu un secol, Henry Alford a afirmat că, dacă una dintre cele două învieri este o revenire spirituală la viaţă, iar cealaltă o revenire fizică la viaţă, „atunci ia sfârşit orice semnificaţie în domeniul limbajului, iar Scriptura este eliminată ca mărturie fidelă a ceva anume".[11] George Ladd spune că dacă ἔζησαν înseamnă înviere în trup în versetul 5, atunci trebuie să însemne înviere în trup şi în versetul 4; dacă nu, „exegeza ne-a scăpat de sub control".[12]

Toţi aceşti oameni sunt receptivi la faptul că semnificaţia cuvintelor poate fi modificată de context. Ei fac însă observaţia că, în acest caz, cele două întrebuinţări ale termenului ἔζησαν apar împreună. Şi nu există nimic în context care să sugereze o modificare a semnificaţiei. În consecinţă, avem aici două învieri de acelaşi tip care implică două grupuri diferite la un interval de o mie de ani. Tot din context pare să reiasă că cei care participă la prima înviere nu trec şi prin a doua. „Ceilalţi morţi" (οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν) sunt cei care nu vin la viaţă până la sfârşitul miei de ani. Cu toate că nu se spune că ei vor învia atunci, implicaţia este că aşa va fi. Există un contrast evident între cei care trec prin a doua înviere şi cei care trec prin prima.

Este de asemenea important de observat natura mileniului. În timp ce postmilenistul crede că mileniul este introdus treptat, probabil aproape imperceptibil, premilenistul prevede un eveniment brusc şi cataclismic. În concepţia premilenistă domnia lui Isus Cristos va fi completă chiar de la începutul mileniului. Deja de dinainte de acel moment răul va fi eliminat complet.

---

[10] George R. Beasley-Murray, „The Revelation", în *The New Bible Commentary, Revised*, ed. Donald Guthrie şi J. A. Motyer, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 1306.

[11] Henry Alford, *The New Testament for English Readers*, Chicago, Moody, n.d., p. 1928-1929.

[12] George E. Ladd, „Revelation 20 and the Millennium", *Review and Expositor* 57, nr. 2, aprilie 1960, p. 169.

Prin urmare, potrivit premilenismului, mileniul nu va fi o extindere a tendinţelor deja prezente în lume. În schimb, va fi o schimbare mai degrabă bruscă a condiţiilor existente şi astăzi. De exemplu, se va instala o pace mondială. Lucrul acesta este într-un contrast izbitor cu situaţia prezentă, în care pacea mondială este într-adevăr un lucru rar şi tendinţele actuale nu par a fi orientate înspre o îmbunătăţire a situaţiei. Armonia universală nu se va limita la oameni. Natura, care „suspină şi suferă durerile naşterii", aşteptându-şi răscumpărarea, va fi izbăvită de blestemul căderii (Rom. 8:19-23). Până şi animalele vor trăi în armonie unele cu altele (Is. 11:6-7; 65:25), iar forţele destructive ale naturii vor fi potolite. Sfinţii vor domni împreună cu Cristos în acest mileniu. Cu toate că nu este descrisă natura exactă a acestei domnii, ei vor participa cu El, ca răsplată pentru credincioşia lor, la gloria Lui.

Toţi premileniştii anticipează de asemenea că Israel va avea un loc special în mileniu. Totuşi, ei au păreri diferite cu privire la natura acelui loc special. Dispensaţionaliştii susţin existenţa unui legământ necondiţionat, permanent al lui Dumnezeu cu Israelul naţional, astfel că, după ce Dumnezeu Îşi va încheia lucrările cu Biserica, El se va întoarce la relaţiile Lui cu Israelul naţional. Isus va sta literal pe tronul lui David şi va stăpâni peste lume din Israel. Toate profeţiile şi promisiunile referitoare la Israel se vor împlini în cadrul mileniului care, din acest motiv, va avea un pronunţat caracter iudaic. Nondispensaţionaliştii pun un accent mult mai mic pe Israelul naţional, susţinând în schimb că locul special al lui Israel, fiind de natură spirituală, va fi în Biserică. Israelul se va converti în cea mai mare parte a lui în timpul mileniului.[13]

Premileniştii susţin de asemenea că mileniul va aduce o schimbare colosală faţă de cea de dinainte, adică faţă de marele necaz. Necazul va însemna o perioadă de strâmtorare şi tulburare fără precedent, incluzând dezordini cosmice, persecuţie şi mari suferinţe. În timp ce premileniştii dau răspunsuri diferite la întrebarea dacă Biserica va fi sau nu prezentă la necazul cel mare, ei sunt de acord că situaţia lumii va fi cât se poate de rea chiar înainte de a veni Cristos să întemeieze mileniul, care va fi, prin contrast, o perioadă de pace şi dreptate.

Amilenismul

În sens literal, amilenismul este concepţia potrivit căreia nu va exista nici un mileniu, nici o domnie pământească a lui Cristos. Marea judecată finală va urma imediat după a doua venire şi va avea ca rezultat stările finale ale celor drepţi şi nedrepţi. Amilenismul este o concepţie mai simplă decât oricare din celelalte două pe care le-am analizat deja. Cei care pledează în favoarea lui susţin că el este construit pe câteva pasaje escatologice relativ clare, în timp ce premilenismul se bazează în primul rând pe un singur pasaj, şi încă pe unul obscur.

În pofida simplităţii amilenismului şi a clarităţii doctrinei centrale, el este în multe privinţe dificil de priceput. Aceasta se datorează în parte faptului că, întrucât trăsătura lui remarcabilă este negativă, învăţăturile lui pozitive nu sunt întotdeauna expuse. El s-a distins uneori mai mult prin respingerea premilenismului, decât prin afirmaţiile sale. De asemenea, ocupându-se de pasajul foarte supărător din Apocalipsa 20:4-6, amileniştii au venit cu o diversitate destul de mare de explicaţii. Te întrebi uneori dacă aceste explicaţii reflectă aceeaşi concepţie de bază sau înţelegeri extrem de diferite din literatura escatologică şi apocaliptică. În fine, nu a fost întotdeauna posibilă deosebirea amilenismului de postmilenism, deoarece ele au multe trăsături în comun. Într-adevăr, despre diverşi teologi care nu s-au referit la problemele specifice care servesc la a face distincţia între cele două concepţii – cum ar fi Augustin, Jean Calvin şi B. B. Warfield – s-a pretins că sunt precursorii ambelor tabere. Ceea ce au în comun cele două concepţii este credinţa că „mia de ani" din Apocalipsa 20 trebuie luată în sens simbolic. Ambele afirmă de asemenea adeseori că mileniul este era Bisericii. Punctul de divergenţă dintre ele constă în faptul că postmileniştii, spre deosebire de amilenişti, susţin că mileniul implică o domnie pământească a lui Cristos.

---

[13] George E. Ladd, „Israel and the Church", *Evangelical Quarterly* 36, nr. 4, octombrie-decembrie 1964, p. 206-213.

Având în vedere problemele pe care le întâmpină cel care încearcă să priceapă amilenismul, istoria lui este dificil de schiţat. Unii istorici ai doctrinei au găsit amilenism în Epistola lui Barnaba,[14] lucru care este însă pus la îndoială de alţii. Este limpede că Augustin, indiferent dacă ar trebui considerat amilenist sau nu, a contribuit la formularea concepţiei prin sugerarea faptului că cifra de o mie de ani este mai degrabă simbolică, decât literală. Este posibil ca postmilenismul şi amilenismul să nu fi fost nici măcar diferenţiate în cea mai mare parte a primelor nouăsprezece secole ale Bisericii. În secolul al XX-lea, când popularitatea postmilenismului a început să scadă, el a fost înlocuit în general cu amilenismul, deoarece amilenismul este mult mai aproape de postmilenism decât premilenismul. În consecinţă, amilenismul s-a bucurat de cea mai mare popularitate în perioada de după Primul Război Mondial.

Când amileniştii se ocupă de Apocalipsa 20, ei au de obicei în vedere întreaga carte. Ei consideră că Apocalipsa este alcătuită din mai multe secţiuni, numărul cel mai des menţionat pentru ele fiind şapte. Aceste secţiuni nu vorbesc despre perioade succesive de timp; mai degrabă, ele sunt recapitulări ale aceleiaşi perioade, intervalul dintre prima venire a lui Cristos şi cea de a doua.[15] Se crede că în fiecare din aceste secţiuni autorul reia aceleaşi teme şi le dezvoltă. Dacă acesta este cazul, atunci Apocalipsa 20 nu se referă numai la ultima perioadă din istoria Bisericii, ci este o perspectivă specială asupra întregii istorii a Bisericii.

Amileniştii ne aduc de asemenea aminte că Apocalipsa în întregimea ei este foarte simbolică. Ei observă că nici măcar cel mai înverşunat premilenist nu ia în sens literal toate lucrurile din Apocalipsa. Cupele, peceţile şi trompetele, de exemplu, sunt considerate de obicei simboluri. Printr-o simplă extindere a acestui principiu, amileniştii susţin că s-ar putea ca nici „mia de ani" să nu fie înţeleasă în sens literal. Pe lângă aceasta, ei scot în evidenţă faptul că mileniul nu este menţionat nicăieri altundeva în Scriptură.[16]

---

[14] Diedrich Kromminga, *The Millennium in the Church: Studies in the History of Christian Chiliasm*, Grand Rapids, Eerdmans, 1945, p. 40.

[15] Floyd Hamilton, *The Basis of Millennial Faith*, Grand Rapids, Eerdmans, 1942, p. 130-131.

[16] William Hendriksen, *More than Conquerors*, Grand Rapids, Baker, 1939, p. 11-64; Anthony Hoekema, „Amillennialism", în *Meaning of the Millennium*, p. 156-159.

Se ridică întrebarea: Dacă cifra de o mie de ani trebuie luată mai degrabă simbolic decât literal, ce simbolizează ea de fapt? Mulţi amilenişti folosesc interpretarea lui Warfield: „Numărul sacru şapte în combinaţie cu numărul la fel de sacru trei formează numărul perfecţiunii sfinte, zece; şi când acest număr zece este ridicat la puterea a treia şi devine o mie, văzătorul a spus tot ce putea să spună pentru a transmite minţilor noastre ideea de absolută deplinătate."[17] Aşadar, referirile la cei „o mie de ani" din Apocalipsa 20 exprimă ideea de perfecţiune sau deplinătate. În versetul 2 cifra reprezintă deplinătatea victoriei lui Cristos asupra lui Satan. În versetul 4 ea sugerează gloria şi bucuria perfectă a răscumpăraţilor care locuiesc în cer în momentul de faţă.[18]

Problema exegetică majoră pentru amilenism nu este însă mia de ani, ci cele două învieri. Între diversele păreri amileniste cu privire la cele două învieri, singurul factor comun este negarea afirmaţiei premileniste că Ioan vorbeşte despre două învieri fizice care implică două grupuri diferite. Cea mai comună interpretare amilenistă este că prima înviere este spirituală, iar a doua trupească sau fizică. Ray Summers este unul dintre cei care au argumentat cât de cât detaliat acest lucru. Pornind de la Apocalipsa 20:6 („Ferice şi sfinţi sunt cei care au parte de întâia înviere! Asupra lor a doua moarte n-are nici o putere") el trage concluzia că prima înviere este o victorie asupra celei de a doua morţi. De vreme ce în discuţiile escatologice se obişnuieşte să se considere că moartea a doua este mai degrabă spirituală decât fizică, prima înviere trebuie să fie şi ea spirituală. Prima moarte, care nu este menţionată, ci subînţeleasă, trebuie să fie cu siguranţă moartea fizică. Prima înviere este atunci naşterea din nou; cei care o experimentează nu vor ajunge să fie condamnaţi. A doua înviere este învierea trupească sau fizică, pe care o avem de obicei în vedere când folosim cuvântul *înviere*. Toţi cei care participă la prima înviere participă şi la a doua, dar nu toţi cei care vor avea experienţa celei de a doua învieri vor fi luat parte la prima înviere.[19]

Observaţia premilenistă cea mai comună adusă concepţiei că prima înviere este spirituală, iar a doua fizică este că concepţia e inconsecventă în interpretarea termenilor identici (ἔζησαν) aflaţi în acelaşi context. Unii amilenişti au acceptat această critică şi au încercat să dezvolte o poziţie în care cele două învieri sunt de acelaşi tip. James Hughes a elaborat o asemenea teorie. El acceptă opinia premilenistă că prima şi a doua înviere trebuie înţelese în acelaşi fel.[20] El sugerează însă o posibilitate logică pe care premileniştii se pare că au trecut-o cu vederea: *ambele* învieri ar putea să fie spirituale.

Hughes afirmă că Apocalipsa 20:4-6 este o descriere a sufletelor fără trup în starea lor intermediară. El citează ca dovadă faptul că cei care sunt implicaţi în prima înviere sunt numiţi „suflete" (v. 4). În continuare, el spune că ἔζησαν nu ar trebui interpretat ca un aorist incoativ („ei au înviat"), ci ca un aorist constatativ („ei au trăit şi au împărăţit cu Cristos o mie de ani"). El conchide că prima înviere este înălţarea sufletelor drepte la cer ca să domnească împreună cu Cristos; aici nu ni se spune nimic despre o înviere a trupului. Cei care participă la această înviere sunt morţii „vii". Morţii „morţi", dimpotrivă, nu iau parte la prima înviere şi vor trece prin moartea a doua (spirituală). Sufletele lor supravieţuiesc primei morţi (fizice), dar nu vor învia niciodată. Deşi ambele grupuri sunt moarte din punct de vedere fizic, primii sunt vii din punct de vedere spiritual în timpul celor o mie de ani; ceilalţi nu sunt. În timp ce unii comentatori deduc din versetul 5 („ceilalţi morţi n-au înviat până nu s-au sfârşit cei o mie de ani") că morţii „morţi" vor învia la sfârşitul mileniului, Hughes traduce propoziţia în cauză: „Ei nu au trăit în timpul celor o mie de ani şi nu vor trăi nici după aceea." Cum rămâne atunci cu a doua înviere? Hughes consideră că este deosebit de semnificativ faptul că expresia „a doua înviere", care are legătură cu supravieţuirea celor drepţi şi a celor nedrepţi în timpul stării intermediare, nu se găseşte în Apocalipsa 20. Prin urmare, spre deosebire de prima înviere, a doua înviere este de fapt ipotetică, asemenea celei dintâi; ea este însă de natură spirituală. Aşadar, Hughes a reuşit să interpreteze într-un mod consecvent cele două apariţii ale termenului ἔζησαν.[21]

---

[17] Benjamin B. Warfield, „The Millennium and the Apocalypse", în *Biblical Doctrines*, New York, Oxford University, 1929, p. 654.

[18] W. J. Grier, „Christian Hope and the Millennium", *Christianity Today*, 13 octombrie 1958, p. 19.

[19] Ray Summers, „Revelation 20: An Interpretation", *Review and Expositor* 57, nr. 2, aprilie 1960, p. 176.

[20] James A. Hughes, „Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium", *Westminster Theological Journal* 35, 1973, p. 300.

O altă caracteristică a amilenismului este o concepţie mai generală despre profeţie, mai ales despre profeţia din Vechiul Testament, decât cea a premilenismului. Am observat că premileniştii au tendinţa să interpreteze profeţia biblică în mod literal. Pe de altă parte, amileniştii tratează adeseori profeţiile ca fiind mai degrabă istorice sau simbolice, decât futuriste. Ca regulă generală, profeţia ocupă un loc mult mai puţin important în gândirea amilenistă în comparaţie cu cea premilenistă.

În cele din urmă, trebuie să observăm că amilenismul nu manifestă de obicei optimismul tipic postmilenismului. Este posibil să existe convingerea că predicarea Evangheliei va avea succes, dar în schema amilenistă nu este necesar un asemenea succes, de vreme ce nu se aşteaptă nici o domnie literală a lui Cristos, nici o venire a Împărăţiei înainte de venirea Regelui. Acest lucru a făcut ca în secolul al XX-lea concepţia amilenistă să fie mai credibilă decât postmilenismul. Ceea ce nu vrea să însemne că amilenismul se aseamănă cu premilenismul printr-o aşteptare asemănătoare a unei deteriorări extreme a condiţiilor de dinainte de a doua venire. Cu toate acestea, nu există nimic în concepţia amilenistă care să excludă o asemenea posibilitate. Şi, deoarece a doua venire nu va fi precedată de vreun mileniu, revenirea Domnului poate avea loc în orice moment. Totuşi, în general, amileniştii nu se angajează în acea căutare nerăbdătoare a semnelor celei de a doua veniri care îi caracterizează pe cei mai mulţi premilenişti.

Rezolvarea problemelor

Trebuie să răspundem acum la întrebarea pe care dintre concepţiile mileniste să o adoptăm. Problemele sunt mari şi complexe, dar în urma unei analize atente pot fi reduse cu aproximaţie la câteva. Am observat în cursul acestui tratat că teologia, asemenea altor discipline, este deseori incapabilă să găsească o concepţie care să fie sprijinită de toate datele. Ceea ce trebuie să se facă în astfel de situaţii este să se găsească concepţia cu cele mai puţine dificultăţi, dintre toate câte există. Acesta este şi procedeul pe care îl vom folosi noi aici.

---

[21] Ibid., p. 299-300.

Concepţia postmilenistă este mult mai puţin populară în prezent decât a fost la sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea. Lucrul acesta în sine nu ar trebui să ne determine să respingem poziţia postmilenistă. Trebuie totuşi să căutăm motivele declinului postmilenismului, deoarece ele ar putea fi decisive pentru concluziile noastre. Aici ar trebui să observăm că optimismul postmilenismului în ceea ce priveşte proclamarea Evangheliei pare întrucâtva nejustificat. Există un declin al succesului evanghelizării şi misiunilor. În unele părţi ale lumii procentul populaţiei care practică într-adevăr creştinismul este foarte mic. Mai mult, nenumărate ţări comuniste şi islamice sunt în prezent închise pentru eforturile misionare creştine de tip convenţional. Pe de altă parte, nu trebuie să închidem ochii în faţa faptului că în alte părţi ale lumii, mai ales în Africa şi în America de Sud, creştinismul este prosper şi începe să fie credinţa majoritară. Cine poate să spună ce surprize ne rezervă viitorul în ceea ce priveşte predicarea Evangheliei?

Există de asemenea unele motive biblice puternice pentru respingerea postmilenismului. Învăţătura lui Isus cu privire la marea fărădelege şi la răcirea credinţei multora înainte de întoarcerea Lui pare să fie într-o contradicţie crasă cu optimismul postmilenist. O altă slăbiciune majoră a acestei poziţii pare să fie faptul că nicăieri în Scriptură nu se găseşte o descriere clară a unei domnii pământeşti a lui Cristos fără prezenţa Lui fizică.

Luând în considerare cele spuse anterior, ne rămâne să alegem între amilenism şi premilenism. Problema se reduce la textele biblice despre care se consideră că vorbesc despre mileniu – constituie ele un motiv întemeiat pentru adoptarea mai degrabă a concepţiei premileniste, care este mai complicată, decât a celei amileniste, care este mai simplă? Se susţine uneori că întreaga concepţie premilenistă se sprijină pe un singur pasaj din Scriptură şi că nici o doctrină nu trebuie să se bazeze pe un singur pasaj. Dar dacă o concepţie poate explica un pasaj specific mai bine decât o altă concepţie şi ambele concepţii explică restul Scripturii la fel de bine, atunci trebuie să se considere că prima concepţie este mai adecvată decât a doua.

Facem aici observaţia că nu există nici un pasaj biblic căruia premilenismul să nu-i poată face faţă sau pe care să nu-l poată explica adecvat. Pe de altă parte, am văzut că referirea la cele două învieri (Apoc. 20) prezintă dificultăţi pentru amilenişti. Explicaţiile lor că în cazul acesta este vorba despre două tipuri diferite de înviere sau două învieri spirituale calcă în picioare principiile obişnuite ale hermeneuticii. Poziţia premilenistă pare în această privinţă mai puternică.

Interpretarea premilenistă nu se bazează pe un singur pasaj din Biblie. Există mai multe locuri în care se face aluzie la ea. De exemplu, Pavel scrie: „Şi după cum toţi mor în Adam, tot aşa toţi vor învia în Cristos; dar fiecare la rândul cetei lui. Cristos este cel dintâi rod; apoi, la venirea Lui cei care sunt ai lui Cristos. În urmă va veni sfârşitul, când El va da Împărăţia în mâinile lui Dumnezeu Tatăl, după ce va fi nimicit orice domnie, orice stăpânire şi orice putere" (1 Cor. 15:22-24). Pavel foloseşte adverbele ἔπειτα (v. 23) şi εἶτα (v. 24), care indică o succesiune temporală. Pentru a indica evenimente concomitente el putea să folosească adverbul τότε, dar nu a făcut acest lucru.[22] Se pare că, aşa cum prima venire şi înviere ale lui Cristos au fost evenimente distincte, separate în timp, va exista un interval şi între a doua venire şi sfârşit.[23] Trebuie să observăm de asemenea că, deşi despre cele două învieri se vorbeşte explicit numai în Apocalipsa 20, există alte pasaje care fac aluzie fie la o înviere a unui grup ales (Luca 14:14; 20:35; 1 Cor. 15:23; Filip. 3:11; 1 Tes. 4:16), fie la o înviere în două etape (Dan. 12:2; Ioan 5:29). În Filipeni 3:11, de exemplu, Pavel vorbeşte despre nădejdea lui că va reuşi să ajungă la „învierea din morţi". În sensul strict al cuvintelor expresia sună în felul următor „afara-înviere afară din mijlocul celor morţi" (τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν). Observaţi mai ales prepoziţia-prefix şi pluralul. Aceste texte se potrivesc foarte bine cu concepţia despre cele două învieri. În consecinţă, noi considerăm că premilenismul este o perspectivă mai adecvată decât amilenismul.

Concepţiile tribulaţioniste

Ajungem acum la problema relaţiei dintre întoarcerea lui Cristos şi complexul de evenimente cunoscute sub numele de necazul cel mare. Teoretic, toţi premileniştii susţin că înainte de venirea lui Cristos va exista o mare tulburare care va dura şapte ani (cifra aceasta nu trebuie luată literal). Întrebarea este dacă va exista o venire separată a lui Cristos pentru a lua Biserica din lume înaintea marelui necaz sau dacă Biserica va trece şi ea prin necaz şi se va uni cu Domnul numai după aceea. Concepţia potrivit căreia Cristos va lua la Sine Biserica înainte de necaz se cheamă pretribulaţionism; concepţia că El va lua Biserica după necaz se cheamă posttribulaţionism. Există de asemenea anumite poziţii intermediare pe care le vom menţiona pe scurt la sfârşitul capitolului. Practic, aceste distincţii sunt făcute numai de premilenişti, care tind să acorde o mai mare atenţie detaliilor vremurilor din urmă decât adepţii postmilenismului sau amilenismului.

Pretribulaţionismul

Există câteva idei distincte susţinute de către pretribulaţionişti. Prima se referă la natura necazului. Va fi într-adevăr un necaz *mare*. În timp ce alţi câţiva cercetători ai escatologiei accentuează dificultăţile şi persecuţiile prin care a trecut Biserica de-a lungul istoriei ei, pretribulaţioniştii pun accentul pe unicitatea acestui necaz. El va fi fără pereche în cadrul istoriei. Necazul va fi o perioadă de tranziţie care va încheia perioada în care Dumnezeu se preocupă de neamuri şi va pregăti lumea pentru mileniu şi pentru evenimentele care vor avea loc în el. Necazul nu trebuie înţeles în nici un caz ca o perioadă de disciplinare a credincioşilor sau de purificare a Bisericii.

O a doua idee majoră a pretribulaţionismului este răpirea Bisericii. Cristos va veni la începutul marelui necaz (sau, de fapt, chiar cu puţin înainte de el) ca să ia Biserica din lume. Într-un anumit sens această venire va fi secretă. Nici un ochi necredincios nu o va observa. Răpirea este descrisă în 1 Tesaloniceni 4:17: „Apoi, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi toţi împreună cu ei [cu cei morţi în Cristos] în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh; şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul." Observaţi că la răpire Cristos nu va coborî de tot pe pământ, cum va coborî când Se va întoarce [cu] Biserica la sfârşitul necazului.[24]

---

[22] Joseph H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1955, p. 188, 231, 629.

[23] George E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, p. 178.

Pretribulaţionismul susţine aşadar că vor exista două faze ale venirii lui Cristos sau s-ar putea chiar spune că vor fi două veniri. Vor exista de asemenea trei învieri. Prima va fi învierea morţilor drepţi la răpire, deoarece Pavel ne învaţă că credincioşii care vor fi găsiţi în viaţă nu îi vor preceda pe cei morţi. Apoi, la sfârşitul necazului va fi învierea sfinţilor care au murit în timpul necazului. În fine, la sfârşitul mileniului va avea loc învierea necredincioşilor.[25]

Toate acestea înseamnă că Biserica va fi absentă în timpul necazului. Aceasta este esenţa răpirii, să izbăvească Biserica din necaz. Ne putem aştepta la izbăvire, deoarece Pavel le-a promis tesalonicenilor că ei nu vor experimenta mânia pe care Dumnezeu o va revărsa asupra necredincioşilor: „Fiindcă Dumnezeu nu ne-a rânduit la mânie, ci ca să căpătăm mântuirea prin Domnul nostru Isus Cristos" (1 Tes. 5:9); „Isus, ... ne izbăveşte de mânia viitoare" (1 Tes. 1:10).

Cum rămâne însă cu textele din Matei 24 care arată că o parte dintre cei aleşi vor fi prezenţi în timpul necazului? Trebuie să înţelegem că întrebarea ucenicilor, care va fi semnul venirii lui Isus şi a sfârşitului veacului (24:3; cf. Fapte 1:6), a fost rostită într-un context iudaic. Şi în consecinţă, cele discutate de Isus aici se referă în primul rând la viitorul lui Israel. Este semnificativ faptul că Evanghelia foloseşte termenul general *aleşi*, mai degrabă decât „Biserică", „trupul lui Cristos" sau orice altă expresie similară. Iudeii aleşi, nu Biserica, vor fi prezenţi în timpul necazului. Această distincţie între Israel şi Biserică este o parte determinantă şi crucială a pretribulaţionismului, care este strâns înrudit cu dispensaţionalismul. Se consideră că necazul este trecerea de la preocuparea lui Dumnezeu faţă de Biserică în primul rând, la restabilirea relaţiei cu poporul Său pe care Şi l-a ales iniţial, naţiunea Israel.[26]

În fine, în cadrul pretribulaţionismului există un accent puternic pus pe faptul că întoarcerea Domnului este iminentă.[27] De vreme ce întoarcerea Lui va precede necazul, nu rămâne nimic de împlinit înainte de răpire. Într-adevăr, dispensaţionalismul susţine că toate profeţiile referitoare la Biserică s-au împlinit în primul secol. Mai mult decât atât, câteva evenimente generale premergătoare escatonului pot fi văzute cu siguranţă în zilele noastre: credinţa multora se răceşte, iar răutatea creşte. (În realitate, acestea sunt evenimente premergătoare venirii lui Cristos de la sfârşitul necazului. Faptul că unele dintre ele sunt deja vizibile sugerează o sporire ulterioară a acestor fenomene.) Prin urmare, venirea lui Cristos după Biserică ar putea avea loc în orice moment, chiar în următoarea clipă.

---

[24] John F. Walvoord, *The Rapture Question*, Findlay, Ohio, Dunham, 1957, p. 101, 198.

[25] Charles L. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism? The Premillennial and Amillennial Systems of Interpretation Analyzed and Compared*, Grand Rapids, Zondervan, 1936, p. 146.

[26] E. Schuyler English, *Re-thinking the Rapture: An Examination of What the Scriptures Teach as to the Time of the Translation of the Church in Relation to the Tribulation*, Neptune, N.J., Loizeaux, 1954, p. 100-101.

[27] Walvoord, *Rapture Question*, p. 75-82.

Isus i-a îndemnat la veghere pe cei care Îl ascultau, întrucât ei nu cunoşteau momentul întoarcerii Lui (Matei 25:13). Pilda celor trei fecioare transmite acest mesaj. Exact ca pe vremea lui Noe, nu vor exista semne de avertizare (Matei 24:36-39). Cei răi nu au ştiut nimic până ce nu a venit potopul şi i-a distrus. Venirea Domnului va fi ca un hoţ în noapte (Matei 24:43). Sau ca un stăpân care se întoarce pe neaşteptate (Matei 24:45-51). Va exista o separare bruscă. Doi bărbaţi vor lucra pe câmp, două femei vor măcina la moară. În fiecare dintre cazuri, unul va fi luat şi celălalt va fi lăsat. Ce altă descriere mai clară ar putea exista despre răpire? Deoarece ea poate avea loc în orice moment, vegherea şi activitatea sârguincioasă sunt recomandabile.[28]

Există şi o altă bază pentru credinţa că întoarcerea lui Cristos este iminentă. Biserica poate avea o nădejde binecuvântată (Tit 2:13) numai dacă următorul eveniment major care trebuie să aibă loc este venirea lui Cristos. Dacă Anticristul şi necazul cel mare ar fi punctele următoare de pe agenda escatologică, Pavel ar fi spus Bisericii să se aştepte la suferinţă, persecuţii, chin. În schimb, el îi învaţă pe tesaloniceni să se mângâie unii pe alţii cu realitatea celei de a doua veniri a lui Cristos (1 Tes. 4:18). De vreme ce următorul eveniment, pe care Biserica trebuie să-l aştepte plină de speranţă, este venirea lui Cristos după Biserică, nu există nimic care să-l împiedice să aibă loc în orice moment.[29]

În fine, pretribulaţionismul susţine că vor fi cel puţin două judecăţi. Biserica va fi judecată în momentul răpirii. Atunci va fi momentul în care se vor împărţi răsplăţile pentru credincioşie. Biserica nu va fi însă implicată în separarea oilor de capre de la sfârşitul mileniului. Statutul ei va fi unul deja stabilit.

Posttribulaţionismul

Posttribulaţioniştii susţin că venirea lui Cristos după Biserică nu va avea loc până la sfârşitul necazului cel mare. Ei evită să folosească termenul *răpire* pentru că (1) nu este o expresie biblică şi (2) sugerează că Biserica va scăpa sau va fi izbăvită din necaz, o noţiune care este contrară esenţei posttribulaţionismului.

O primă caracteristică a posttribulaţionismului este o interpretare mai puţin literală a evenimentelor vremurilor din urmă decât a pretribulaţionismului.[30] De exemplu, în timp ce pretribulaţioniştii consideră că termenul שָׁבוּעַ (*shabua‘*) din Daniel 9:27 indică faptul că marele necaz va avea literalmente o durată de şapte ani, majoritatea posttribulaţioniştilor susţin doar că necazul va dura o perioadă destul de lungă de timp. În mod similar, pretribulaţioniştii au în general o concepţie concretă despre mileniu; după părerea lor, multe profeţii se vor împlini literalmente în cadrul perioadei de o mie de ani. Ba mai mult, ea va fi inaugurată când picioarele lui Cristos vor sta literal pe Muntele Măslinilor (Zah. 14:4). Concepţia posttribulaţioniştilor despre mileniu este mult mai vagă; de exemplu, lungimea mileniului nu va fi neapărat de o mie de ani.

Potrivit posttribulaţionismului, Biserica va fi prezentă în timpul necazului cel mare şi va trece prin experienţa lui. Termenul *aleşi* din Matei 24 (după necaz, îngerii îi vor strânge pe cei aleşi – v. 29-31) ar trebui înţeles în lumina restului întrebuinţărilor în Scriptură, unde înseamnă „credincioşi". De la Rusalii încoace, termenul *aleşi* a denotat Biserica. Domnul va proteja Biserica în timpul necazului, dar nu o va scuti de el.

---

[28] Gordon Lewis, „Biblical Evidence for Pretribulationism", *Bibliotheca Sacra* 125, 1968, p. 216-226.

[29] John F. Walvoord, *The Return of the Lord*, Findlay, Ohio, Dunham, 1955, p. 51.

[30] George E. Ladd, „Historic Premillennialism", în *Meaning of the Millennium*, p. 18-27.

Postmileniştii fac deosebire între mânia lui Dumnezeu şi necazul cel mare. Despre mânia (ὀργή) lui Dumnezeu Scriptura ne spune că vine peste cei răi – „cine nu crede în Fiul nu va vedea viaţa, ci mânia lui Dumnezeu rămâne peste el" (Ioan 3:36); „mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu şi împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor care înăduşesc adevărul în nelegiuirea lor" (Rom. 1:18; vezi şi 2 Tes. 1:8; Apoc. 6:16-17; 14:10; 16:19; 19:15). Pe de altă parte, credincioşii nu vor avea de suportat mânia lui Dumnezeu – „vom fi mântuiţi prin El [Cristos] de mânia lui Dumnezeu" (Rom. 5:9); „Isus ne izbăveşte de mânia viitoare" (1 Tes. 1:10); „Dumnezeu nu ne-a rânduit la mânie" (1 Tes. 5:9).[31] Totuşi, Scriptura arată clar faptul că credincioşii vor trece prin necazul cel mare. Majoritatea copleşitoare a locurilor în care apar substantivul θλίψις şi verbul corespunzător θλίβω se referă la necazul pe care îl vor îndura sfinţii. Substantivul este folosit pentru a denota persecutarea sfinţilor din vremurile din urmă (Matei 24:9, 21, 29; Marcu 13:19, 24; Apoc. 7:14). Aceasta nu este mânia lui Dumnezeu, ci mânia lui Satan, a lui Anticrist şi a celor răi îndreptată împotriva poporului lui Dumnezeu.[32]

Necazul a făcut parte din experienţa Bisericii de-a lungul veacurilor. Isus a spus: „În lume veţi avea necazuri" (Ioan 16:33). Alte texte semnificative sunt Faptele Apostolilor 14:22; Romani 5:3; 1 Tesaloniceni 3:3; 1 Ioan 2:18, 22; 4:3 şi 2 Ioan 7. Deşi posttribulaţioniştii nu neagă faptul că există o deosebire între necaz în general şi necazul cel mare, ei cred că diferenţa este doar una de intensitate, nu şi de gen. De vreme ce Biserica a trecut prin necazuri de-a lungul istoriei ei, nu ar fi surprinzător dacă ea ar trece şi prin necazul cel mare.

Posttribulaţioniştii admit că Scriptura vorbeşte despre credincioşi care vor scăpa sau vor fi feriţi de nenorocirea iminentă. În Luca 21:36, de exemplu, Isus le spune ucenicilor Săi: „Vegheaţi dar în tot timpul şi rugaţi-vă ca să aveţi putere să scăpaţi de toate lucrurile acestea care se vor întâmpla şi să staţi în picioare înaintea Fiului omului." Cuvântul aici este ἐκφεύγω, care înseamnă „a scăpa din mijlocul". O referire similară se găseşte şi în Apocalipsa 3:10: „Fiindcă ai păzit cuvântul răbdării Mele, te voi păzi şi Eu de ceasul încercării care are să vină peste lumea întreagă, ca să încerce pe locuitorii pământului." Prepoziţia tradusă ca „de" (ἐκ) înseamnă de fapt „din mijlocul". Posttribulaţioniştii susţin, aşadar, că Biserica va fi ţinută deoparte de vâltoarea necazului, nu că va fi ţinută la distanţă de necaz, ce ar necesita în mod obişnuit prepoziţia ἀπό.[33] În această privinţă, ni se aminteşte de experienţa israeliţilor din timpul plăgilor din Egipt.

Verbul τηρέω („a ţine") are o semnificaţie suplimentară în Apocalipsa 3:10. Când se are în vedere un pericol, el înseamnă „a păzi". El apare cu prepoziţia ἐκ doar încă într-un singur loc din Noul Testament, şi anume în Ioan 17:15: „Nu Te rog să-i iei din lume, ci să-i păzeşti de cel rău." Aici τηρέω este pus în contrast cu αἴρω, care înseamnă „a ridica, a înălţa sau a muta". Al doilea verb descrie foarte bine ceea ce susţin pretribulaţioniştii că va face Isus cu Biserica în momentul răpirii. Fără îndoială, Isus vorbeşte aici despre situaţia ucenicilor din perioada imediat următoare plecării Lui de pe pământ, nu despre necaz. Problema este însă că dacă Ioan ar fi vrut să ne înveţe în Apocalipsa 3:10 că Isus va „răpi" Biserica, el avea negreşit la dispoziţie verbul αἴρω. Apostolul se pare că a avut aici în minte ceea ce a exprimat în a doua jumătate a versetului 15 din Ioan 17, o păzire a credincioşilor în pericolul existent, mai degrabă decât o izbăvire a lor din prezenţa unui astfel de pericol.

---

[31] George E. Ladd, *The Blessed Hope*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, p. 122; Robert H. Gundry, *The Church and the Tribulation*, Grand Rapids, Zondervan, 1973, p. 48-49.

[32] Gundry, *Church and the Tribulation*, p. 49.

[33] Ibid., p. 55.

Posttribulaţioniştii, de asemenea, înţeleg într-un mod diferit aluzia lui Pavel din 1 Tesaloniceni 4:17 la întâlnirea noastră cu Domnul în văzduh. Pretribulaţionistul susţine că acest eveniment este răpirea; Cristos va veni în secret *pentru* Biserică, ridicându-i pe credincioşi cu El în nori şi luându-i în cer până la sfârşitul necazului. Însă posttribulaţioniştii, ca George Ladd, nu sunt de acord, având în vedere felul în care este folosit termenul ἀπάντησις („a întâmpina") altundeva în Scriptură. Există numai două alte apariţii nedisputate ale acestui cuvânt în Noul Testament (Matei 27:32 este suspect din punct de vedere textual). Una dintre ele este în parabola despre fecioarele înţelepte şi neînţelepte, o parabolă făţiş escatologică. Atunci când vine mirele se face anunţul: „Iată mirele, ieşiţi-i în întâmpinare [ἀπάντησις]" (Matei 25:6).Ce semnifică termenul în această situaţie? Fecioarele nu ies să-l întâmpine pe mire şi apoi să plece cu el. Mai degrabă, ele ies să-l întâmpine şi apoi îl însoţesc înapoi la banchetul de nuntă. Celălalt loc (Fapte 28:15) în care apare cuvântul este o naraţiune istorică neescatologică. Pavel şi grupul lui veneau la Roma. Un grup de credincioşi din Roma, auzind de apropierea lor, a ieşit până la Forul lui Apiu şi până la Cele trei taverne ca să-i întâmpine (ἀπάντησις). Lucrul acesta l-a încurajat pe Pavel şi grupul s-a întors apoi împreună cu el înapoi la Roma. Pe baza acestor utilizări ale cuvântului, Ladd afirmă că termenul ἀπάντησις sugerează o delegaţie de primire care iese să întâmpine pe cineva pe drum şi apoi îl însoţeşte înapoi până în locul de unde îi ieşise în întâmpinare. Astfel, întâmpinarea Domnului în aer nu înseamnă că vom fi luaţi de aici, ci că Îl vom întâmpina şi apoi vom veni imediat cu El pe pământ, făcând parte din alaiul Lui triumfător. Biserica va fi cea care se va întoarce după întâmpinare, nu Domnul.[35]

Posttribulaţioniştii au o înţelegere mai puţin complexă a lucrurilor de pe urmă decât pretribulaţioniştii. De exemplu, în posttribulaţionism există o a doua venire unică. De vreme ce nu există un interludiu între venirea lui Cristos pentru Biserică şi sfârşitul necazului, nu este nevoie de o înviere în plus a credincioşilor. Există doar două învieri: (1) învierea credincioşilor la sfârşitul necazului şi începutul mileniului şi (2) învierea celor nelegiuiţi la sfârşitul mileniului.

Posttribulaţioniştii consideră de asemenea că setul de evenimente de la sfârşit are o unitate fundamentală. Ei cred că acest complex de evenimente este iminent, cu toate că, de obicei, ei nu înţeleg prin aceasta că venirea în sine este iminentă în sensul că ar putea avea loc în orice moment. Ei preferă să spună că a doua venire *pluteşte în aer*.[36] Binecuvântata lor nădejde nu este speranţa că credincioşii vor fi luaţi de pe pământ înainte de necazul cel mare, ci mai degrabă încrederea că Domnul îi va ocroti şi îi va păzi pe credincioşi indiferent de ceea ce ar veni.[37]

---

[35] Ladd, *Blessed Hope*, p. 58-59.

[36] Gundry, *Church and the Tribulation*, p. 29-43.

Poziţii intermediare

Datorită faptului că atât de pretribulaţionism, cât şi de posttribulaţionism se leagă anumite dificultăţi, au fost create câteva poziţii intermediare. Se pot observa trei varietăţi majore. Cea mai comună este concepţia tribulaţionistă de mijloc. Aceasta susţine că Biserica va trece prin partea mai puţin severă a necazului (de obicei prima jumătate sau primii trei ani şi jumătate), dar apoi va fi luată din lume.[38]

Într-una din variantele acestei concepţii, Biserica va trece prin necaz, dar va fi luată înainte de a se revărsa mânia lui Dumnezeu. Un al doilea tip de poziţie intermediară este concepţia răpirii parţiale. Aceasta susţine că vor exista o serie de răpiri. Ori de câte ori un grup de credincioşi va fi gata, acesta va fi luat de pe pământ.[39] A treia poziţie intermediară este posttribulaţionismul iminent. Deşi întoarcerea lui Cristos nu va avea loc până după necaz, ne putem aştepta la ea în orice moment, deoarece necazul s-ar putea să fi început deja.[40] Nici una dintre aceste poziţii intermediare nu a avut un număr mare de partizani, mai ales în ultimii ani. În consecinţă, nu ne vom ocupa de ele în detaliu.[41]

Rezolvarea problemelor

După ce au fost trecute în revistă toate considerentele, există câteva motive pentru care poziţia posttribulaţionistă pare a fi mai probabilă:

1. Poziţia pretribulaţionistă implică mai multe distincţii care par a fi destul de artificiale şi cărora le lipseşte sprijinul biblic. Divizarea celei de a doua veniri în două etape, postularea a trei învieri şi linia de demarcare exactă dintre Israelul naţional şi Biserică sunt dificil de impus pe o bază biblică. Concepţia pretribulaţionistă, potrivit căreia profeţiile referitoare la Israelul naţional se vor împlini separat de Biserică şi în consecinţă mileniul va avea un pronunţat caracter iudaic, nu poate fi uşor împăcată cu descrierile biblice ale schimbărilor fundamentale care au avut loc o dată cu introducerea noului legământ.

2. Mai multe pasaje escatologice sunt interpretate mai bine pe o bază posttribulaţionistă. În aceste pasaje există indicii că indivizii aleşi vor fi prezenţi în timpul necazului (Matei 24:29-31, dar vor fi apăraţi de severitatea lui (Apoc. 3:10), descrieri ale fenomenelor care vor însoţi arătarea lui Cristos şi referiri la întâmpinarea Lui în văzduh (1 Tes. 4:17).

---

[37] Ladd, *Blessed Hope*, p. 13.

[38] James Oliver Buswell, jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, Grand Rapids, Zondervan, 1962-1963; Norman B. Harrison, *The End: Re-thinking the Revelation*, Minneapolis, Harrison, 1941, p. 118.

[39] Robert Govett, *The Saints' Rapture to the Presence of the Lord Jesus*, Londra, Nisbet, 1852; George H. Lang, *The Revelation of Jesus Christ: Select Studies*, Londra, Oliphant, 1945.

[40] J. Barton Payne, *The Imminent Appearing of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962.

[41] Cititorul care doreşte o examinare mai amănunţită a acestor poziţii este sfătuit să citească Millard J. Erickson, *Contemporary Options in Eschatology*, Grand Rapids, Baker, 1977, p. 163-181.

3. Sensul general al învăţăturii biblice se potriveşte mai bine cu concepţia posttribulaţionistă. De exemplu, Biblia abundă în atenţionări cu privire la unele încercări şi testări prin care vor trece credincioşii. Ea nu promite scoaterea din mijlocul acestor adversităţi, ci capacitatea de a le îndura şi birui.

Aceasta nu înseamnă că nu sunt nici un fel de dificultăţi legate de poziţia posttribulaţionistă. De exemplu, în cadrul posttribulaţionismului există relativ puţine raţiuni teologice pentru mileniu. El pare a fi oarecum în plus.[42] Dar în general, dovezile favorizează în mod preponderent posttribulaţionismul.

---

[42] Vezi, totuşi, George E. Ladd, „The Revelation of Christ's Glory", *Christianity Today*, 1 septembrie 1958, p. 14.

59

Stările finale

- Starea finală a celor drepţi
  - Termenul „cer"
  - Natura cerului
  - Viaţa noastră în cer: odihnă, închinare şi slujire
  - Probleme legate de cer
- Starea finală a celor răi
  - Caracterul final al judecăţii viitoare
  - Caracterul etern al pedepsei viitoare
  - Grade ale pedepsei
- Implicaţiile doctrinei despre stările finale

Când vorbim despre stările finale ne întoarcem, într-un fel, la discuţia despre escatologia individuală, întrucât la judecata din urmă fiecare individ va fi pus în starea pe care o va experimenta de-a lungul întregii eternităţi. Şi totuşi, întreaga rasă umană va intra simultan şi în mod colectiv în aceste stări, astfel că în realitate avem de-a face şi cu nişte probleme de escatologie colectivă sau cosmică. Pe marginea subiectului stărilor finale s-au făcut multe speculaţii şi s-au dat multe informaţii greşite. Cu toate acestea, este surprinzător faptul că în textele de teologie sistematică se spun relativ puţine despre aceste probleme, mai ales despre problema cerului.[1]

Starea finală a celor drepţi

Termenul „cer"

Există diverse moduri de a defini starea viitoare a celor drepţi. Cel mai comun mod, desigur, este cu ajutorul termenului „cer". Şi totuşi, termenul în sine trebuie examinat, deoarece cuvintele שָׁמַיִם (*shamayim*) şi οὐρανός sunt folosite în esenţă în trei moduri diferite în Biblie. Primul este cel cosmologic.[2] Expresia „cerul şi pământul" (sau „cerurile şi pământul") este folosită pentru a desemna întregul univers. În relatarea creaţiei ni se spune: „La început Dumnezeu a creat cerurile şi pământul" (Gen. 1:1). Isus a spus: „...câtă vreme nu va trece cerul şi pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege" (Matei 5:18; vezi şi 24:35; Luca 16:17). El L-a numit pe Tatăl Domnul „cerului şi al pământului" (Matei 11:25). Cerul (οὐρανός) este firmamentul pe care sunt aşezate stelele (Matei 24:29), aerul (Matei 6:26), locul de unde vin tunetul (Luca 17:24) şi ploaia (Luca 4:25). În al doilea rând, „cerul" este un sinonim virtual pentru Dumnezeu.[3] Printre exemple, în acest sens, se află mărturisirea fiului rătăcitor în faţa tatălui său: „Am păcătuit împotriva cerului şi împotriva ta" (Luca 15:18, 21); întrebarea lui Isus adresată fariseilor: „Botezul lui Ioan de unde venea? Din cer sau de la oameni?" (Matei 21:25); şi declaraţia lui Ioan Botezătorul: „Omul nu poate primi decât ce-i este dat din cer" (Ioan 3:27). Cât se poate de remarcabilă este folosirea repetată de către Matei a expresiei „Împărăţia cerului", în situaţii în care Luca în pasaje paralele are „Împărăţia lui Dumnezeu". Scriind unui auditoriu iudaic, care nu ar fi pronunţat numele *Yahweh*, Matei a folosit „cerul" ca sinonim pentru Dumnezeu.

---

[1] De exemplu, Louis Berkhof în *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953, un volum de 738 de pagini, dedică doar o singură pagină cerului şi două pagini iadului (p. 735-737).

[2] Helmut Traub, οὐρανος, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel şi

A treia semnificaţie a cuvântului *cer*, şi cea mai importantă pentru scopurile noastre, este aceea de reşedinţă a lui Dumnezeu.[4] Astfel, Isus i-a învăţat pe ucenicii Săi să se roage: „Tatăl nostru care eşti în ceruri" (Matei 6:9). El a vorbit adeseori despre „Tatăl vostru care este în ceruri" (Matei 5:16, 45; 6:1; 7:11; 8:14) şi „Tatăl Meu care este în ceruri" (Matei 7:21; 10:32, 33; 12:50; 16:17; 18:10, 19). Expresia „Tatăl cel ceresc" exprimă aceeaşi idee (Matei 5:48; 6:14, 26, 32; 15:13; 18:35). Despre Isus se spune că a venit din cer: „Nimeni nu s-a suit în cer afară de Cel ce S-a pogorât din cer, adică Fiul omului" (Ioan 3:13; vezi şi 3:31; 6:42, 51).[5] Îngerii vin din cer (Matei 28:2; Luca 22:43) şi se întorc în cer (Luca 2:15). Ei locuiesc în cer (Marcu 13:32) unde văd faţa lui Dumnezeu (Matei 18:10) şi îndeplinesc în mod perfect voia Tatălui (Matei 6:10). Ei sunt numiţi chiar o oaste cerească (Luca 2:13).

Cerul este locul de unde va fi revelat Cristos (1 Tes. 1:10; 4:16; 2 Tes. 1:7). El S-a dus în cer să pregătească o casă eternă pentru credincioşi. Nu cunoaştem natura precisă a acestei activităţi, dar se pare că El pregăteşte un loc în care credincioşii vor avea părtăşie cu El: „În casa Tatălui Meu sunt multe locaşuri. Dacă n-ar fi aşa, v-aş fi spus. Eu Mă duc să vă pregătesc un loc. Şi după ce Mă voi duce şi vă voi pregăti un loc, Mă voi întoarce şi vă voi lua cu Mine, ca acolo unde sunt Eu să fiţi şi voi" (Ioan 14:2-3).

Ca locuinţă a lui Dumnezeu, cerul este evident locul unde se vor afla credincioşii pentru întreaga veşnicie. Aceasta întrucât Pavel a spus: „Apoi, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi toţi împreună cu ei [cei morţi în Cristos] în nori, ca să-L întâmpinăm pe Domnul în văzduh şi astfel vom fi totdeauna cu Domnul" (1 Tes. 4:17). Ştim că acest Domn cu care vom locui veşnic este în cer, în prezenţa Tatălui: „Mă sui la Tatăl Meu şi Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu şi

---

Gerhard Friedrich, trad. engl. Geoffrey W. Bromiley, 10 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, vol. 5, p. 514-520.

[3] Ibid., p. 521-522.

[4] Francis Brown, S. R. Driver şi Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York, Oxford University, 1955, p. 1030.

[5] Leon Morris, *The Lord from Heaven*, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 26-29.

Dumnezeul vostru" (Ioan 20:17; vezi şi Fapte 1:10-11). El este acum acolo: „Căci Cristos n-a intrat într-un locaş de închinare făcut de mână omenească, după chipul adevăratului locaş de închinare, ci a intrat în cer, ca să Se înfăţişeze acum, pentru noi, înaintea lui Dumnezeu" (Evr. 9:24). În consecinţă, a fi cu Cristos înseamnă a fi cu Tatăl în cer. Credinciosul trebuie să se pregătească pentru cer: „Nu vă strângeţi comori pe pământ, unde le mănâncă moliile şi rugina şi unde le sapă hoţii, ci strângeţi-vă comori în cer, unde nu le mănâncă moliile şi rugina şi unde hoţii nu le sapă, nici nu le fură" (Matei 6:19-20). Petru scrie că cei credincioşi au fost născuţi din nou „la o moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi care nu se poate veşteji, păstrată în ceruri pentru voi. Voi sunteţi păziţi de puterea lui Dumnezeu, prin credinţă, pentru mântuirea gata să fie descoperită în vremurile de apoi!" (1 Pet. 1:4-5). Pavel vorbeşte în mod similar despre „nădejdea care vă aşteaptă în ceruri" (Col. 1:5) şi despre o perioadă viitoare în care toate lucrurile din cer şi de pe pământ se vor uni în Cristos: „Dumnezeu are un plan „pe care-l alcătuise în Sine Însuşi ca să-l aducă la îndeplinire la plinirea vremilor, spre a-Şi uni iarăşi într-unul în Cristos toate lucrurile: cele din ceruri şi cele de pe pământ" (Efes. 1:9, 10).

Natura cerului

Cerul este în primul şi în primul rând prezenţa lui Dumnezeu. În Apocalipsa 21:3 cerul nou este asemănat cu tabernacolul, cortul în care Dumnezeu a locuit în mijlocul lui Israel: un glas tare, care ieşea din scaunul de domnie, a spus: „Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii! Şi El va locui cu ei şi ei vor fi poporul Lui, şi Dumnezeu Însuşi va fi cu ei" (KJV). Intenţia lui Dumnezeu de la început, de a avea părtăşie cu omul, L-a determinat întâi să creeze rasa umană, apoi să locuiască în cort şi în Templu, apoi să vină prin încarnare şi în cele din urmă să ia oameni cu El (în cer). Uneori, mai ales în reprezentările populare, cerul este descris în primul rând ca un loc al unor mari plăceri fizice, un loc în care tot ce ne-am dorit noi mai mult pe pământ se împlineşte la modul superlativ. Prin urmare, cerul pare a fi numai sediul unor condiţii pământeşti (şi chiar lumeşti) amplificate. Perspectiva corectă însă, este să vezi natura de bază a cerului ca fiind prezenţa lui Dumnezeu; din prezenţa Lui decurg toate binecuvântările cerului.

Prezenţa lui Dumnezeu înseamnă că vom avea o cunoaştere perfectă. În această privinţă, tradiţia catolică a insistat asupra ideii că în cer vom avea o viziune beatifică a lui Dumnezeu.[6] Deşi este posibil ca acest concept să fi fost supraaccentuat, el conţine adevărul important că pentru prima dată noi Îl vom vedea şi Îl vom cunoaşte pe Dumnezeu în mod direct. Pavel comentează că în prezent „cunoaştem în parte şi prorocim în parte, dar când va veni ce este desăvârşit, acest «în parte» se va sfârşi... Acum vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci vom vedea faţă în faţă. Acum cunosc în parte; dar atunci voi cunoaşte deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut pe deplin" (1 Cor. 13:9-12). Ioan vorbeşte despre efectul pe care îl va avea asupra credinciosului prezenţa lui Dumnezeu: „Preaiubiţilor, acum suntem copii ai lui Dumnezeu. Şi ce vom fi nu s-a arătat încă. Dar ştim că atunci când Se va arăta El, vom fi ca El; pentru că Îl vom vedea aşa cum este" (1 Ioan 3:2).

---

[6] Joseph Pohle, *Eschatology; or, The Catholic Doctrine of the Last Things: A Dogmatic Treatise*, St. Louis, B. Herder, 1917, p. 34-37.

Cerul se va mai caracteriza prin îndepărtarea a tot ce este rău. Fiind cu poporul Său, Dumnezeu „va şterge orice lacrimă din ochii lor. Şi moartea nu va mai fi. Nu va mai fi nici tânguire, nici ţipăt, nici durere pentru că lucrurile dintâi au trecut" (Apoc. 21:4). Nu numai că aceste chinuri şi dureri nu vor mai fi, ci nu va mai exista nici însăşi sursa răului, cel care ne ispiteşte să păcătuim: „Şi Diavolul, care-i înşela, a fost aruncat în iazul de foc şi de pucioasă, unde este fiara şi prorocul mincinos. Şi vor fi munciţi zi şi noapte în vecii vecilor" (Apoc. 20:10). Prezenţa Dumnezeului perfect sfânt şi a Mielului fără prihană [desăvârşit] va însemna că acolo nu va mai fi păcat sau rău de nici un fel.

De vreme ce gloria face parte din însăşi natura lui Dumnezeu, cerul va fi un loc de mare glorie.[7] Vestirea naşterii lui Isus a fost însoţită de cuvintele: „Slavă lui Dumnezeu în locurile preaînalte şi pace pe pământ între oamenii plăcuţi Lui!" (Luca 2:14). Cuvinte similare au fost rostite la intrarea Lui triumfătoare în Ierusalim: „Pace în cer şi slavă în locurile preaînalte!" (Luca 19:38). A doua venire a lui Cristos va fi cu mare slavă (Matei 24:30) şi El va sta pe tronul Său glorios (Matei 25:31). Isus le-a spus mulţimilor că va veni „în slava Tatălui Său împreună cu sfinţii îngeri" (Matei 8:38). Imagini care sugerează un spaţiu imens sau o lumină strălucitoare descriu cerul ca pe un loc al unei splendori, măreţii, străluciri şi frumuseţi inimaginabile. Ierusalimul cel nou care va coborî din cer de la Dumnezeu este descris ca fiind făcut din aur curat (până şi străzile sunt din aur curat) şi decorat cu pietre preţioase (Apoc. 21:18-21). Deşi Ioan foloseşte în relatarea viziunii lui ca metafore acele obiecte pe care noi ni le imaginăm ca fiind cele mai preţioase şi frumoase, se prea poate ca splendoarea reală a cerului să întreacă de departe tot ce am experimentat noi până acum. Nu va mai fi nevoie de soare sau lună pentru a lumina noul Ierusalim, deoarece cetatea este luminată de „slava lui Dumnezeu şi făclia ei este Mielul" (Apoc. 21:23; vezi şi 22:5).

Viața noastră în cer: odihnă, închinare și slujire

Ni se spun relativ puţine despre activităţile celor răscumpăraţi în cer, dar se întrezăreşte câte ceva din ceea ce va fi existenţa noastră viitoare. Una dintre calităţile vieţii noastre cereşti va fi odihna.[8] Autorul Epistolei către Evrei insistă mult asupra acestui concept. Odihna, aşa cum este folosit termenul în Evrei, nu este numai încetarea activităţilor, ci experienţa atingerii unui obiectiv de o importanţă crucială. Astfel, există frecvente referiri la pelerinajul prin pustie în drum spre „odihna" Ţării Promise (Evr. 3:11, 18). Atingerea Ţării Promise nu a fost sfârşitul unei strădanii obişnuite, ci încheierea unui efort extrem de dificil şi laborios. O odihnă asemănătoare îi aşteaptă pe credincioşi: „Rămâne dar o odihnă ca cea de Sabat pentru poporul lui Dumnezeu. Fiindcă cine intră în odihna Lui se odihneşte şi el de lucrările lui, cum S-a odihnit Dumnezeu de lucrările Sale. Să ne grăbim dar să intrăm în odihna aceasta, pentru ca nimeni să nu cadă în aceeaşi pildă de neascultare" (Evr. 4:9-11). Oamenii cărora le sunt adresate aceste cuvinte sunt „fraţi sfinţi" având „parte de chemarea cerească" (3:1). Prin urmare, cerul va fi încheierea pelerinajului creştinului, sfârşitul luptei împotriva cărnii, a lumii şi a Diavolului. Va fi de făcut o lucrare acolo, dar ea nu va implica lupta împotriva unor forţe adverse.

---

[7] Bernard Ramm, *Them He Glorified: A Systematic Study of the Doctrine of Glorification*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p. 104-115.

[8] Noi admitem aici că viaţa noastră cerească va fi existenţa personală, conştientă şi individuală care pare să fie presupusă de către toate textele biblice. Pentru concepţia că existenţa noastră viitoare va fi doar o trăire mai departe în memoria lui Dumnezeu, vezi David L. Edwards, *The Last Things Now*, Londra, SCM, 1969, p. 88-91.

O altă faţetă a vieţii cereşti este închinarea.[9] O descriere plastică se găseşte în Apocalipsa 19:

> După aceea am auzit în cer ca un glas puternic de gloată multă care zicea: „Aleluia! A Domnului Dumnezeului nostru este mântuirea, slava, cinstea şi puterea! Pentru că judecăţile Lui sunt adevărate şi drepte. El a judecat pe curva cea mare, care strica pământul cu curvia ei, şi a răzbunat sângele robilor Săi din mâna ei." Şi au zis a doua oară: „Aleluia!... Fumul ei se ridică în sus în vecii vecilor!" Şi cei douăzeci şi patru de bătrâni şi cele patru făpturi vii s-au aruncat la pământ şi s-au închinat lui Dumnezeu, care şedea pe scaunul de domnie. Şi au zis: „Amin! Aleluia!" [v. 1-4]

Apoi o voce, care ieşea din scaunul de domnie, a îndemnat mulţimea să-L laude pe Dumnezeu (v. 5), şi mulţimea L-a lăudat (v. 6-8).

Găsim relatări similare şi în alte locuri din Scriptură. De exemplu, Isaia relatează o viziune în care L-a văzut pe Domnul, care şedea pe un tron înalt şi înălţat. Un serafim a strigat la un altul, spunându-i: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oştirilor! Tot pământul este plin de mărirea Lui!" (Is. 6:3). Din aceste scurte schiţe despre cer reiese că locuitorii lui Îl laudă pe Dumnezeu şi I se închină regulat. În consecinţă, ne putem aştepta ca cei răscumpăraţi să fie angajaţi într-o activitate similară după venirea Domnului, după judecata cea mare şi întemeierea Împărăţiei Sale cereşti. În acest sens, credincioşii adevăraţi vor continua activitatea pe care au desfăşurat-o pe când erau încă pe pământ. Închinarea şi lauda noastră aici şi acum sunt o pregătire şi o practică în vederea îndeletnicirii viitoare a inimilor şi a vocilor noastre.

În mod evident în cer va exista şi un element de slujire.[10] Căci atunci când a fost în părţile Iudeii de dincolo de Iordan, Isus le-a spus ucenicilor Săi că ei vor judeca împreună cu El: „Adevărat vă spun că atunci când va sta Fiul omului pe scaunul de domnie al măririi Sale, la înnoirea tuturor lucrurilor, voi, care M-aţi urmat, veţi şedea şi voi pe douăsprezece scaune de domnie şi veţi judeca pe cele douăsprezece seminţii ale lui Israel" (Matei 19:28). Mai târziu, la Cina cea din urmă, El le-a spus: „Voi sunteţi aceia care aţi rămas necontenit cu Mine în încercările Mele. De aceea vă pregătesc Împărăţia, după cum Tatăl Meu Mi-a pregătit-o Mie, ca să mâncaţi şi să beţi la masa Mea în Împărăţia Mea şi să şedeţi pe scaune de domnie ca să judecaţi pe cele douăsprezece seminţii ale lui Israel" (Luca 22:28-30). Nu este clar ce anume implică această judecare, dar după câte se pare este o slujire sau o lucrare făcută în numele Regelui. Se prea poate ca aceasta să fie o paralelă cu stăpânirea pe care omul a fost menit să o exercite iniţial în Grădina Edenului. El trebuia să slujească în calitate de guvernator sau vicerege, îndeplinind lucrarea lui Dumnezeu în numele Lui. Ne amintim şi de parabola isprăvniciei (pilda talanţilor) din Matei 25:14-30, unde răsplata pentru munca făcută cu credincioşie este o şi mai mare oportunitate de a lucra. Întrucât parabola apare într-un context escatologic, se prea poate ca ea să indice faptul că răsplata pentru munca făcută cu credincioşie aici pe pământ va fi munca în cer. Observaţi de asemenea că în Apocalipsa 22:3 ni se spune că Mielul va fi slujit de „robii Lui".

---

[9] Ulrich Simon, *Heaven in the Christian Tradition*, New York, Harper, 1958, p. 236.

[10] Morton Kelsey, *Afterlife: The Other Side of Dying*, New York, Paulist, 1979, p. 182-183.

Există şi o sugerare a faptului că în cer va fi un anumit gen de comuniune sau părtăşie între credincioşi: „Ci v-aţi apropiat de muntele Sionului, de cetatea Dumnezeului celui viu, Ierusalimul ceresc, de zecile de mii, de adunarea în sărbătoare a îngerilor, de Biserica celor întâi născuţi care sunt scrişi în ceruri, de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, de duhurile celor drepţi, făcuţi desăvârşiţi, de Isus, Mijlocitorul legământului celui nou, şi de sângele stropirii, care vorbeşte mai bine decât sângele lui Abel" (Evr. 12:22-24). Observaţi şi referirea la „duhurile celor drepţi, făcuţi desăvârşiţi" – cerul este un loc al spiritualităţii desăvârşite.[11]

Probleme legate de cer

Una din întrebările puternic dezbătute cu privire la cer este dacă cerul e un loc sau o stare. Pe de-o parte, trebuie să se observe că apropierea de Dumnezeu şi comuniunea cu El reprezintă caracteristica primară a cerului şi că Dumnezeu este spirit pur (Ioan 4:24). De vreme ce Dumnezeu nu ocupă loc în spaţiu, care este o caracteristică a universului nostru, s-ar părea că cerul este mai degrabă o stare, o condiţie spirituală, decât un loc.[12] Pe de altă parte, există ideea că vom avea un anumit gen de trup (cu toate că vor fi „trupuri spirituale") şi că Isus continuă şi El să aibă un trup glorificat. În timp ce lipsa unui loc pare să aibă sens când ne gândim la nemurirea sufletului, învierea trupului pare să reclame un loc. Pe lângă aceasta, referirile paralele la cer şi pământ sugerează că, asemenea pământului, cerul trebuie să fie un loc. Cea mai cunoscută din aceste referiri este: „Tatăl nostru care eşti în ceruri! Sfinţească-se Numele Tău, vie Împărăţia Ta, facă-se voia Ta, precum în cer şi pe pământ" (Matei 6:9-10).[13] Trebuie să ţinem seama însă de faptul că cerul este un alt tărâm, o altă dimensiune a realităţii, astfel că este greu de ştiut care dintre caracteristicile lumii i se aplică şi lumii viitoare şi ce înseamnă termenul *loc* atunci când e vorba de escaton. Este probabil mai sigur să se spună că deşi cerul este un loc şi o stare, el este în primul rând o stare. Trăsătura caracteristică a cerului nu va fi o localizare anume, ci o stare de fericire, lipsă de păcat, bucurie şi pace.[14] În consecinţă, viaţa în cer va fi mai reală decât existenţa noastră prezentă.

O a doua problemă este legată de plăcerile fizice. Isus a arătat că la înviere, probabil în viaţa de dincolo, nu va exista nici măritiş, nici însurătoare (Matei 22:30; Marcu 12:25; Luca 20:35). Deoarece sexualitatea în această viaţă trebuie să se limiteze la căsnicie (1 Cor. 7:8-11), avem aici un argument că în cer nu va exista sexualitate. Marea preţuire pe care o are Pavel pentru castitate (1 Cor. 7:25-35) sugerează aceeaşi concluzie.[15] Dar mâncatul şi băutul? Apocalipsa 19:9 se referă la „ospăţul nunţii Mielului". Şi Isus le-a spus ucenicilor Săi la Cina cea de pe urmă: „Vă spun că de acum încolo nu voi mai bea din acest rod al viţei până în ziua când îl voi bea cu voi nou în Împărăţia Tatălui Meu" (Mat. 26:29). Având în vedere că referirile la Cristos şi la Biserică în calitate de mire şi mireasă sunt simbolice, ospăţul nunţii Mielului este probabil şi el simbolic. Cu toate că Isus a mâncat cu trupul Lui înviat (Luca 24:43; cf. Ioan 21:9-14), nu trebuie să uităm că El era înviat, fără a fi însă înălţat, astfel că transformarea trupului Său nu era încă încheiată. Se ridică întrebarea: Dacă nu va exista nici mâncare, nici sexualitate, va exista vreo plăcere în cer? Trebuie să se înţeleagă faptul că experienţele din cer vor depăşi cu mult orice experienţă de pe pământ. Pavel a spus: „«Lucruri pe care ochiul nu le-a văzut, urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, aşa sunt lucrurile pe care le-a pregătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc.» Nouă însă Dumnezeu ni le-a descoperit prin Duhul Său" (1 Cor. 2:9-10). Probabil că experienţele cerului ar trebui imaginate ca fiind, de exemplu, suprasexuale, depăşind experienţa unirii sexuale cu persoana specială cu care ai ales să faci un angajament permanent şi exclusiv.

---

[11] J. A. Motyer, *After Death: A Sure and Certain Hope?*, Philadelphia, Westminster, 1965, p. 74-76.

[12] W. H. Dyson, „Heaven", în *A Dictionary of Christ and the Gospels*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1924, vol. 1, p. 712.

[13] Alan Richardson, *Religion in Contemporary Debate*, Londra, SCM, 1966, p. 72.

[14] Austin Farrer, *Saving Belief*, Londra, Hodder, Stoughton, 1967, p. 144.

O a treia problemă se referă la întrebarea legată de perfecţiune. În această viaţă noi avem satisfacţii în urma creşterii, a progresului, a dezvoltării. Atunci, perfecţiunea noastră cerească nu va fi oare o stare destul de plictisitoare şi nesatisfăcătoare? Această presupunere se sprijină pe gândirea filozofiei procesului, concepţia că schimbarea face parte din esenţa realităţii. Un cer fără schimbare este imposibil sau incredibil. Unii sugerează şi că, de vreme ce în cer merg şi copii, trebuie să existe creştere, astfel încât ei să poată ajunge la maturitate.[16]

Deşi există o forţă existenţială în afirmaţia că nu putem fi satisfăcuţi decât dacă ne dezvoltăm, aceasta este o extrapolare din viaţă, aşa cum este ea constituită în prezent. Însă această extrapolare este nelegitimă. Frustrarea şi plictiseala apar în această viaţă ori de câte ori există o încetare a dezvoltării într-un punct finit, ori de câte ori ne oprim cu puţin înainte de perfecţiune. Dacă însă cineva s-ar realiza pe deplin, dacă nu ar mai exista vreun sentiment al inadecvării sau al nedesăvârşirii, atunci probabil nu ar mai exista nici frustrare. Situaţia stabilă din cer nu este o stare fixă cu puţin înainte de atingerea scopului final, ci ea este o stare de desăvârşire dincolo de care nu mai poate exista progres. Satisfacţia care vine în urma progresului există cu siguranţă datorită faptului că ştim că ne apropiem de obiectivul dorit. Atingerea lui va aduce satisfacţie deplină. Din acest motiv, noi nu ne vom dezvolta în cer. Vom continua însă să ne exercităm caracterul perfect primit de la Dumnezeu. John Baillie vorbeşte despre „dezvoltare *în* împlinire" în contrast cu „dezvoltarea *înspre* împlinire".[17]

Există de asemenea întrebarea cât de multe va şti sau îşi va aminti în cer cel răscumpărat. Îi vom recunoaşte pe cei apropiaţi nouă în această viaţă? O mare parte din interesul popular faţă de cer provine din speranţa reunirii cu cei dragi.

---

[15] Simon, *Heaven*, p. 217.

[16] Edmund G. Kaufman, *Basic Christian Convictions*, North Newton, Kans., Bethel College, 1972, p. 289.

[17] John Baillie, *And the Life Everlasting*, New York, Scribner, 1933, p. 281.

Vom fi conştienţi de absenţa rudelor şi a prietenilor apropiaţi? Vom avea conştienţa acţiunilor păcătoase comise şi a faptelor evlavioase omise în această viaţă? Dacă da, nu vor duce toate acestea la regret şi părere de rău? Cu privire la aceste întrebări trebuie neapărat să ne recunoaştem vinovaţi de o anumită măsură de ignoranţă. Din răspunsul lui Isus la întrebarea saducheilor despre femeia care a supravieţuit celor şapte soţi pe care i-a avut, toţi şapte fiind fraţi între ei (Luca 20:27-40), pare să reiasă că în cer nu vor exista unităţi familiale ca atare. Pe de altă parte, ucenicii au fost în mod evident în stare să-i recunoască pe Moise şi pe Ilie când a avut loc transfigurarea (Matei 17:1-8; Marcu 9:2-8; Luca 9:28-36). Faptul acesta sugerează că vor exista unele indicii ale identităţii pe baza cărora ne vom putea recunoaşte unii pe alţii.[18] Dar putem deduce că nu ne vom aduce aminte de greşelile şi păcatele trecute şi nu vom simţi lipsa celor dragi, deoarece amintirea acestor lucruri ar provoca o tristeţe incompatibilă cu „va şterge orice lacrimă din ochii lor. Şi moartea nu va mai fi. Nu va mai fi nici tânguire, nici ţipăt, nici durere pentru că lucrurile dintâi au trecut" (Apoc. 21:4).

O a cincea întrebare este dacă în cer vor exista răsplăţi variate. Faptul că vor fi probabil grade de răsplătire reiese clar din pilda talanţilor, de exemplu (Luca 19:11-27).[19] Zece slujitori au primit fiecare câte un talant de la stăpânul lor. Până la urmă, ei i-au dat înapoi stăpânului un număr diferit de talanţi şi au fost răsplătiţi proporţional cu credincioşia lor. Printre alte pasaje care sprijină această idee sunt Daniel 12:3 („...cei înţelepţi vor străluci ca strălucirea cerului şi cei care vor învăţa pe mulţi să umble în dreptate vor străluci ca stelele, în veac şi în vecii vecilor") şi 1 Corinteni 3:14-15 („...dacă lucrarea zidită de cineva pe temelia aceea rămâne în picioare, el va primi o răsplată. Dacă lucrarea lui va fi arsă, îşi va pierde răsplata. Cât despre el, va fi mântuit, dar ca prin foc").

Răsplăţile diferite sau diferitele grade de satisfacţie din cer sunt descrise de obicei prin prisma unor circumstanţe obiective. De exemplu, am putea presupune că unui creştin foarte credincios i se va da o cameră mare în casa Tatălui; un credincios care a dat dovadă de mai puţină credincioşie va primi o cameră mai mică. Dar dacă acesta este cazul, nu se va reduce bucuria cerului prin conştientizarea diferenţelor şi regretul constant că s-ar fi putut manifesta mai multă credincioşie? În plus, cele câteva imagini pe care le avem despre viaţa din cer nu prezintă nici o diferenţă reală: toţi se închină, toţi judecă, toţi slujesc. S-ar putea specula puţin în această direcţie. După cum am subliniat în capitolul 3, speculaţia este o activitate teologică legitimă atâta timp cât suntem conştienţi că speculăm. Nu s-ar putea oare ca diferenţa dintre răsplăţi să constea nu în circumstanţele exterioare sau obiective, ci în conştienţa sau aprecierea subiectivă a acelor circumstanţe? Astfel, toţi vor începe aceeaşi activitate, de exemplu închinarea, dar unora le va face mult mai multă plăcere decât altora. Probabil cei cărora în această viaţă închinarea le-a plăcut mai mult vor găsi o mai mare satisfacţie în ea în viaţa de dincolo comparativ cu alţii. O analogie în acest sens sunt diferitele grade de plăcere pe care le simt diferiţi oameni la audierea aceluiaşi concert. Aceleaşi unde sonore sunt percepute de urechile fiecărui individ în parte, dar reacţiile pot fi de la plictiseală (sau mai rău) până la extaz. Este posibil ca ceva similar să fie valabil şi în cazul bucuriilor cerului, deşi gama de reacţii va fi probabil mai puţin extinsă. Nimeni nu va fi conştient de diferenţele în domeniul satisfacţiei şi astfel nu va exista vreo estompare a perfecţiunii cerului datorită regretului pricinuit de prilejurile pierdute.

---

[18] Motyer, *After Death*, p. 87.

[19] S. D. F. Salmond, „Heaven", în *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, New York, Scribner, 1919, vol. 2, p. 324.

Starea finală a celor răi

La fel ca în trecut, problema stării viitoare a celor răi a creat controverse considerabile şi în zilele noastre. Doctrina despre o pedeapsă veşnică li se pare unora a fi o concepţie demodată sau sub-creştină.[20] Ea este adeseori, alături de tema îngerilor şi a demonilor, unul dintre primele subiecte din credinţa creştină care trebuie demitizate. O parte a problemei provine din ceea ce pare a fi o tensiune între dragostea lui Dumnezeu, o caracteristică de bază a naturii lui Dumnezeu, şi judecata Lui. Şi totuşi, oricum am privi doctrina despre pedeapsa veşnică, ea este clar prezentată în Scriptură.

Biblia foloseşte mai multe ilustraţii pentru a descrie starea viitoare a celor nedrepţi. Isus a spus: „Apoi [Împăratul] va zice celor de la stânga Lui: «Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic pregătit pentru Diavolul şi îngerii săi!»" (Matei 25:41). Tot aşa, El a descris destinaţia lor ca „întunericul de afară": „...iar fiii Împărăţiei vor fi aruncaţi în întunericul de afară, unde va fi plânsul şi scrâşnirea dinţilor" (Matei 8:12). Despre locul din urmă al celor răi se spune de asemenea că el va fi în pedeapsa veşnică (Matei 25:46), în chin (Apoc. 14:10-11), în Adânc (Apoc. 9:1-2, 11), sub mânia lui Dumnezeu (Rom. 2:5), în moartea a doua (Apoc. 21:8), în nimicirea şi excluderea eternă de la faţa Domnului (2 Tes. 1:9).

Dacă există vreo caracteristică de bază a iadului, ea este, spre deosebire de cer, absenţa lui Dumnezeu sau exilarea din prezenţa Lui. Este experienţa unui chin intens, indiferent dacă acesta implică suferinţa fizică sau suferinţa mentală sau şi pe una şi pe cealaltă.[21] Există şi alte aspecte ale situaţiei individului pierdut care contribuie la mizeria lui. Unul dintre acestea este un sentiment de singurătate, o înţelegere a gloriei şi măreţiei lui Dumnezeu, o realizare a adevărului că El este Domnul a toate şi apoi o conştientizare a faptului că ai fost separat de El. Există conştienţa faptului că această separare este permanentă. În mod similar, condiţia propriului eu moral şi spiritual este permanentă. Ceea ce eşti la sfârşitul vieţii vei continua să fii întreaga eternitate. Nu ai nici un temei să te aştepţi la o schimbare în mai bine. Prin urmare, individul este copleşit de lipsa de speranţă.

Caracterul final al judecăţii viitoare

Este important să se recunoască acest caracter final al judecăţii viitoare. Când este dat verdictul la judecata din urmă, cei răi vor fi puşi în starea lor *finală*.[22]

---

[20] Nels Ferre, *The Christian Understanding of God*, New York, Harper and Brothers, 1951, p. 233-234.

[21] Charles Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1952, vol. 3, p. 868.

[22] J. A. Motyer, „The Final State: Heaven and Hell", în *Basic Christian Doctrines*, ed. Carl F. H. Henry, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1962, p. 292.

Nimic din Scriptură nu ne dă de înţeles că ar exista vreun prilej pentru manifestarea credinţei după o perioadă preliminară de pedeapsă.

Pentru unii caracterul final al judecăţii pare contrar raţiunii şi probabil chiar şi Scripturii. Într-adevăr, există câteva pasaje din Scriptură care par să indice că toţi vor fi mântuiţi. Pavel, de exemplu, a scris: „...căci a binevoit să ne descopere taina voii Sale, după planul pe care-l alcătuise în Sine Însuşi, ca să-l aducă la îndeplinire la plinirea vremurilor, spre a-Şi uni iarăşi într-unul în Cristos toate lucrurile: cele din ceruri şi cele de pe pământ" (Efes. 1:9-10). Şi vorbind despre viitor, el a declarat: „...pentru ca în Numele lui Isus să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ şi de sub pământ şi orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Cristos este Domnul" (Filip. 2:10-11). Pe baza unor astfel de texte se afirmă că cei care în această viaţă resping oferta de mântuire, după moartea lor şi după a doua venire a lui Cristos vor fi treziţi de situaţia lor şi vor fi de aceea împăcaţi cu Cristos.[23]

Din nefericire, oricât de atrăgătoare este această concepţie, ea nu poate fi susţinută. În primul rând, pasajele citate nu prezintă cu adevărat ceea ce pretind universaliştii că prezintă. Reconcilierea, unirea tuturor lucrurilor, nu este o reabilitare şi readucere a umanităţii căzute la părtăşia cu Dumnezeu, ci o restaurare a armoniei în cadrul creaţiei prin supunerea păcatului în faţa Domnului, printre altele. Nu este o problemă de acceptare a lui Dumnezeu din partea oamenilor, ci de reprimare de către El a răzvrătirii lor. Şi, deşi este adevărat că fiecare genunchi se va pleca şi fiecare limbă va mărturisi că Cristos este Domnul, nu trebuie să ne închipuim că cei răi îşi vor uni cu nerăbdare forţele cu ale Domnului, ci că se vor preda, ca să zicem aşa, unei armate victorioase. Va fi o acceptare a înfrângerii, nu o dedicare plină de bucurie.

Mai mult decât atât, Scriptura nu ne dă nicăieri vreun indiciu în legătură cu o a doua şansă. Negreşit, dacă ar exista vreun prilej pentru manifestarea credinţei după judecată, el ne-ar fi prezentat în mod clar în Cuvântul lui Dumnezeu.

Dincolo de aceste considerente, există afirmaţii precise contrare. Sentinţa pronunţată la judecată are un caracter final; de exemplu: „Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic care a fost pregătit Diavolului şi îngerilor lui!" (Matei 25:41). Cu toate că parabola despre Lazăr şi omul bogat (Luca 16:19-31) se referă mai degrabă la starea intermediară decât la cea finală, lămureşte faptul că acele condiţii în care se află ei au un caracter absolut. Nu este nici măcar posibil să se treacă de la o stare la alta: „Pe lângă toate acestea, între noi şi între voi este o prăpastie mare, aşa ca cei care ar vrea să treacă de aici la voi sau de acolo la noi să nu poată" (v. 26). Trebuie prin urmare să tragem concluzia că teoria restaurării, adică ideea unei a doua şanse, trebuie respinsă.[24]

Caracterul etern al pedepsei viitoare

Nu numai că judecata viitoare a necredincioşilor este ireversibilă, dar mai mult, pedeapsa lor este eternă. Noi nu respingem numai ideea că toţi vor fi mântuiţi; noi respingem şi afirmaţia că nimeni nu va fi pedepsit veşnic. Pe de altă parte, şcoala de gândire cunoscută sub numele de anihilaţionism susţine că deşi nu toţi vor fi mântuiţi, există numai un singur tip de existenţă viitoare. Cei care sunt mântuiţi vor avea o viaţă fără sfârşit; cei care nu sunt mântuiţi vor fi eliminaţi sau anihilaţi. Ei vor înceta pur şi simplu să existe. În timp ce admite că nu fiecare merită să fie mântuit, să primească bucurie veşnică, această poziţie susţine că nimeni nu merită o suferinţă fără sfârşit.

---

[23] Origen, *De principiis* 1. 6. 2; 3. 6. 3. Pentru o formulare contemporană a universalismului, vezi John A. T. Robinson, *In the End, God*, New York, Harper and Row, 1968, p. 119-133.

[24] Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960, p. 66.

B. B. Warfield a susţinut că există trei forme de anihilaţionism: mortalismul pur, nemurirea condiţională şi anihilaţionismul propriu-zis.[25] Mortalismul pur susţine că viaţa omenească este atât de strâns legată de organismul fizic, încât atunci când trupul moare, persoana ca entitate încetează să mai existe. Aceasta este o concepţie în primul rând materialistă, deşi ea apare uneori şi sub forme panteiste.[26] Mortalismul pur nu a fost popular în cercurile creştine deoarece, contrar doctrinei biblice despre crearea omului după chipul lui Dumnezeu, el consideră că omul nu este cu mult mai mult decât un animal.

A doua formă a anihilaţionismului, nemurirea condiţională, susţine că fiinţa umană este prin natura ei muritoare. Moartea este sfârşitul. Totuşi, în cazul celor care cred, Dumnezeu dă nemurire sau viaţă eternă, astfel ca ei să supravieţuiască morţii sau să fie readuşi la viaţă. În unele perspective asupra nemuririi condiţionale, Dumnezeu pur şi simplu îi îngăduie celui necredincios să iasă din cadrul existenţei.[27] Alţii susţin că toţi vor participa la înviere, dar că apoi Dumnezeu le va îngădui celor necredincioşi să iasă din nou din existenţă. Pentru ei moartea eternă este doar atât. A doua lor moarte va ţine veşnic.

A treia formă de anihilaţionism îşi merită cel mai mult numele. Ea consideră că stingerea persoanei rele la moarte este un rezultat direct al păcatului. Omul este prin natura sa nemuritor şi ar avea viaţă veşnică dacă n-ar fi efectele păcatului. Există două subtipuri de anihilaţionism propriu-zis. Primul consideră că anihilarea este un rezultat firesc al păcatului. Păcatul are un efect atât de dăunător, încât personalitatea individului moare încetul cu încetul. Astfel, afirmaţia „plata păcatului este moartea" (Rom. 6:23) este luată cât se poate de literal. Păcatul este auto-distrugere. După o anumită perioadă, probabil proporţională cu păcătoşenia individului, cei care nu sunt răscumpăraţi ajung, ca să zicem aşa, la capăt. Celălalt tip de anihilaţionism este ideea că Dumnezeu nu poate şi nu va îngădui ca persoana păcătoasă să aibă viaţă eternă. Există o pedeapsă pentru păcat. Pedeapsa nu trebuie însă să fie infinită. După ce suferă o cantitate suficientă de pedeapsă, Dumnezeu distruge pur şi simplu sinele individual. Trebuie să se observe că în ambele subtipuri de anihilaţionism propriu-zis sufletul sau sinele ar fi nemuritor dacă nu ar exista păcatul.[28]

Problema cu toate formele de anihilaţionism este că ele contrazic învăţătura

---

[25] Benjamin B. Warfield, „Annihilationism", în *Studies in Theology*, New York, Oxford University, 1932, p. 447-450.

[26] Ibid., p. 447-448.

[27] Edward White, *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine of the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immortality*, ed. a treia rev., Londra, Elliot Stock, 1878.

[28] *Seventh-day Adventists Answer Qustions on Doctrine*, Washington, Review and Herald, 1957, p. 14.

Bibliei. Mai multe pasaje afirmă caracterul permanent al pedepsei celor răi. Atât Vechiul, cât şi Noul Testament vorbesc de un foc fără sfârşit şi de nestins. Isaia 66:24, de exemplu, spune: „Şi când vor ieşi, vor vedea trupurile moarte ale oamenilor care s-au răzvrătit împotriva Mea; căci viermele lor nu va muri şi focul lor nu se va stinge şi vor fi o pricină de groază pentru orice făptură." Isus foloseşte aceeaşi imagine ca să descrie pedeapsa păcătoşilor: „Dacă mâna ta te face să cazi în păcat, taie-o; este mai bine pentru tine să intri ciung în viaţă, decât să ai două mâini şi să mergi în gheenă, în focul care nu se stinge, unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge. Dacă piciorul tău te face să cazi în păcat, taie-l; este mai bine pentru tine să intri în viaţă şchiop, decât să ai două picioare şi să fii aruncat în gheenă, în focul care nu se stinge, unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge. Şi dacă ochiul tău te face să cazi în păcat, scoate-l; este mai bine pentru tine să intri în Împărăţia lui Dumnezeu numai cu un ochi, decât să ai doi ochi şi să fii aruncat în focul gheenei, unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge" (Marcu 9:43-48). Aceste pasaje lămuresc faptul că pedeapsa este nesfârşită. Ea nu îl consumă pe cel asupra căruia cade pentru a ajunge astfel la un sfârşit.

În plus, există mai multe cazuri în care expresii cum sunt „veşnic", „etern" şi „în vecii vecilor" le sunt aplicate unor substantive care vorbesc despre starea viitoare a celor răi: foc sau ardere (Is. 33:14; Ier. 17:4; Matei 18:8; 25:41; Iuda 7), ruşine (Dan. 12:2), pierzare (2 Tes. 1:9), lanţuri (Iuda 6), chin (Apoc. 14:11; 20:10) şi pedeapsă (Matei 25:46). Desigur, adjectivul αἰώνιος se poate referi în foarte puţine dintre aceste ocazii la veac – adică la o perioadă foarte lungă de timp – în loc de eternitate. De obicei însă, în absenţa unei indicaţii contrare în context, cea mai comună semnificaţie a unui cuvânt este cea aparentă. În cazurile pe care le-am citat, nimic din context nu ne îndreptăţeşte să înţelegem adjectivul αἰώνιος în alt sens decât „etern". Paralelismul ce se găseşte în Matei 25:46 este deosebit de remarcabil: „Şi aceştia vor merge în pedeapsa veşnică, iar cei drepţi vor merge în viaţa veşnică." Dacă viaţa are o durată nesfârşită, atunci şi pedeapsa trebuie să fie la fel. Nimic din context nu ne dă dreptul să interpretăm diferit cuvântul αἰώνιος în cele două propoziţii. John A. T. Robinson comentează:

> Universalistul autentic nu se va baza pe faptul (căci este un fapt) că termenul neotestamentar pentru etern (*aionios*) nu înseamnă neapărat veşnic, ci o întindere numai pe o perioadă indefinit de lungă. Aceasta întrucât el poate aplica această nuanţă a termenului la expresia „pedeapsă veşnică" din Matei 25:46 doar dacă este gata să dea exact acelaşi sens expresiei la „viaţa veşnică" din acelaşi verset. După cum a spus F. D. Maurice cu mulţi ani în urmă, scriindu-i lui F. J. A. Hort: „N-am văzut cum anume putea *aionios* să însemne ceva alături de *kolasis* şi altceva alături de *zoe*" (citat, J. O. F. Murray, *The Goodness and the Severity of God*, p. 195). A admite că cele două propoziţii nu sunt paralele înseamnă în acelaşi timp a nu le trata cu aceeaşi seriozitate. Iar un universalism adevărat trebuie să refuze să facă acest lucru.[29]

O problemă apare în urma faptului că Scriptura nu vorbeşte numai despre o moarte eternă (lucru care ne-ar putea face să credem că cei răi nu vor fi înviaţi), ci şi despre foc etern, pedeapsă eternă şi chin etern. Ce fel de Dumnezeu este acesta care nu este satisfăcut de o pedeapsă finită, ci îi face pe oameni să sufere în vecii vecilor? Aceasta pare să treacă dincolo de cerinţele justiţiei; pare să implice o dorinţă imensă de răzbunare din partea lui Dumnezeu. Pedeapsa pare să refuze orice proporţionalitate cu păcatul, deoarece, după câte s-ar putea presupune, toate păcatele sunt acte finite îndreptate împotriva lui Dumnezeu. Cum se poate pune de acord credinţa într-un Dumnezeu bun, drept şi iubitor cu pedeapsa veşnică? Nu trebuie să se îndepărteze prea uşor întrebarea, deoarece ea priveşte tocmai esenţa naturii lui Dumnezeu. Faptul că iadul, cum este el adesea înţeles, pare să fie incompatibil cu dragostea lui Dumnezeu – aşa cum ne este ea revelată în Scriptură – poate fi un indiciu că noi am înţeles greşit iadul.

---

[29] Robinson, *In the End, God*, p. 131, n. 8.

Trebuie să observăm, în primul rând, că de fiecare dată când păcătuim este implicat în mod invariabil un factor infinit. Orice păcat este o ofensă împotriva lui Dumnezeu, ridicarea unei voinţe finite împotriva voinţei unei fiinţe infinite. Este neîndeplinirea obligaţiei faţă de El, Căruia I se datorează totul. În consecinţă, nu se poate considera că păcatul este numai un act finit care merită o pedeapsă finită.

Mai mult, având în vedere că Dumnezeu dorea să-Şi realizeze obiectivele în această lume, este posibil ca El să nu fi avut libertatea să facă în aşa fel încât omul să nu fie pasibil de o pedeapsă veşnică. Omnipotenţa lui Dumnezeu nu înseamnă că El este capabil de orice acţiune imaginabilă. El nu este capabil să facă, de exemplu, ceea ce este contradictoriu sau absurd din punct de vedere logic. El nu poate face un triunghi cu patru colţuri.[30] Şi este posibil că a fost nevoie ca acele creaturi pe care Dumnezeu le-a creat pentru a trăi veşnic în părtăşie cu El să fie modelate în aşa fel încât să aibă parte de chinul veşnic în cazul în care aleg să trăiască separat de Ziditorul lor. Omul a fost proiectat pentru a trăi veşnic cu Dumnezeu; dacă omul perverteşte acest destin al său, el va experimenta veşnic consecinţele acestui act.

Trebuie să observăm de asemenea că Dumnezeu nu trimite pe nimeni în iad. El doreşte ca nimeni să nu piară (2 Pet. 3:9). Dumnezeu l-a creat pe om pentru a avea părtăşie cu el şi a asigurat mijlocul prin care omul poate beneficia de acea părtăşie. Omul este cel care alege să experimenteze agonia iadului. Păcatul lui îl trimite acolo şi respingerea beneficiilor morţii lui Cristos îi împiedică scăparea. După cum a spus C. S. Lewis, păcatul reprezintă cuvintele pe care omul I le adresează lui Dumnezeu de-a lungul vieţii sale: „Pleacă şi lasă-mă singur." Iadul reprezintă răspunsul pe care Dumnezeu i-l dă în cele din urmă omului: „Împlinească-ţi-se dorinţa." Dumnezeu îl lasă pe om în propria-i voie, după cum a ales acesta.[31]

Grade ale pedepsei

Trebuie să observăm, în fine, că învăţătura lui Isus sugerează faptul că în iad există diferite grade ale pedepsei. El a făcut reproşuri cetăţilor care au fost martore la minunile Lui, dar nu s-au pocăit: „Vai de tine, Horazine! Vai de tine, Betsaido!... căci dacă ar fi fost făcute în Sodoma minunile care au fost făcute în tine, ea ar fi rămas în picioare până în ziua de astăzi. De aceea, vă spun, că în ziua judecăţii va fi mai uşor pentru ţinutul Sodomei decât pentru tine" (Matei 11:21-24). Există o aluzie asemănătoare în pilda despre administratorul credincios şi cel necredincios: „Robul acela, care a ştiut voia stăpânului său şi nu s-a pregătit deloc şi n-a lucrat după voia lui, va fi bătut cu multe lovituri. Dar cine n-a ştiut-o şi a făcut lucruri vrednice de lovituri va fi bătut cu puţine lovituri. Cui i s-a dat mult i se va cere mult, şi cui i s-a încredinţat mult i se va cere mai mult" (Luca 12:47-48).

---

[30] C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York, Macmillan, 1962, p. 28.

[31] Ibid., p. 127-128.

Principiul care apare aici pare să fie: cu cât mai mare ne este cunoaşterea, cu atât mai mare ne este şi responsabilitatea, şi cu atât mai mare ne va fi şi pedeapsa dacă dăm greş în îndeplinirea îndatoririlor noastre. Se prea poate ca diferitele grade ale pedepsei din iad să nu ţină atât de circumstanţe obiective, cât de conştienţa subiectivă a durerii separării de Dumnezeu. Acest lucru este asemănător cu concepţia noastră despre gradele variate ale răsplătirii din cer (p. 106). Într-o oarecare măsură, diferitele grade ale pedepsei reflectă faptul că iadul înseamnă abandonarea de către Dumnezeu a omului păcătos cu acel caracter pe care acesta şi l-a modelat de-a lungul vieţii pământeşti. Mizeria pe care o va experimenta cineva în urma faptului că va avea de trăit veşnic cu propriul său eu netrebnic va fi direct proporţională cu conştienţa celor făcute de omul respectiv atunci când a ales răul.

Implicaţiile doctrinei despre stările finale

1. Deciziile pe care le luăm în această viaţă ne vor guverna statutul viitor nu numai pentru o anumită perioadă, ci pentru întreaga eternitate. Aşa că ar trebui să fim extrem de atenţi şi să ne dăm toată osteneala atunci când le luăm.
2. Împrejurările acestei vieţi, cum se exprimă Pavel, sunt trecătoare. Ele devin relativ nesemnificative când sunt comparate cu eternitatea care urmează să vină.
3. Natura stărilor viitoare este cu mult mai intensă decât tot ce cunoaştem în această viaţă. Ilustraţiile folosite pentru a le descrie sunt întru totul inadecvate pentru a exprima pe deplin ceea ce ne aşteaptă. Cerul, de exemplu, va întrece cu mult orice bucurie pe care am cunoscut-o aici.
4. Beatitudinea cerului nu ar trebui imaginată ca o simplă intensificare a plăcerilor din această viaţă. Principala dimensiune a cerului este prezenţa credinciosului cu Domnul.
5. Iadul nu este atât un loc al suferinţei fizice, cât singurătatea înfiorătoare pe care o aduce separarea totală şi definitivă de Domnul.
6. Iadul nu ar trebui imaginat în primul rând ca o pedeapsă abătută asupra necredincioşilor de către un Dumnezeu răzbunător, cât ca o consecinţă naturală a vieţii păcătoase alese de cei care îl resping pe Cristos.
7. Se pare că deşi toţi oamenii vor fi trimişi fie în cer, fie în iad, vor exista grade de răsplătire şi de pedepsire.

Gânduri de încheiere

Am ajuns la sfârşitul unei foarte lungi examinări a unei mari varietăţi de idei. Nu numai că am privit la multe subiecte diferite, dar am şi observat o mulţime de concepţii cu privire la aceste subiecte. Ar fi bine probabil să încheiem studiul nostru de teologie sistematică prin aşezarea unui asemenea efort într-un context potrivit. Sunt ideile cu adevărat atât de importante? Este posibil ca în cazul unor persoane preocupările faţă de unele experienţe imediate sau dorinţa de a găsi aplicaţia imediată să tindă să umbrească considerentele teoretice. Drept rezultat, valoarea unei lucrări ca aceasta ar putea părea îndoielnică. Desigur, se poate presupune că cititorul care a ajuns până aici nu împărtăşeşte o astfel de apreciere a valorii ideilor. Cu toate acestea, s-ar putea să fie benefică o succintă privire de ansamblu asupra rolului pe care îl au conceptele.

În mare parte, lumea noastră este ceea ce este datorită ideilor care au fost concepute, evaluate şi verificate. Conceptul transmiterii instantanee a imaginilor la mare distanţă, considerat fantastic cu un secol în urmă, a devenit o realitate, iar, ca o consecinţă, natura culturii şi a societăţii a fost transformată. Ideea egalităţii diverselor rase umane şi nevoia dreptăţii în relaţiile dintre ele a influenţat foarte mult cursul ultimei jumătăţi a secolului al XX-lea. Este posibil ca ideea dialecticii pe care Karl Marx a împrumutat-o de la Georg Hegel şi a introdus-o în propria sa schemă, cea a materialismului dialectic, să li se fi părut abstractă şi irelevantă multor oameni atunci când Marx a propus-o pentru prima dată. Cu toate acestea, ea a afectat în mare măsură nu numai înţelegerea, dar şi experienţa a nenumăraţi oameni de pretutindeni din lume. Şi cine ar fi putut să prevadă influenţa pe care a avut-o asupra lumii concepţia ciudată a lui Charles Darwin despre originea speciilor? Ideea lui Adolf Hitler despre rasa umană superioară şi despre supremaţia ariană a dus la moartea a aproximativ şase milioane de evrei.

Mai semnificativ decât impactul acestor idei este impactul conceptelor care formează temelia creştinismului. Ideea că Dumnezeu a intrat în lume sub formă umană, că a fost răstignit şi că a înviat dintre cei morţi pare pentru mulţi incredibilă. Şi totuşi, lumea este un loc foarte diferit de ceea ce ar fi dacă nu ar fi existat milioane de oameni care au crezut şi au proclamat acest mesaj. Câte spitale, câte instituţii de învăţământ superior nu au apărut datorită forţei impulsionante a celor care au pornit în numele Aceluia despre care ei au crezut că este

Dumnezeu Încarnat! Impactul pe care l-a avut creştinismul asupra lumii din primul secol şi dezvoltarea ulterioară a istoriei au o legătură directă cu ideile revoluţionare pe care le-a prezentat creştinismul cu privire la cine este Isus Cristos şi care este sensul vieţii.

Problema credinţei corecte nu a fost niciodată atât de importantă ca acum. Găsim numeroase umbriri ale ideilor religioase. Şi întâlnim de asemenea un mare număr de concepţii cu privire la stilul de viaţă creştin, care sunt înrădăcinate în diferite concepţii doctrinare. O bună înţelegere a conceptelor de bază, cum ar fi relaţia dintre har şi fapte, are o influenţă profundă asupra ceea ce facem în vieţile noastre creştine şi asupra spiritului în care acţionăm. De unde reiese că credinţa corectă este un imperativ.

Cu toate acestea, chiar dacă crezurile noastre sunt curate şi corecte, aceasta nu este suficient în sine, întrucât credinţa corectă şi virtuozitatea în domeniul teologic nu au nici o valoare în şi prin ele însele înaintea Domnului. Imaginaţi-vă, dacă vreţi, un grup de studenţi în teologie şi de teologi practicanţi care apar înaintea Domnului în ziua judecăţii şi, ca un ecou al lui Matei 7:22, insistă: „Nu am studiat noi *Teologia creştină* în numele Tău? Nu am prezentat noi doctrinele fundamentale ale creştinismului în numele Tău?" Domnul va replica: „Niciodată nu v-am cunoscut; depărtaţi-vă de la Mine voi toţi care lucraţi fărădelegea." Doctrina este importantă, dar importanţa ei constă în contribuţia ei la relaţia noastră cu Dumnezeu. Fără aceasta, cea mai bună teologie, enunţată cât se poate de elocvent, nu este decât „o aramă sunătoare sau un chimval zăngănitor". Principalul lucru pe care vrem să îl demonstrăm noi aici este faptul că crezurile noastre (teologia noastră oficială, bazată pe învăţăturile obiective ale Scripturii) trebuie puse în practică (aceasta fiind, ca să zicem aşa, teologia noastră neoficială). Dacă vrem să aducem acţiunile noastre în conformitate cu crezurile noastre, va trebui să reflectăm şi chiar să medităm la acele crezuri. Probabil că aceasta face parte din ceea ce a vrut să spună Pavel atunci când a rostit îndemnul „să vă prefaceţi prin înnoirea minţii voastre" (Rom. 12:2).

Există anumite pericole asociate cu studierea teologiei. Există anumite boli teologice la care se expune cel ce studiază teologia şi pe care le poate contracta ca urmare a acestui efort. Helmut Thielicke a descris în culori extrem de vii mai multe dintre ele în *Little Exercise for Young Theologians*. Una dintre cele mai comune şi cele mai grave boli teologice este păcatul mândriei. Când cunoştinţele noastre teologice devin destul de sofisticate, există pericolul să considerăm că această cunoaştere este ceva în genul unui semn care arată cât de virtuoşi suntem, ceva ce ne face să fim superiori altora. S-ar putea să folosim acele cunoştinţe, şi mai ales jargonul pe care l-am dobândit, pentru a-i intimida pe alţii mai puţin informaţi. S-ar putea să profităm de aptitudinile noastre superioare, devenind fanfaroni intelectuali.[1] Sau este posibil ca informaţia teologică pe care o deţinem să ne ducă la un fel de practicare a teologiei sub forma unui sport, lucru care va face ca opunerea a două teorii să devină scopul nostru în viaţă. Însă aceasta înseamnă să preschimbi într-un sport ceea ce ar trebui să fie cel mai serios lucru.

În legătură cu toate acestea ar trebui să ne aducem aminte de cuvintele lui Isus că trebuie să devenim asemenea unor copilaşi; Dumnezeu a ascuns adevărul Său de înţelepţii acestei lumi şi l-a revelat pruncilor (Matei 11:25). Nu trebuie să subestimăm discernământul şi sensibilitatea teologică a celor care nu au făcut studii teologice într-un cadru instituţionalizat. Există ceea ce Thielicke numeşte „instinctul spiritual al copiilor lui Dumnezeu".[2] Multe persoane laice, deşi neinstruite în domeniul a ceea ce se consideră în mod convenţional că formează ştiinţele teologice, au cu toate acestea o experienţă în viaţa creştină care le dă uneori un discernământ ce îl depăşeşte cu mult pe cel al multor teologi profesionişti. Când Isus a vorbit despre trimiterea Duhului Sfânt, care îi va călăuzi pe credincioşi în tot adevărul (Ioan 16:13), El nu Şi-a limitat promisiunea doar la absolvenţii de seminar.

---

[1] Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 13-20.

Din acest ultim punct nu trebuie însă să tragem concluzia că teologia nu este o activitate intelectuală. Ea reclamă o gândire logică riguroasă. Pentru a construi o teologie sistematică, noi trebuie să gândim sistematic. Cu alte cuvinte, noi nu putem continua cu cercetarea unor idei luate la întâmplare. Deşi ne vom inspira din orice fel de idei, indiferent de provenienţa lor, vom căuta să gândim întotdeauna într-un mod coerent. Nu vom include cu bună ştiinţă în sistemul nostru unele idei bazate pe presupuneri care se contrazic reciproc. Vor exista, desigur, şi mistere pe care nu le vom înţelege pe deplin. Dar teologul sistematician, care nu acceptă prea uşor opacitatea, se va strădui să le priceapă.

Dincolo de caracterul logic sau raţional al teologiei, mai există şi caracterul ei estetic. Atunci când examinăm adevărul lui Dumnezeu în întregime, există posibilitatea de a-i pricepe latura artistică. Există o frumuseţe a marii sfere de cuprindere şi a înlănţuirii doctrinelor. Caracterul organic al teologiei, descrierea echilibrată a întregii realităţi şi a naturii umane, ar trebui să aducă un sentiment de satisfacţie capacităţii umane de a aprecia frumuseţea sub forma simetriei, a comprehensivităţii şi a coerenţei.

Totuşi, teologia nu trebuie numai învăţată, înţeleasă şi apreciată. Mai este şi problema suplimentară a comunicării mesajului. Ceea ce am oferit noi în această carte este conţinutul de bază al concepţiei creştine despre lume şi viaţă, şi astfel al mesajului pe care toate fiinţele umane sunt chemate să-l accepte. Însă, acest conţinut se cere a fi contiuu reformulat. În încercarea de a „merge pe muchia" dintre esenţa veşnică a doctrinelor şi o exprimare cât mai contemporană a lor, am înclinat în favoarea celei dintâi atunci când trebuia făcută o alegere. Acest mod de abordare ne-a lăsat cu nevoia reformulării doctrinelor într-un asemenea mod încât să devină accesibile pentru mai mulţi oameni. Această nevoie rezultă în parte din faptul că autorul este un bărbat nord-american, alb, educat, din clasa de mijloc. Cu toate că el a slujit ca păstor şi printre negri, hispanici şi cei din clasele de jos, această lucrare se adresează în primul rând studenţilor din seminariile evanghelice americane. Este nevoie de multă muncă pentru a ajusta conţinutul teologiei pentru auditoriul din Lumea a treia. Este de asemenea nevoie de o adaptare în plan vertical a acestei teologii. Deoarece ea este scrisă în primul rând pentru studenţii de seminar. Este încurajator să descoperi că şi persoanele laice studiază aceste volume. Dar, teologia reală poate fi exprimată până şi pe înţelesul copiilor.

În parte, transmiterea teologiei va fi ajutată de recunoaşterea faptului că ea nu trebuie exprimată întotdeauna sub formă didactică sau de discurs. Uneori o istorisire o comunică mult mai bine. Isus a demonstrat în repetate rânduri acest lucru prin folosirea pildelor. În secolul al XX-lea, C. S. Lewis a arătat că teologia poate fi pusă sub forma unor istorisiri captivante, chiar sub forma unor poveşti pentru copii. Teologia narativă comunică adevăruri profunde cu efect dinamic.[3] Cu toate acestea, nu trebuie să neglijăm diferenţa dintre reflecţia teologică şi comunicarea conţinutului doctrinei. Categoriile mult mai precise ale gândirii discursive meditative continuă să fie esenţiale pentru formularea actuală a teologiei.

---

[2] Ibid., p. 25-26.

Autorul este convins că teologia reală, bună, îl va face mult mai conştient pe cititor de măreţia şi grandoarea lui Dumnezeu. Când Moise L-a întâlnit pe Dumnezeu în rugul aprins (Ex. 3), a fost umplut de sentimentul propriei lui nevrednicii, a propriei lui păcătoşenii. Petru, la fel, când şi-a dat seama că se află în prezenţa unui Domn desăvârşit şi puternic a fost copleşit de spaimă şi respect (Luca 5:8). Dacă am priceput cu adevărat semnificaţia adevărurilor pe care le-am studiat, vom avea o reacţie asemănătoare. Anumite subiecte din cele care au fost tratate ne arată într-un mod mai direct şi mai eficient cum este Dumnezeu şi ce face El, însă într-o anumită măsură toate subiectele au acest efect. Scopul pe care l-a avut autorul atunci când a scris acest tratat a fost atins doar dacă cititorul a ajuns să-L iubească mai mult pe Domnul şi dacă este în stare să transmită mai bine această dragoste altora.

---

[3] Vezi Millard J. Erickson, „Narrative Theology in Translation or Transformation?" în *Festschrift: A Tribute to William Hordern*, ed. Walter Freitag, Saskatoon, University of Saskatchewan, 1985.

Teologie creştină este o lucrare teologică de referinţă, care analizează, pe rând, cu mare pătrundere şi relevanţă temele majore ale credinţei creştine: ce este teologia, teologia şi filozofia, metoda investigaţiei teologice, teologia şi studiul critic al Bibliei, actualizarea mesajului creştin, teologia şi limbajul ei, revelaţia universală şi specială a lui Dumnezeu, caracterul triunic al lui Dumnezeu, lucrarea de originare a lui Dumnezeu, umanitatea, păcatul, persoana şi lucrarea lui Cristos, persoana şi lucrarea Duhului Sfânt, mântuirea, natura Bisericii, rolul Bisericii, ritul de iniţiere al Bisericii, unitatea Bisericii, escatologia.

După ce şi-a obţinut doctoratul în filozofie, Millard Erickson a urmat studii aprofundate la Universitatea din München, Germania. Autorul este un apreciat profesor de teologie, care a predat la mai multe facultăţi prestigioase de profil din SUA.

Pe lângă *Teologie creştină*, care a cunoscut de la prima sa apariţie mai multe ediţii în limba engleză şi în alte limbi, Millard Erickson a mai publicat *The New Evangelical Theology, Relativism in Contemporary Christian Ethics, Contemporary Options in Eschatology* şi *Salvation*.

EDITURA CARTEA CREŞTINĂ

ISBN 973-9317-69-3